Edition Moderne Postmoderne

Martin Müller

Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus?

Richard Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus

[transcript]

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Martin Müller
Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus?

Edition Moderne Postmoderne

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Martin Müller (Dr. phil.) ist Flugkapitän und seit 1998 Dozent an der Münchner Volkshochschule im Fachbereich Philosophie. Seine Forschungsschwerpunkte sind (Neo-)Pragmatismus, Politischer Liberalismus, Diskursethik, Nietzsche und Existenzialismus.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Martin Müller

Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus?

Richard Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus

[transcript]

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zugl.: München, UniBW, Diss., 2013

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.

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.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2013 im transcript Verlag, Bielefeld
© Martin Müller

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Print-ISBN 978-3-8376-2041-2
PDF-ISBN 978-3-8394-2041-6
https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416
Buchreihen-ISSN: 2702-900X
Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhalt

Vorwort | 7

Einleitung: Wilde Orchideen und Trotzki | 9

Erster Teil: Hoffnung statt Erkenntnis: der transformative Sprachpragmatismus als Verabschiedung des Repräsentationalismus | 37

I. Kapitel: Antirepräsentationalismus und der „Spiegel der Natur“ | 39

II. Kapitel: Rortys radikale Alternative eines romantischen und instrumentalistischen Sprachspielpragmatismus | 69

III. Kapitel: das Problem der Verabschiedung des Repräsentationalismus – die zwei Phasen von Rortys Verabschiedungsversuch und ihre Methoden | 135

IV. Kapitel: Transformativer Pragmatismus und die Liebe zum Gespräch: Kontextualistische Rechtfertigung statt objektive Wahrheit | 175

Fazit des ersten Teils | 231

Zweiter Teil: Die minimalistische Neubeschreibung des Liberalismus als kontingente Utopie der privaten Selbsterschaffung und der öffentlichen Solidarität | 237

V. Kapitel: Artikulation statt Begründung – Rortys liberaler und offensiver Antifundamentalismus im Vergleich mit Habermas und Rawls | 241

VI. Kapitel: Minimalistischer Liberalismus der Begründung als kommunitaristische Artikulation und kontingente Utopie | 305

VII. Kapitel: Solidarität statt Objektivität – Rortys Antiautoritarismus und die Utopie einer wahrhaft liberalen Kultur ohne Zentrum | 357

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VIII. Kapitel: Rortys sozialliberale Utopie eines Gleichgewichts zwischen privater Freiheit der Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität des Gefühls | 401

Fazit des zweiten Teils | 465

Dritter Teil: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." – pragmatische Bewährungsproben von Rortys Neubeschreibung des Liberalismus | 473

IX. Kapitel: Kosmopolitischer Ethnozentrismus statt Kultur-Relativismus? | 477

X. Kapitel: Wie ist Kritik der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft möglich? – Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik bei Rorty | 529

XI. Kapitel: Der ethnozentristische Wir-Begriff und seine religionspolitischen „Früchte" | 573

XII. Kapitel: Die liberale Ironikerin als Verkörperung einer pragmatistisch-kommunitaristischen Transformation der normativen Frage | 637

Fazit des dritten Teils | 707

Schlussbetrachtung: Wir liberalen Ironiker? | 717

Siglenverzeichnis | 729

Literaturverzeichnis | 731

Anhang zum Literaturverzeichnis | 765

Ausführliches Inhaltsverzeichnis | 769

Personenregister | 779

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorwort

Die vorliegende Studie über Richard Rortys Denken hat einen langen Weg hinter sich. Ich widme sie meinen beiden Söhnen Jonas und Felix, die in der Zeit ihrer Abfassung auf die Welt gekommen sind.

Bedanken möchte ich mich vor allem bei meinem Doktorvater Professor Ulrich Weiß, der diese Studie geduldig mit wichtigen Anregungen und Korrekturhinweisen begleitet hat. Ich werde die gemeinsamen Mittagessen in der Piccola Osteria, bei denen es immer über ihren eigentlichen Anlass hinaus zu einem fruchtbaren Gedankenaustausch gekommen ist, in guter Erinnerung behalten.

Dr. Peter A. Schmid, Dr. Bernhard Schreyer und Dr. Markus Schütz möchte ich dafür danken, dass sie jeweils einen Teil meiner Studie gelesen und korrigiert haben. Ohne ihre wertvolle Kritik hätte sie nicht die strukturierte Gestalt angenommen, die sie jetzt hat.

Danke auch an meine Ehefrau Claudia Scheffler. Sie hat mich nicht nur über die Jahre bei meinem Rorty-Projekt unterstützt, sondern auch Korrektur gelesen – und das in der Schlussphase ihres Kinderbuches *Walter*.

Schließlich möchte ich dankend erwähnen, dass Richard Rorty einige Fragen, die ich ihm zukommen ließ, ohne zu zögern beantwortet hat. Ich durfte persönlich erfahren, dass er seine Idee einer Philosophie des Gesprächs auch gelebt hat.

Martin Müller — München, im Oktober 2013

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für Jonas und Felix

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einleitung: Wilde Orchideen und Trotzki

Nach Richard Rorty ist das Begründungsproblem „ein veraltetes philosophisches Rätsel, das von niemandem ernst genommen wird, außer von denen, die dazu abgerichtet worden sind, mehr Gewissheit zu erwarten, als ihnen je zuteilwerden wird.“[1] Die heftige Kritik an seinem Versuch der Verabschiedung dieses „Rätsels“ zeige, dass seine Kritiker immer noch die gleiche metaphysische Sehnsucht empfinden wie er als Fünfzehnjähriger: die Sehnsucht nach der philosophischen Synthese von privater Selbstverwirklichung und öffentlicher Solidarität; getragen von dem platonischen Glauben, dass Tugend und Erkenntnis miteinander verbunden sind.[2]

Rortys Lust an Provokationen wie dieser hat viel dazu beigetragen, dass er nicht nur der bekannteste, sondern auch der umstrittenste Vertreter des Neopragmatismus geworden ist.[3] So wurde er auch mehrfach als die vielleicht provozierendste „Bremse“ in der Tradition des Sokrates unter den Gegenwartsphilosophen bezeichnet.[4] Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass Rorty wie dieser von einem starken moralischen Impetus angetrieben wurde. Hinter all seiner Ironie und seiner polemischen Leichtfertigkeit steckt ein tiefer Humanismus. Sein „Antiautoritarismus“[5] kämpft unter dem Leitmotiv *Kommunikative Solidarität statt Objektivität* gegen jede Idee einer nichtmenschlichen Autorität. Mit Nietzsche will er die Fixierung des Menschen auf Gott und seine Doubles wie Vernunft und Wahrheit als vermeintliche Fundamente der menschlichen Solidarität verabschieden. Aber anders als dieser vertritt Rorty in der Nachfolge von William James und John Dewey eine *kommunitaristische* Version des Antiautoritarismus. Seine transformative Neubeschreibung des Liberalismus zielt in ihrem Kern auf eine postmetaphysische Erneuerung der Solidarität.[6]

Bisher gibt es keine umfassende systematische Monografie über Richard Rortys transformatives Denken in der deutschsprachigen Literatur. Diese Lücke soll durch die hier vorliegende Studie geschlossen werden. Dabei liegt ihr Schwerpunkt auf

1 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 195.

2 Vgl. PZ, 157. Mit Nennung der männlichen Funktionsbezeichnung ist in dieser Studie grundsätzlich immer auch die weibliche Form mitgemeint.

3 Vgl. Bernstein (2010), 109; Hall (1994), 228.

4 Vgl. etwa Voparil (2010), 3; Gumbrecht (2000), 64; Reese-Schäfer (1991), 9f.

5 Rorty (1999c). Vgl. dazu Bernstein (2010), 201; Wellmer (2001a), 313; Frischmann (2003), 55.

6 Vgl. u.a. PAK, 62ff; COP, 158; Rorty (1997b), ZB3; PSH, xv.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rortys Beitrag zur politischen Philosophie im Allgemeinen und zum Begründungsproblem des Liberalismus im Besonderen. Ihr Ausgangspunkt bildet die These, dass seine Neubeschreibung des Liberalismus eine pragmatistisch-kommunitaristische Transformation dieses Problems beinhaltet (1.). Es handelt sich um eine indirekte „Antwort" auf das Begründungsproblem, die bisher zu wenig beachtet wurde. Denn der Pragmatismus wird im deutschsprachigen Raum immer noch als demokratische Alternative zu Nietzsche unterschätzt (2.). Inzwischen ist zwar auch hier die neopragmatistische Renaissance in der Gegenwartsphilosophie angekommen. Allerdings gilt dies bisher nur sehr eingeschränkt für Rortys radikale, auf den ersten Blick postmoderne Variante des Neopragmatismus (3.). Die Hauptthesen dieser Studie, allen voran die Leitthese „Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus", verstehen sich als Beitrag dazu, dieses Manko zu beseitigen (4.). Sie sind Ergebnis der Wahl einer zweifachen Methode: systematisch-vergleichende Rekonstruktion und pragmatischer Test (5.). Daraus ergibt sich der weitere Aufbau dieser Studie (6.).

1. Rortys Neubeschreibung des Liberalismus als indirekte „Antwort" auf das ungelöste Begründungsproblem des Liberalismus

In dem ungewöhnlich offenen autobiografischen Essay *Wilde Orchideen und Trotzki* stellt Rorty den eigenen existenziellen Hintergrund der von ihm geforderten Verabschiedung des philosophischen Begründungsprojekts als einen Aufstand gegen die falschen Versprechungen der Philosophie dar. Der als Bildungsroman einer gescheiterten Suche nach einer nicht-zirkulären Begründung konzipierte Essay beschreibt, wie Rorty erfahren musste, dass die Philosophie nicht zu dem Zweck zu benutzen war, den er ursprünglich als junger Mann im Sinn gehabt hatte, „Trotzki und die Orchideen miteinander in Einklang zu bringen."[7] Auf seiner Suche nach einer theoretischen Brücke zwischen seiner privaten Leidenschaft für wilde Orchideen und seinem politischen Engagement als Trotzkist beziehungsweise als Sozialist war er zunächst an die platonische Philosophie der Absoluta geraten. Er musste allerdings ernüchtert feststellen, dass es die Philosophie bis heute nicht geschafft hat, einen neutralen Standpunkt „jenseits der Hypothesen"[8] zu finden. Nur die Religion konnte dieses Kunststück fertigbringen. Und da Rorty als Atheist den Weg der Religion nicht gehen konnte und wollte, erschien ihm die Beschäftigung mit Philosophie nur als selbstbetrügerischer Ausweg. Er beschreibt dieses Ergebnis als seine „Platon-Ernüchterung – meine Überzeugung, dass die Philosophie im Umgang mit Nazis und sonstigen brutalen Kerlen nichts nützt".[9] Aus dieser „Platon-Ernüchterung" folgert er die Verabschiedung des liberalen Begründungsprojekts.

7 PZ, 142f; vgl. PZ, 139-159. Vgl. dazu Habermas (1999a), 230; Malachowski (2002), 24; Schäfer/Tietz/Zill (2001), 7f.

8 PZ, 146.

9 PZ, 153; vgl. PZ, 149; Rorty (1990a), 637.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Einsicht habe zu lauten, dass wir es in all seinen Varianten hinter uns lassen müssen. In seiner Terminologie sind alle Begründungstheoretiker als „liberale Metaphysiker“[10] immer noch auf der vergeblichen platonischen Suche nach der umfassenden philosophischen Perspektive, mit der unsere privaten Projekte der Selbsterschaffung mit der Forderung nach Solidarität mit Anderen vereinbart werden sollen. Es mache jedoch keinen Sinn mehr, auf eine solche Vision zu hoffen.[11] Für Rorty ist das Begründungsprojekt aber nicht nur in theoretischer Hinsicht zum Scheitern verurteilt, sondern auch politisch gefährlich. Begründungsversuche würden nur Anlass zu unentscheidbaren und für die Demokratie gefährlichen Auseinandersetzungen geben. Liberale Denker sollten daher ihre Versuche einer theoretischen Synthese des Privaten mit dem Öffentlichen beenden. Sie sollten die durch ihre metaphysische Schulung erzeugten Erwartungen an die Philosophie abschütteln und sich ein Beispiel an seiner ironistischen Philosophie nehmen, welche die Arbeit der Begründung verabschiedet hat.[12]

Indem Rorty die Begründungsproblematik kurzerhand für obsolet erklärt, stehen für seine liberalen Gegenspieler der Sinn und das Selbstverständnis von politischer Philosophie selbst zur Debatte. Die Begründungsfrage ist entscheidend für deren Selbstbestimmung.[13] Der Protest und die anhaltende Kritik, den Rortys Vorschlag der Verabschiedung des Begründungsprojekts hervorgerufen hat, sind deshalb leicht zu verstehen. Aber die zum Teil heftigen Reaktionen seiner Widersacher auf diesen Vorschlag können nicht verdecken, dass es bisher keine tragfähige Antwort auf die radikalisierte normative Frage gibt: Warum überhaupt moralisch sein?[14] Wohl gibt es schlüssige Antworten auf die Frage, welche Forderungen die Moral an uns stellt und warum. Von dem Projekt einer Begründung des *Inhalts* der universalistischen Moral muss aber die radikalisierte Begründungsfrage unterschieden wer-

10 KIS, 155. So geht Rorty nicht nur die „härtere“ Suche nach Letztbegründung durch Karl-Otto Apel, sondern auch die „weichere“ nach Begründung durch Jürgen Habermas zu weit; vgl. dazu van Reijen (1995), 466f; Kohler (1994), 218.

11 Vgl. KIS, 11ff, 200.

12 Vgl. PZ, 159; KIS, 160f, 200f. Vgl. dazu van Reijen (1995), 475.

13 So z.B. der Transzendentalpragmatiker Wolfgang Kuhlmann: „Das Begründungsproblem ist das wichtigste Problem der normativen Ethik.“(Kuhlmann (1993), 218). Vgl. dazu van Reijen (1995), 483ff. Die Begründungstheoretiker werden von der Hoffnung auf ein rationales und nicht-theologisches Fundament der Politik angetrieben. Indem sie anstreben, das Politische aus Einsichten in die Natur der Sprache beziehungsweise des Menschen zu begründen, versuchen sie die metaphysische Begründung durch die Religion rational umzuschreiben; vgl. u.a. Becker (1994), 13; Schönherr-Mann (1996), 18.

14 Zum Ausdruck „normative Frage“ als der Frage nach der Quelle der Moral beziehungsweise danach, was die Ansprüche der Moral an uns rechtfertigt; vgl. Korsgaard (1996), 7ff, 13. Kurt Bayertz nennt die radikalisierte normative Frage schlicht “W-Frage”; vgl. Bayertz (2004), 19. Diese sei zwar erst sehr spät explizit als Problem formuliert worden; der Sache nach aber bereits am Beginn der europäischen Ethik in Platons Dialog *Gorgias* gestellt worden; vgl. Bayertz (2002), 7. Zur Radikalisierung des Begründungsproblems als Kennzeichnen des Aufklärungsrationalismus vgl. auch Kneer (1996b), 106.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den. Sie betrifft die *Geltung* der Moral.[15] Bis heute findet sich keine zwingende Antwort auf die Frage, warum man überhaupt den moralischen Standpunkt einnehmen soll. Auch die Berufung auf Vernunftwahrheiten als Fundament der Moral hält den Einwänden des (selektiven) Amoralisten nicht stand.[16] Selbst der ungeheure Aufschwung der politischen Philosophie seit John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* kann daher nicht die andauernde Krise der rationalistischen Moralbegründung verdecken. Ihr Versprechen, die Pflicht zur universellen Solidarität aus unumstrittenen, ahistorischen Prinzipien herzuleiten, ist bis heute nicht eingelöst.[17] In der Terminologie des Existenzialismus formuliert lautet das Problem weiterhin: Wie lässt sich die Brücke vom *solitaire* zum *solidaire* schlagen, die Brücke von der privaten Selbsterschaffung zur politischen Solidarität? Und genau auf dieses Problem versucht Richard Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus eine (indirekte) Antwort zu geben, mit der die liberale Rechtfertigungspraxis verändert werden soll.[18]

Die Diagnose einer Krise des rationalistischen Begründungsprojekts ist durchaus verbreitet. Es setzt sich langsam die Ansicht durch, dass die Hoffnung auf eine von religiösen Traditionen unabhängige Einsichtigkeit von moralischen Pflichten mit universeller Geltung aufzugeben ist. Ein Ersatz des christlichen Gottes als absolutes Fundament der Moral durch eine nichtreligiöse Begründung scheint nicht in Sicht.[19] Gilt also frei nach Dostojewski und Nietzsche, dass wenn Gott und seine Schatten tot sind, alles erlaubt ist?[20] Diese gängige Formulierung des Problems ent-

15 Vgl. Bayertz (2004), 19.

16 Vgl. dazu etwa Tugendhat (1993), 23-31, 71; Nida-Rümelin (2006), 86; Reese-Schäfer (2001), 141; Bayertz (2004), 250. Eine Übersicht über das Spektrum der Antworten auf die normative Frage findet sich in Bayertz (2002), 10-33.

17 Vgl. Taureck (1992), 79; Brandom (2000c), 177. Das von Hans Alberts formulierte sogenannte Münchhausen-Trilemma der deduktiven Begründung, bestehend aus infinitem Regress, fehlerhaftem logischen Zirkel oder willkürlichem Abbruch des Begründungsverfahrens durch Dezision oder Berufung auf vermeintliche Evidenz, scheint weiterhin unüberwindlich; vgl. Albert (1980), 12-15. Dies gilt auch für den vielleicht aussichtsreichsten Antwortversuch auf dieses Trilemma, die reflexive Begründung der Diskursethik. Selbst der eben zitierte Wolfgang Kuhlmann gesteht inzwischen zu, dass die Leistung der reflexiven Begründung sehr begrenzt ist; vgl. Kuhlmann (2006), 322. Eine ausführliche Diskussion des Begründungsprojekts der Diskurstheorie findet sich unten in Kap. V.2.

18 In *COP* formuliert Rorty dieses Problem zum ersten Mal, auf das er dann mit *KIS* eine Antwort zu geben versucht. Nötig sei: "a full-scale discussion of the possibility of combining private fulfilment, self-realization, with public morality, a concern for justice."(COP, 158).

19 Vgl. etwa Schönherr-Mann (1996), 17ff, 44; Becker (1994), 17; Tugendhat (1993), 13f.

20 Der *locus classicus* zu dieser Situation einer nihilistischen Moderne ist immer noch Nietzsches Diagnose vom Tod Gottes, dessen radikale Konsequenzen wir immer noch nicht realisiert hätten; vgl. Nietzsche, KSA, III, 467. – Die Aussage „Wenn Gott tot ist, ist alles erlaubt" ist allerdings genau betrachtet unsinnig. Moral findet immer schon statt. Jede menschliche Gemeinschaft hat moralische Regeln. Die eigentliche Frage lautet: Wie

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hält jedoch selbst den entscheidenden Grund für den verbreiteten Krisenbefund der Moral. Die Moralphilosophie ist immer noch in der Alternative „Absolutismus oder Nihilismus" verhaftet. Ihr grundsätzlicher Fehler besteht darin, anzunehmen, dass es nur eine *absolute* Begründung der Moral oder gar keine gibt. Anders als etwa in der Wissenschaftstheorie hat in ihr das rationalistische Ideal einer von einem sicheren Fundament ausgehenden deduktiven Begründung als Residuum der religiösen, autoritären Moral fast unbeschädigt überdauert.[21] Die Suche nach einem infalliblen Fundament der Moral erscheint aber antiquiert angesichts des fallibilistischen Bewusstseins in der Wissenschaftstheorie. Selbst dort überzeugen streng fundamentalistische Ansätze immer weniger. Und die Nichtverfügbarkeit zwingender Argumente ist keine spezifische Schwäche der Moralphilosophie.[22] Gelangt man daher zu der Einsicht, dass in dieser genauso wenig wie in der Wissenschaftstheorie ein absolutes Fundament erforderlich ist, dann werden auch Begründungsstrategien kürzerer Reichweite erwägenswert.[23] Eine solche Strategie beinhaltet Rortys transformativer Neopragmatismus. Wie die Hermeneutik zielt er auf eine Position, die sich von der cartesianischen Angst löst und „quer" zu dem Denken des großen Entweder/Oder steht.[24] So stimmt Rorty zwar der Diagnose zu, dass es ohne Gott keine absolute Wahrheit gibt und auch keine Begründung des moralischen Universalismus. Dies ist für ihn jedoch kein Grund für das Bestreben, „Gott" durch die „Vernunft" zu ersetzen. Vielmehr gelte es, die neurotische Suche nach Gewissheit aufzugeben und einen Mittelweg zwischen Absolutismus und Relativismus einzuschlagen.[25] Das liberale Engagement gegen Ungerechtigkeit behalte auch ohne die Existenz eines Absoluten seinen Sinn.[26]

Bei dem von Rorty vorgeschlagenen Mittelweg handelt es sich um einen sprachpragmatistischen Weg, der die kontingente Sprachpraxis der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft als unvermeidlichen Ausgangspunkt des (moralischen) Denkens nimmt. Der begründungstheoretische Kerngedanke seiner Neubeschreibung des Liberalismus lautet, dass die kommunitaristische „Identifikation mit einer

---

kann man überhaupt *nicht* moralisch sein? Was zur Debatte steht, ist also die Notwendigkeit der *menschlichen* Solidarität des Liberalismus; siehe dazu unten Kap. V.2. Zur Transformation der normativen Frage in das Inklusionsproblem bzw. die Frage nach den Grenzen des moralischen „Wir" siehe auch unten Kap. XII.2.5.

21 Vgl. Tugendhat (1993), 25, 96f; u.a. auch Taureck (1992), 207; Nida-Rümelin (2006), 8f, 88f. Nida-Rümelin diagnostiziert dort daher keine Krise der modernen Moral, sondern eine der Moralphilosophie, die noch dem absoluten Begründungsbegriff verhaftet ist. Vgl. dazu auch Bayertz (2004), 256.

22 Vgl. Nida-Rümelin (2006), 76ff, 88f; Bayertz (2004), 251, 254ff.

23 Vgl. Nida-Rümelin (2006), 77; Quante (2006), 158-162; Reese-Schäfer (1997), 46.

24 Vgl. Putnam (1995), 31; Westbrook (1995), 3; Hollinger (1985), xiff; xiv; Bernstein (2010), 29, 53ff.

25 Vgl. u.a. SO, 97, COP, 151, 161; PAK, 322ff; WF, 264. Vgl. dazu Frischmann (2003), 65.

26 Vgl. Rorty (1997e), 19

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

solchen Kontingenz“[27] für das Festhalten am moralischen Universalismus unserer liberalen Kultur ausreichend ist. Durch die loyale Bezugnahme auf die eigene Rechtfertigungsgemeinschaft und deren Tradition soll das Begründungsproblem verabschiedet werden. Für diesen Weg einer kommunitaristischen Rechtfertigung des Liberalismus hat Rorty die provokative Bezeichnung „Ethnozentrismus“[28] gewählt. Dieser liberale Ethnozentrismus der Rechtfertigung ist auch die Basis der zentralen praktischen Unterscheidung zwischen privat und öffentlich, mit der seine transformative Begründungsutopie als Kern seiner Neubeschreibung des Liberalismus operiert. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Rortys zweites Hauptwerk, skizziert die Utopie eines intellektuellen Lebens, das den Versuch einer Synthese von privater Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität, von den „wilden Orchideen“ und „Trotzki“, verabschiedet hat. Die Pflichten gegenüber sich selbst und die zum Teil gegensätzlichen Pflichten gegenüber anderen können zwar nicht in einer Theorie zur Synthese gebracht werden; wohl aber können sie in einem Leben kombiniert werden.[29] Bei dieser pragmatisch-kommunitaristischen „Antwort“ auf die normative Frage handelt es sich um eine *indirekte* Antwort, weil diese Frage in eine Identitätsfrage transformiert wird und so verabschiedet werden soll.

Aber ist diese Antwort wirklich tragfähig? Ist generell die ironische und zugleich kommunitaristische Neubeschreibung des Liberalismus durch Rorty als Teil seines transformativen Neopragmatismus ohne regulative Ideen in sich schlüssig? Und was wären die Folgen ihrer Übernahme in unsere Sprachpraxis für die Praxis liberaler Politik? Einer nüchternen Überprüfung dieser Fragen stehen im deutschsprachigen Raum immer noch Vorurteile über ein philosophisches Denken entgegen, das nach verbreiteter Ansicht nicht nur pragmatistisch ist, sondern auch noch postmodern.

2. Der verkannte Pragmatismus als demokratische Alternative zu Nietzsche

Die amerikanische Philosophie des Pragmatismus[30] ist die demokratische Alternative zu Nietzsches Denken. Es handelt sich um eine Alternative, die unabhängig nahezu zeitgleich entwickelt wurde und die sich bei näherer Betrachtung als *theoretisch* radikaler und konsequenter herausstellt. Eine ernsthafte Beschäftigung mit ihr muss sich allerdings immer noch gegen die Voreingenommenheit im deutschen Sprachraum gegenüber der prosaischen Welt der Pragmatisten durchsetzen. Bezeichnend für die traurige Geschichte der deutschen Missverständnisse über den Pragmatismus ist der von Georg Simmel überlieferte Ausspruch, dieser sei das, was

27 KIS, 109.

28 ORT, 2. Mehr zu Rortys Begriff „Ethnozentrismus“ siehe unten insbes. Kap. IX.

29 Vgl. KIS, 200; PZ, 149.

30 Das „Triumvirat des klassischen Pragmatismus“(Brandom (2000b), 29) besteht aus Charles Sanders Peirce, William James und John Dewey. Daneben sind insbesondere George Herbert Mead, Clarence Irving Lewis und F.C.S. Schiller zu nennen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Amerikaner von Nietzsche verstanden hätten.[31] Von Anfang an stieß der Pragmatismus auf eine Unterschätzung seiner Motive und Grundgedanken und vor allem bei deutschen Intellektuellen auf unverhohlene Ablehnung, gepaart mit arroganter Überheblichkeit. Ohne hinreichende Kenntnis seiner Theorie sah und sieht man in ihm den typischen Ausdruck der amerikanischen Zivilisation des Kommerzes, eine reine Krämer- und Nützlichkeitsphilosophie.[32] Ein Durchbruch bei der Rezeption des Pragmatismus in Deutschland geschah allerdings Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts. Von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas wurde die langsame Auflösung der tradierten Missverständnisse eingeleitet.[33] Und seit einigen Jahren erfährt er sogar eine bis vor Kurzem kaum vorstellbare positive Rezeption. Dennoch ist er bis heute die in Deutschland am wenigsten bekannte der großen Strömungen der Gegenwartsphilosophie.[34]

Mit Robert Brandom lässt sich sagen, dass der Ausdruck philosophischer Pragmatismus in einem umfassenden Sinne eine Bewegung bezeichnet, der es um den Vorrang der Praxis vor der Theorie geht. Seine zentrale Grundidee ist die Umkehrung des traditionellen Verhältnisses beider: Gegen den klassischen Vorrang des *bios theoretikos* wird das Handeln, der *bios praktikos*, über das Denken gestellt.[35] Für alle Pragmatisten kommt der Praxis das erkenntnistheoretische Primat gegenüber der Theorie zu. Zugleich gibt es in ihrer Variante der Vermittlung zwischen Theorie und Praxis keinen Graben zwischen beiden. Vielmehr stehen Theorie und Praxis in einem Kontinuum. Erkenntnis und Wissen gelten nicht als Selbstzweck, sondern als interessengeleitete menschliche Aktivitäten wie andere auch. Wir leben nicht, um zu denken, wie es der Intellektualismus proklamiert, sondern wir denken, um zu leben. Denken ist ein Moment des Handelns.[36]

---

31 Vgl. dazu Joas (1992b), 120.

32 Vgl. Oehler (2000a), 1f. Zu den geläufigen Vorurteilen über den Pragmatismus, siehe etwa Pape (2002), 14ff. Zur Wirkungsgeschichte des Pragmatismus in Deutschland als eine Geschichte der Missverständnisse und Verzerrungen siehe insbes. Joas (1992b), 114-145.

33 Vgl. Joas (1992b), 137ff. Dort bemerkt Hans Joas allerdings zurecht, dass die deutsche Rezeption des Pragmatismus lange selektiv blieb: Nur Peirce und Mead standen zunächst im Mittelpunkt.

34 Vgl. Joas (1992b), 8, 114f; Raters/Willaschek (2002), 9; Pape (2002), 15; Pape (2010), 6.

35 Vgl. Brandom (2000b), 29; auch Putnam (1995), 61. Den Terminus Pragmatismus hat Peirce, der „Vater" des Pragmatismus, von der Unterscheidung zwischen praktisch und pragmatisch in der *Kritik der reinen Vernunft*, entlehnt. Er soll eine experimentelle, auf menschliche Zwecke und auf künftige Bewährung bezogene Denkweise bezeichnen. Kants Primat der praktischen Vernunft wird dadurch zum Primat der (Forschungs-) Praxis; vgl. Peirce (1970), 391. Die erste öffentliche Verwendung der Bezeichnung Pragmatismus geschah durch den „Popularisator" des Pragmatismus William James im Jahre 1898. Zum Ursprung des Pragmatismus als Gemeinschaftswerk von Peirce und James siehe Pape (2002), 31-158. Zur (weiteren) Geschichte der Bewegung des Pragmatismus siehe u.a. West (1989).

36 Vgl. dazu Diaz-Bone/Schubert (1996), 78; Gimmler (2000), 273ff; Pape (2002), 13. Die Kernthese des Vorranges der Praxis über die Theorie teilt die pragmatistische Vermitt-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die pragmatistische Umkehrung des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis rechtfertigt sich durch die Grundthese von der Unselbstständigkeit der theoretischen Vernunft. Alle Pragmatisten kritisieren die traditionelle Idee eines objektiven, externen Beobachtungsstandpunkts als illusionär, denn jede Theorie stehe im Dienste einer Praxis und habe an ihr den Maßstab der Wahrheit.[37] Aus der Aufklärung über die intellektualistische Illusion eines interessenlosen Denkens, das über allen Niederungen der Praxis schwebt, folgern sie, dass die Idee einer Gottesperspektive aufgeben werden muss und der Standpunkt des Handelnden einzunehmen ist. Für den Pragmatismus als Philosophie des *pragmas* ist der Handlungsbezug wesentlich. Insbesondere wird Bedeutung an die (Sprach-)Praxis gekoppelt. Ideen werden als Handlungsregeln, nicht als Abbilder der Welt betrachtet.[38] Mit Hilary Putnam lässt sich sagen, dass dieser Vorrang der Akteursperspektive den Kern des Pragmatismus darstellt.[39]

Die pragmatistische Umstellung von der fundierenden Rolle des Bewusstseins auf die fundierende Rolle des Handelns versteht sich als konstruktive Alternative zum cartesianischen Denkrahmen der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie und dessen Dualismus von Subjekt und Objekt. Ihr systematischer Ausgangspunkt ist die Infragestellung von Descartes' radikalem Skeptizismus als Folge der Loslösung des Denkens von der Praxis, ohne deshalb irrationalistisch zu werden. Unisono kritisieren alle Pragmatisten von Peirce bis Rorty das Prinzip des radikalen methodischen Zweifels und das damit verbundene Programm, aus der Selbstgewissheit des denkenden Ich das feste Fundament der Erkenntnis zu gewinnen. Demgegenüber plädieren sie für den realen Zweifel, das heißt für die Verankerung des Erkennens in realen Problemsituationen. Handeln und Erkenntnis werden verknüpft: Erkenntnis ist nicht Abbildung der Wirklichkeit, sondern ein Instrument zum erfolgreichen praktischen Umgang mit ihr. Damit eröffnet sich ein konstruktiver Ausweg „quer" zu den Dualismen des cartesianischen Denkrahmens.[40]

---

lung von Theorie und Praxis mit derjenigen des Marxismus. Aber anders als Marx beziehen sich die klassischen Pragmatisten nicht auf die Arbeit des (Gattungs-)Subjekts Mensch, sondern auf die Forschungspraxis als Paradigma des Handelns. Der Pragmatismus begann als Wissenschaftstheorie. Vor allem Peirce und Dewey bezogen sich primär auf das experimentelle Handeln der Forschergemeinschaft. Zur Einordnung des Pragmatismus als lang verkannte Variante des Junghegelianismus neben Existenzialismus und Marxismus siehe u.a. Habermas (2001c), 155; Rorty (1992a), 12; Apel (1975), 11f; auch Martens (1985), 225f.

37 Der *locus classicus* dazu ist James (1994b), 40f: „Rein objektive Wahrheit [...] ist nirgends zu finden. Der Schlangenschweif des Menschlichen haftet an jeglichem Ding." Zu Hilary Putnams inzwischen berühmter Kritik der Idee des Gottesgesichtspunktes siehe unten Kap. I.3.2.

38 Vgl. James (1994b), 28; Peirce (1967), 337. Vgl. dazu insbes. Thayer (1973); auch Pape (2002), 8ff, 351.

39 Vgl. Putnam (1987), 70, 83; vgl. dazu Raters/Willaschek (2002), 13.

40 Vgl. Peirce (1967), 184ff. Vgl. dazu Apel (1975), 121ff; Joas (1992b), 28f, 68; Bernstein (2010), x, 17ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit dem pragmatistischen Antiskeptizismus und der Verankerung des Bewusstseins im Kontext des Handelns gehen zwei zentrale Merkmale des Pragmatismus einher. Zum einen die Idee der Sozialität der Erkenntnis: Der Pragmatismus sieht den Menschen grundsätzlich als *gemeinsam* handelndes Wesen. Sein unhinterfragter Ausgangspunkt ist nicht mehr das einsam zweifelnde Ich, sondern die Gemeinschaft der Forscher. Als Folge seiner grundlegenden Idee einer kooperativen Wahrheitssuche zur Bewältigung realer Handlungsprobleme wird der Konsens der Problemlöser zum entscheidenden Kriterium bei der Beurteilung einer Theorie. Damit wird die Logik der Forschung intern mit der Idee demokratischer Öffentlichkeit verknüpft.[41] Richard Rorty ist zuzustimmen, dass der entscheidende Unterschied zwischen dem Pragmatismus und Nietzsche darin liegt, dass Ersterer durchgängig den gemeinschaftlichen Charakter der Praxis des Erkennens betont.[42]

Zum anderen ist der Pragmatismus ein Denken des Fallibilismus, nach dem alles Wissen vorläufig und fehlbar ist. Der cartesianische Dualismus absolut/relativ wird durch das pragmatische Handlungsschema und seinem Wechselspiel von Für-wahr-Halten (belief), konkretem Zweifel (doubt) und neu gewonnenem Für-wahr-Halten unterlaufen.[43] Durch die Analyse der Praxis, wie wir Wahrheitsansprüche realiter erheben, eröffnet sich der stabilisierende Handlungsraum des Alltäglichen, in dem unser Wissen eingebettet bleibt. Dadurch gelingt die komplexe Grundidee eines *Fallibilismus ohne Relativismus*, das heißt die Ablehnung des philosophischen Fundamentalismus, der in der Form des Rationalismus oder des Empirismus behauptet, dass Erkenntnis eine sichere Grundlage habe, bei gleichzeitigem Vermeiden eines universellen Relativismus.[44] Dies gilt im Pragmatismus auch für die Moral. Die klassische Dichotomie von Fakten und Werten wird durch die pragmatistische Einsicht in die wechselseitige Durchdringung von Tatsachen, Werten und Theorien eingeebnet.[45] Die Anwendung der pragmatischen experimentellen Methode findet nicht nur in der Erkenntnistheorie, sondern auch in der Moral statt. Fakten *und* Werte werden beide als Instrumente der Kontrolle und Erweiterung der Qualität der Erfahrung betrachtet. Auf diesem Weg soll das drängende Problem der Vereinbarung des wissenschaftlichen Denkens mit der Moral gelöst werden. Man kann den Pragmatismus insgesamt sogar aus diesem Motiv einer Versöhnung beider Bereiche heraus verstehen.[46] Er verabschiedet dabei allerdings die Suche nach begründbaren ethischen Prinzipien, die sich verallgemeinern lassen und von denen aus man die Welt stabilisieren kann.[47]

41 Vgl. Peirce (1967), 220. Vgl. dazu Joas (1992b), 28f, 75ff, 85; Brunkhorst (2001), 155.

42 Vgl. Rorty (1984), 3.

43 Vgl. insbes. Peirce (1967), 184f. Vgl. dazu Joas (1992b), 74.

44 Nach Hilary Putnam ist dies vielleicht *die* grundlegende Einsicht des amerikanischen Pragmatismus; vgl. (Putnam (1995), 31. Vgl. dazu Nagl (1998), 10-13;

45 Vgl. etwa COP, 163f; Putnam (1995), 16f.

46 Vgl. Thayer (1973), insbes. 215ff. Es wird sich zeigen, dass dieses Motiv auch für Rorty zentral ist. Siehe dazu unten Kap. IV.4.3.

47 Vgl. Schönherr-Mann (1997), 2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zum gemeinsamen Kern aller Varianten des Pragmatismus gehört auch die doppelte Leistung der pragmatischen Methode: Die *negative* besteht in der pragmatistischen Sinnkritik (a), die *positive* in einer Rechtfertigung unseres Hoffens (b).[48]
(a) Die pragmatische Methode, Ideen und Theorien anhand deren Konsequenzen für die Praxis zu beurteilen, dient zunächst dazu, die endlosen philosophischen Streitigkeiten der traditionellen Philosophie, die noch im cartesianischen Denkrahmen operiert, zu verabschieden. Um die Klarheit unserer Gedanken zu fördern, werden die praktischen Konsequenzen entgegengesetzter Urteile untersucht. Die zentrale sinnkritische Frage hierbei lautet: Welchen praktischen Unterschied würde es machen, wenn dieses oder jenes Urteil wahr wäre? Und die pragmatistische Antwort heißt: Wo es keinen praktischen Unterschied gibt, da gibt es auch keinen Bedeutungsunterschied.[49] Aus der Einsicht, dass die Bedeutung von Theorien nicht direkt mit der Wirklichkeit verglichen werden kann, richtet sich der Fokus auf die zukünftige Bewährung von Theorien in der Praxis. Und die Bedeutung von Begriffen wird durch die intersubjektiv nachprüfbaren, praktischen Konsequenzen ihrer (experimentellen) Anwendung ermittelt. Pragmatisten wenden den Blick weg von den Ursprüngen und hin zu den praktischen Folgen von Theorien.

Diese scheinbar unphilosophische Konzentration auf Folgen ist zum einen die *reflektierte* Antwort des Pragmatismus als kritische Wissenschaftstheorie auf die ungelösten Probleme der Philosophie. Sein Ziel ist es, die großen Gegensätze des Denkens aus der Praxis des menschlichen Handelns heraus verständlich zu machen und durch den Primat der Praxis aufheben. Dabei war die pragmatische Methode für James und Dewey allerdings kein Angriff auf die Philosophie als solche, sondern ein Mittel, um diese praktischer und effektiver werden zu lassen.[50]

In seiner Betonung der Konsequenzen gegenüber den Ursprüngen von Theorien liegt zum anderen die gegen den philosophischen Fundamentalismus gerichtete Seite des Pragmatismus. Die traditionelle Rolle der Philosophie als Ersatz für die Religion mit Blick auf ewige Wahrheiten lehnten die Pragmatisten vor allem aus *politischen* Motiven heraus ab. Aus der traumatischen Erfahrung des US-Bürgerkrieges, in dem sich nach deren Ansicht gezeigt hatte, zu was der Glaube in die Wahrheit von Ideen führt, zogen sie den Schluss, dass Ideen niemals mehr Ideologien werden sollten. Sie sollten vielmehr auf eine menschliche Ebene geholt werden, um die mit fundamentalistischen Letztbegründungsansprüchen verbundene Gewalt zu vermeiden.[51]
(b) Die Stärke des Pragmatismus liegt nach einhelligem Urteil – wie bei Nietzsche – in der Destruktion der Metaphysik. Aber auf das negative Geschäft der pragmatistischen Sinnkritik metaphysischer "Worthülsen" folgt als seine zweite Seite: die Erkundung dessen, worauf wir hoffen dürfen. Der Pragmatismus ist eine Philosophie des Meliorismus und des innerweltlichen Engagements, das auf dem Vertrauen

48 Vgl. dazu auch Nagl (2000), 216f.

49 Vgl. James (1994b), 27ff. Vgl. dazu auch WF, 220; Rorty in Rorty/Engel (2007), 34.

50 Vgl. Pape (2002), 8ff, 46; Menand (2001), 374.

51 Vgl. dazu insbes. Menand (2001), xff, 439ff. Mehr zu den zentralen politischen Motiven der klassischen Pragmatisten siehe unten Kap. VII.4.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in die Zukunft basiert. Mit seiner Suche nach Lösungen statt nach Erlösung stellt er eine Erzählung der Hoffnung dar; eine Hoffnung auf eine gemeinsame bessere Zukunft.[52]

Bei allen Pragmatisten wird die Akzentuierung auf das gemeinsame experimentelle Handeln und die damit verbundene Ausrichtung auf die Zukunft mit der Idee der Demokratie verknüpft. Oberster politischer Wert ist die Demokratie als Gemeinschaft von Problemlösern; ein kollektives Experiment, das in Gang gehalten werden soll.[53] Der Pragmatismus stellt daher die demokratische Alternative zu Nietzsche dar. Seine Konsequenz aus der Kritik der traditionellen Metaphysik ist für ihn nicht der Wille zur Macht des einsamen, heroischen Subjekts, sondern die Idee einer *gemeinsamen* Fahrt aufs offene Meer. Aus der Einsicht in die Kontingenz folgt für ihn kein tragischer Nihilismus, sondern die Besinnung auf die Zukunft als endloses Pioniergebiet für das kreative und kooperative Handeln.[54]

3. Postmoderner Pragmatismus? – die zwei Wege der neopragmatistischen Renaissance

Das eben skizzierte Doppelgesicht des Pragmatismus hat maßgeblich dazu beigetragen, dass seit etwa dreißig Jahren im angelsächsischen Raum eine Rückbesinnung auf die Motive der klassischen Pragmatisten stattfindet. Die wichtigste Voraussetzung hierfür war die Binnenkrise der sprachanalytischen Philosophie. Mit der Ermattung ihres Projekts kam es zu einer Renaissance des bis dato als „prelinguistic“[55] belächelten Pragmatismus.[56] Diese wurde begünstigt durch die gleichzeitigen Krisen des orthodoxen Marxismus und der Postmoderne.[57]

Fast unbemerkt von der hiesigen Philosophie hat der Pragmatismus unter diesen Voraussetzungen im postanalytischen Diskurs als demokratietheoretisch gehaltvolle Alternative inzwischen an seine alte Weltgeltung anknüpfen können. Es gibt zwar auch heute wieder keine klar umgrenzbare neue Schule des Pragmatismus, aber sehr viele der bedeutendsten Vertreter der amerikanischen Gegenwartsphilosophie stellen sich ausdrücklich in die pragmatistische Tradition oder werden von anderen in diese gestellt.[58] Die ganze Geschichte des amerikanischen Denkens im 20. Jahrhun-

52 Vgl. James (1994b), 74f, 142ff.

53 Vgl. Menand (2001), 441f. Vgl. u.a. schon James (1994b), 51.

54 Vgl. Allen (2000a), 198; Habermas (2001c), 157f.

55 Rorty (1990c), 1.

56 Vgl. dazu u.a. Oehler (2000a), 4; Nagl (1998), 17; Nagl (1999), 1056; Goodman (1995), 1; Schubert/Spree (2001) 10f.

57 Vgl. Sandbothe (2001), 49; Nagl (1998), 8ff, 145; Nagl (1999), 1045f; Oehler (2000a), 7.

58 Vgl. Sandbothe (2000b), 7; Mounce (1997), 176; Joas (1992b), 7f. Für Literatur zur Renaissance des Pragmatismus siehe vor allem Bernstein (1992b); Goodman (Hg.) (1995); Dickstein (Hg.) (1998); Sandbothe (Hg.) (2000). Rorty verkündete bereits 1961 in seiner ersten Veröffentlichung: „Pragmatism is getting respectable again.“(Rorty (1961a), 97).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dert wird sogar inzwischen im Lichte dieser Renaissance des Pragmatismus neu geschrieben. Man spricht von einer pragmatischen Wende des *linguistic turns*.[59]

Hilary Putnam und Richard Rorty sind die führenden Wegbereiter dieser Wende. Die Veröffentlichung von *Der Spiegel der Natur* im Jahre 1979 gilt als ein Meilenstein des neopragmatistischen Diskurses.[60] Aber auch die langjährige Debatte zwischen Putnam und Rorty um eine pragmatistische „Erneuerung der Philosophie"[61] steht in dessen Zentrum.[62] Dabei ist der entscheidende Schnitt zwischen den klassischen Pragmatisten und allen Neopragmatisten darin zu sehen, dass Letztere die sprachphilosophische Wende kritisch verinnerlicht haben. Sie nehmen die Motive und Grundideen des klassischen Pragmatismus wieder auf, aber unter den Bedingungen des *linguistic turn*. Der Neopragmatismus hat den Schritt von der (experimentellen) Erfahrung zur Sprache als relevanter Bezugspraxis vollzogen, gepaart mit einem Misstrauen gegenüber dem Ideal der wissenschaftlichen Methode.[63]

Selbst im deutschsprachigen Raum ist – wie oben bereits erwähnt – inzwischen das Interesse am (Neo-)Pragmatismus erwacht. Es gibt deutliche Anzeichen für den Beginn eines erstmals transatlantischen pragmatistischen Denkens. Mit Verzögerung hat eine starke Rezeption der klassischen Pragmatisten eingesetzt und es findet

---

Damals war diese Diagnose noch *wishfull thinking*, aber nicht zuletzt durch ihn selbst ist sie heute wahr geworden; vgl. Tartaglia (2007), 12f.

59 Vgl. Bernstein (2010); Eggington/Sandbothe (Hg.) (2004). Rorty selbst hatte im Jahr 1967 den von Gustav Bergmann stammenden Begriff des *linguistic turn* durch einen von ihm herausgegebenen gleichlautenden Sammelband bekannt gemacht. Schon damals deutete er allerdings bereits Skepsis an der Bedeutung des *linguistic turn* an; vgl. LT, 1f, 33-39. Vgl. dazu u.a. Sandbothe (2000a), 97-104; Reese-Schäfer (1991), 14-17. Später hat Rorty dann eine pragmatistisch perspektivierte Geschichte der sprachanalytischen Philosophie als immanente Dialektik der Selbstaufhebung und zugleich Pragmatisierung vertreten; vgl. SN, 17ff; COP, xxi. Mehr dazu siehe unten Kap. I.1.1..

60 Rortys erstes Hauptwerk kann als erster größerer Versuch einer kritischen philosophiehistorischen Selbstreflexion der analytischen Philosophie angesehen werden; vgl. West (1999), 199. Darin bekennt sich Rorty noch nicht explizit zum Pragmatismus. Die dort formulierte radikale Kritik der sprachanalytischen Philosophie wird aber unter anderem unter Bezug auf John Deweys Denken betrieben. Bis heute nimmt Rorty im neopragmatistischen Diskurs eine ambivalente Stellung ein. Die Debatte darüber dauert an, ob er wirklich eine sprachphilosophische Erneuerung des klassischen Pragmatismus durchgeführt habe oder mit seiner Version des Neopragmatismus nicht vielmehr dessen zentralen Errungenschaften und Einsichten missachte. – Aber selbst ein scharfer Kritiker von Rortys Dewey-Interpretation wie Joseph Margolis gesteht zu, dass Rorty vielleicht den entscheidenden Anteil an der Renaissance des Pragmatismus hatte; vgl. Margolis (2000), 293f. Vgl. dazu Gross (2008), 336; Voparil (2010), 1.

61 Putnam (1997).

62 Vgl. dazu Sandbothe (2000b), 7; Raters/Willaschek (2002), 9.

63 Vgl. etwa HSE, 13; 26ff; PSH, 95f. Vgl. dazu u.a. Menand (2001), xxxi; Gimmler (2000), 270.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein reger Austausch unter Neopragmatisten auf beiden Seiten des Atlantiks statt.[64] Nach Jürgen Habermas ist der Pragmatismus auch in Deutschland als transatlantische Brücke inzwischen vom Schimpfwort zur Auszeichnung avanciert.[65] Richard Rorty spielt dabei eine zentrale Rolle. Er ist der zurzeit prominenteste Neopragmatist im deutschen Sprachraum. Zugleich hat er mit seinem späteren Werk maßgeblich dazu beigetragen, dass der Diskurs nicht nur auf Fragen der Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie begrenzt bleibt. Der Pragmatismus wird auch langsam immer mehr in der politischen Philosophie diskutiert.[66]

Während aber der Diskurs über den Pragmatismus im deutschsprachigen Raum in der Regel immer noch um die Frage kreist, ob der Pragmatismus wirklich akzeptabel sei, finden im angelsächsischen Raum schon seit Jahren heftige Debatten statt über die Frage: Welcher Version des Pragmatismus soll man den Vorzug geben?[67] Denn der Pragmatismus war und ist keine einheitliche Schule, sondern eine pluralistische Bewegung. Es gibt nicht den einen, sondern viele (Neo-)Pragmatismen.[68] Schon innerhalb der klassischen Pragmatisten fand zwischen Peirce auf der einen und James und Dewey auf der anderen Seite eine Auseinandersetzung über die Reichweite der pragmatischen Methode statt. Insbesondere ging es um die Frage, ob man von einer pragmatischen Theorie der Bedeutung zu einer pragmatischen Theorie der Wahrheit übergehen soll. Peirce will die pragmatische Methode im Sinne einer wissenschaftslogischen Maxime begrenzen und rekonstruiert mit ihr die traditionelle Suche nach Wahrheit und Objektivität. James und auch Dewey verallgemeinern sie hingegen zu einer Philosophie des Pragmatismus beziehungsweise des Instrumentalismus. Diese Verallgemeinerung beinhaltet jedoch die Tendenz, die Frage nach objektiver Wahrheit nicht pragmatistisch zu rekonstruieren, sondern zu verabschieden.[69]

Die Debatte innerhalb des Neopragmatismus wiederholt diese (freundschaftlich geführte) Auseinandersetzung zwischen den klassischen Pragmatisten über die Frage einer Anwendung der pragmatischen Maxime über die Bedeutungstheorie hinaus. Man kann dabei zwischen reformerischen und revolutionären Neopragmatismus unterscheiden.[70] Zu der reformerischen Richtung, die eher von Peirce ausgeht,

64 Vgl. Breuer/Leusch/Mersch (1996), 10; Nagl (1999), 1045; Oehler (2000a), 1; Schubert/Spree (2001), 11.

65 Vgl. Habermas (2001c), 23, 155f, 168.

66 Vgl. Schubert/Spree (2001), 22f; Schäfer/Tietz/Zill (2001), 10f; Nagl (1998), 19.

67 Vgl. Rescher (2000), 56. Vgl. dazu Oehler (2000a), 1.

68 Vgl. dazu u.a. Joas (1992b), 73; Nagl (1998), 13; Goodman (1995), 3, 15; Diaz-Bone/Schubert (1996), 67f. Arthur Lovejoy unterschied schon 1908 in kritischer Absicht 13 Arten des Pragmatismus; vgl. Lovejoy (1908).

69 Vgl. insbes. Mounce (1997), 36-52; auch Apel (1975), 289; Oehler (1993), 135f; Oehler (1995), 12f; Bernstein (2003), 58.

70 Zur Unterscheidung zwischen einem (nach Haack guten) reformistischen Pragmatismus und einem (schlechten) revolutionären Neopragmatismus vgl. insbes. Haack (1996), 643f; Haack (2004), 3ff. Der ebenfalls an Peirce orientierte Neopragmatist Nicolas Re-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zählen vor allem Hilary Putnam, Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas. Die revolutionäre Richtung geht eher von James und Dewey aus. Ihr Hauptvertreter ist Rorty. In dem Familienstreit zwischen diesen beiden Hauptsträngen des Neopragmatismus geht es im Kern um die Alternative „pragmatistische Rekonstruktion oder Transformation der Philosophie“: Soll man noch Festhalten an Ideen wie objektive Realität, universelle Wahrheit und dem Ideal einer spezifischen philosophischen Methode zur Entdeckung dieser Ideen? Soll der Pragmatismus eine Rekonstruktion oder Dekonstruktion der traditionellen Philosophie als Erkenntnistheorie anstreben?

Die Position Rortys zu diesen Fragen ist die eines minimalistischen Sprachpragmatismus ohne regulative Ideen. Seine Version des Neopragmatismus versteht sich als radikaler Antirepräsentationalismus, der die traditionelle Erkenntnistheorie und Metaphysik nicht rekonstruieren, sondern verabschieden will. Aus der Sicht vieler seiner reformistischen Gegenspieler stellt er daher eine unverantwortliche, weil nur dekonstruktive, postmoderne Deformation des Pragmatismus dar.[71] Dabei wird jedoch übersehen, dass Rortys Neopragmatismus auch eine konstruktive Seite hat. Für ihn sind die Reformer bei der pragmatischen Wende auf halben Weg stehen geblieben. Das Ziel sollte die Erreichung einer wahrhaft demokratischen Kultur des Gesprächs sein, in der sich die pragmatische Methode voll durchgesetzt hat. Deshalb strebt sein radikaler Neopragmatismus auch keine Rekonstruktion der repräsentationalistischen Sprachpraxis an, sondern deren Veränderung. Er formuliert den Vorschlag einer antirepräsentationalistischen Transformation der Philosophie und des Common Sense. Pragmatistisches Philosophieren ist für Rorty eine – ethisch motivierte – transformative Tätigkeit; der Versuch einer Änderung des menschlichen Selbstbildes. Er vertritt einen *transformativen* Pragmatismus.[72]

Rortys transformativer Neopragmatismus wird gern als postmodern etikettiert. Er selbst hat dieses Etikett in einem zentralen Text zur Kennzeichnung seiner Version des Liberalismus benutzt. Aber bei der (einmaligen) Bezeichnung seiner politischen Position als „bürgerlichen Liberalismus postmoderner Prägung“[73] ist wieder einmal die ihm eigene Lust an der Provokation im Spiel gewesen. Inzwischen hat Rorty die leichtfertige Verwendung dieser Bezeichnung selbst bedauert.[74] Zwar

---

scher unterscheidet einen universalistischen rechten Pragmatismus von einem relativistischen linken Pragmatismus; vgl. Rescher (2000), 64ff.

71 Vgl. etwa Rescher (2000), ixff, 44, 58, 69. Für seine Kritiker stellt Rortys radikaler Neopragmatismus denn auch keine Renaissance des klassischen Pragmatismus dar, sondern eine eigennützige Umfunktionierung beziehungsweise Begriffsbeuterei; vgl. insbes. Margolis (2000), 292ff. Der bereits erwähnte Kritiker Joseph Margolis spricht deshalb von einer „Neuerfindung des Pragmatismus“(Margolis (2004)). – Auch wenn es gute Gründe für diese Kritik gibt (siehe auch Joas/Knöbl (2004), 694f; Joas (1992b), 305), wird vor allem die Rekonstruktion von Rortys Instrumentalismus in der Nachfolge von John Dewey in Kap. II.1 zeigen, dass sie überzogen ist.

72 Vgl. insbes. HSE, 67. Vgl. dazu Sandbothe (2000a), 108f, 122-126.

73 Rorty (1995), 141.

74 Vgl. Rorty (1987b), 578; EHO, 1. Rortys Position lautet inzwischen, dass der Pragmatismus alle Vorteile der Postmodernen biete, während er deren selbstwidersprüchliche Ent-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stimmt er weiterhin mit der Kritik postmoderner Denker am Rationalismus überein. Es überwiegt jedoch inzwischen sein Unbehagen an der politischen Hoffnungslosigkeit, die er mit deren antiutopischen Positionen verbunden sieht.[75]

Im Folgenden wird aber nicht nur wegen dieser nachträglichen Distanzierung vom Etikett „postmodern" auf dessen Verwendung bewusst verzichtet. Rortys Neopragmatismus hat zwar Berührungspunkte mit der sogenannten Postmoderne, liegt aber in zentralen Motiven quer zur Unterscheidung Moderne/Postmoderne. Versteht man diese beiden Begriffe nicht als Epochenbegriffe, sondern als Bezeichnungen von entgegengesetzten Programmen, dann stehen die postmodernen Kritiker für die Diagnose eines blutigen Scheiterns des Fortschritts- und Emanzipationsgedankens des Aufklärungsrationalismus. Sie ziehen daraus den Schluss, dass die dahinter stehende Idee der Autonomie des Subjekts aufgegeben werden muss. Die Philosophen der Moderne halten hingegen am Programm der Aufklärung als Verwirklichung des Autonomiepostulates fest. Ihr Programm bleibt das einer Entkontingentisierung des Daseins.[76]

Rorty kann nun als Vermittler beider Programme betrachtet werden. Er ist Theoretiker der Kontingenz und radikaler Aufklärer zugleich. Dabei unterscheidet er allerdings strikt zwischen dem *politischen* Projekt des Aufklärungsegalitarismus und dem *philosophischen* Projekt des Aufklärungsrationalismus. Sein Ziel besteht darin, Ersteres zu bewahren, Letzteres hingegen zu verabschieden. Die Verabschiedung der Überzeugung, dass rationale Begründung notwendig und zugleich möglich ist, ist für ihn das Ergebnis einer radikalen Selbstaufhebung der Aufklärung.[77] Sein zentrales, pragmatisches Argument für sie lautet, dass das Vokabular des Aufklärungsrationalismus inzwischen zum Hindernis für die Kultur des Liberalismus geworden sei. Rationalismus und begründungstheoretischer Fundamentalismus seien einst durchaus sinnvoll zur Durchsetzung des Liberalismus in einer noch religiös geprägten Welt gewesen. Aufgrund des offensichtlichen Scheiterns des Begründungsprojekts und wegen seiner autoritären Effekte hätten sie heute jedoch ihren politischen Nutzen eingebüßt.[78]

---

larvungsrhetorik vermeidet; vgl. WF, 302ff. Bereits aus dem Jahre 1982 – also mitten in der „Postmoderne-Debatte" – stammt seine Einschätzung der Überlegenheit des Pragmatismus: „James and Dewey were not only waiting at the end of the dialectic road which analytic philosophy travelled, but are waiting at the end of the road which, for example, Foucault and Deleuze are currently traveling."(COP, xviii). Auch wenn Rorty für den Ausdruck Postmoderne inzwischen nicht mehr viel übrig hat (vgl. WF, 302; Rorty (2000 6d), 95), hat er sich inzwischen damit abgefunden, dass er *nolens volens* weiterhin entsprechend klassifiziert werde; vgl. PZ, 138; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 214.

75 Vgl. Rorty (1997b), ZB3. Zur unterschiedlichen Haltung zum Utopiebegriff als wichtigen Abgrenzungstopos zum Denken von Lyotard und Foucault siehe unten Kap. VI.3.2.

76 Vgl. Horster (1993b), 256ff.

77 Vgl. u.a. Rorty (1996b), 134; Rorty (1997b), ZB3; WF, 252f. Vgl. dazu Horster (1993b), 265ff.

78 Vgl. KIS, 84f, 96f, 141f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Pointe dieser Position liegt nun darin, dass zwar das philosophische Begründungsprojekt der Aufklärung verabschiedet werden soll, nicht aber deren politisches Projekt. Aus Rortys Sicht können die bewahrenswerten liberalen Werte und Institutionen der politischen Aufklärung inzwischen von deren rationalistischer Begründung abgetrennt werden, da sie inzwischen auf eigenen Beinen stehen. Und unter der Bedingung dieser Abtrennung ist für ihn ein Festhalten an den Hoffnungen der politischen Aufklärung legitim: „Es ist nichts auszusetzen an den Hoffnungen der Aufklärung, jenen Hoffnungen, die zur Entstehung der westlichen Demokratien geführt haben. Der Wert der Aufklärungsideale liegt [...] in dem Wert mancher Institutionen und Praktiken, die sie geschaffen haben.“[79] Rorty versucht denn auch, private Ironie als Kontingenzbewusstsein mit dem öffentlichen Streben nach Konsens zu vereinbaren. Ein zentrales Merkmal seines transformativen Neopragmatismus ist die ungewöhnliche Verbindung von Dekonstruktion *und* (kontextualistischen) Konsens.[80]

Dabei führt die Rorty'sche Ironie allerdings zu einer kontextualistischen „Schwächung“ der modernen Ideale des Subjekts, des Konsens, der Solidarität und der Utopie. Auf diese Weise sollen diese Ideale aber gleichzeitig bewahrt werden. Rorty vertritt also nur insofern eine postmoderne Theorie des Politischen, als er die starken Wahrheitsansprüche des Aufklärungsrationalismus aufgibt.[81] Seine Verabschiedung des philosophischen Fundamentalismus und die Hinwendung zu kontextualistischen Begründungsweisen entsprechen dabei Gianni Vattimos hermeneutischen Übergang von starken Strukturen der Einheit zu schwachen Strukturen der Vielheit und damit zum *schwachen Denken*. Vattimos Begriff des schwachen Denkens steckt natürlich voller Ironie. So begreift es seine Schwäche gerade als Stärke. Denn im Gegensatz zum vermeintlich „starken“ Denken, das nichts von seiner Schwäche weiß und sich daher notwendigerweise in Paradoxien verstrickt, hat es die Unmöglichkeit der Letztbegründung erkannt.[82] Rorty selbst stellt den Bezug zu Vattimos Hermeneutik her: „My essays should be read as examples of what a group of contemporary Italian philosophers have called, weak thought'.“[83]Auch seine ori-

79 SO, 33; vgl. PZ, 97; Rorty (1997b), ZB3. Vgl. dazu Brunkhorst (1997b), 107ff; Früchtl (2001), 267.

80 Für Rorty ergänzen sich daher auch Derrida und Habermas; vgl. PZ, 26. Diese These hat er nicht nur selbst verkörpert. Auch sein Denken versucht, die Anliegen beider Denker zu kombinieren.

81 Vgl. Schönherr-Mann (1996), 18; Breuer/Leusch/Mersch (1996), 23

82 Vgl. Vattimo (2000), 79ff; Vattimo (2002), 14, 104. Auch im „schwachen Denken“ Vattimos, das die Moderne verwinden und nicht überwinden will, kann die Philosophie nicht mehr den Anspruch erheben, Letztbegründung durch absolute Wahrheit zu erlangen und auf diesen Weg Souveränität gegenüber der Praxis zu erlangen; vgl. Vattimo (2000), 95; Vattimo (2003), 44; 109-126. Selbstironisch spielt Vattimos Begriff des *pensiero debole* im italienischen Original auch auf die Doppelbedeutung von „debole“ als debil an.

83 EHO, 6; vgl. auch Rorty (2001d), 1414. Zur „Allianz“ von Rortys Pragmatismus und Vattimos Hermeneutik trotz signifikanter Unterschiede siehe insbes. Rorty/Vattimo (2006).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ginelle Kombination von Dekonstruktion und kontextuellen Konsens reklamiert für sich das Moment der Stärke des schwachen Denkens.

4. Die Hauptthesen dieser Studie

Diese Studie reiht sich ein in die inzwischen langsam anwachsende Zahl der Versuche, die Rorty-Diskussion aus der falschen Alternative von unkritischem Lob und abgrundtiefer Verdammnis herauszuführen. Denn bei all seiner Bekanntheit ist Rorty ein kritischer Außenseiter des philosophischen Hauptstroms geblieben. Sein Denken wirkte bisher nicht Schule bildend. Man kann sogar von einer Isolierung im akademischen Raum sprechen.[84] Bis auf wenige jüngere Ausnahmen überwiegt denn auch die – zum Teil aggressive – Ablehnung in der Literatur.[85] Dies gilt besonders im deutschsprachigen Raum. Auch wenn der (Neo-)Pragmatismus hier keine generelle Rehabilitation mehr braucht, wird gerade Rortys radikale Version immer noch unterschätzt. Der weitere Abbau von Rezeptionsbarrieren ist immer noch nötig, um sein ernstes Anliegen zu Wort kommen zu lassen. Dies gilt besonders für seinen Beitrag zur politischen Philosophie.[86] Die Kombination der Reizwörter „Pragmatismus" und „Postmoderne" führt immer noch regelmäßig zu fruchtlosen „hyperkritischen Interpretationen"[87], die noch dazu blind auf Rortys ironisch-provokativen Stil hereinfallen. Dadurch wird ein offenes Gespräch über die mögliche Produktivität seiner Neubeschreibung des Liberalismus verstellt.[88]

Die bisher erschienenen, fundierten Interpretationen von Rortys Neopragmatismus lassen sich wie folgt auf den Punkt bringen: Der von ihm versuchte Spagat zwischen Foucault und Habermas, zwischen Dekonstruktion und Konsens, geht auf Kosten der inneren Konsistenz.[89] Die Kritik lautet dabei entweder, dass Rorty nicht ironisch genug sei, weil er in der Politik noch an der Idee des Konsenses festhält;[90] oder aber, er sei zu ironisch. Damit untergrabe sein radikaler Neopragmatismus sowohl die Stellung der Naturwissenschaft als auch die der Ethik.

Auch in der begründungstheoretischen Schlüsselfrage nach dem Verhältnis von Ironie und Solidarität bleibt es für die Mehrzahl der Interpreten bei dem Wider-

84 Vgl. Schäfer/Tietz/Zill (2001), 12; Welsch (2000), 167ff; Reese-Schäfer (1997), 34; Hall (1994), 2. Nach eigener Aussage will Rorty allerdings selbst mit seinem Denken gerade keine neue philosophische Schule begründen; vgl. Rorty (2006d), 50, 56.

85 Vgl. Voparil (2010), 2; Rumana (2002), ix.

86 Vgl. Reese-Schäfer (1991), 9f; Schaal/Heidenreich (2006), 247.

87 Malachowski (2002), 4.

88 Vgl. dazu auch Noetzel (2001), 246f. Ein extremes Beispiel für eine hyperkritische Interpretation, die zugleich Rortys Ironie ignoriert, stellt Neumann (1992) dar.

89 Vgl. dazu Schäfer (2001), 192. Als Fazit konstatiert Schäfer dort: „Rorty ist ein Liberaler, der kein wirklicher Ironiker, und ein Ironiker, der kein wirklich Liberaler sein will."

90 Vgl. insbes. Auer, D. (2004). Auch Auers bisher systematischste Studie zu Rortys politischem Denken nimmt dessen konsenstheoretischen Ansatz nicht ernst genug. Siehe dazu auch unten Kap. XI.1.1.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spruch zwischen Ironie und Solidarität. Die Einschätzung lautet entweder, dass es Rorty nicht gelingt, von der privaten Ironie zur öffentlichen Solidarität zu gelangen.[91] Oder es wird versucht nachzuweisen, dass er selbstwidersprüchlich doch implizit ein essenzialistisches Menschenbild unterstellt, das erst die Forderung nach Solidarität begründen könnte.[92] Die diesen Interpretationen zugrunde liegende Frage nach der Möglichkeit einer Begründung der Solidarität durch die Ironie führt jedoch in die falsche Richtung. Rortys kontextualistische Bezugnahme auf die gegebene (diskursive) Praxis der liberalen Demokratie wird nicht ernst genommen.[93] Der pragmatistische Vorrang der Praxis vor der Theorie zeigt sich bei ihm als Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. Mit Bezug auf die liberale Schlüsselunterscheidung zwischen privater und öffentlicher Sphäre wird die Ironie als Kontingenzbewusstsein privatisiert und von der Forderung nach Solidarität in der Politik entkoppelt. Es kommt darauf an, die Rechtfertigung dieser Differenzkonzeption als Kern von Rortys praktischer Philosophie ernst zu nehmen und kritisch zu überprüfen.

Als Beitrag zur Fortführung des (kritischen) Gesprächs über Rortys Denken werden im Rahmen dieser Studie folgende fünf Thesen vertreten:
(1) Die heuristische Leitthese der hier durchgeführten Rekonstruktion von Rortys Neopragmatismus lautet im kritischen Anschluss an Nancy Fraser, dass es sich bei diesem um eine fragile Koexistenzkonzeption von privater Romantik und öffentlichem Pragmatismus handelt. Im Gegensatz zu Fraser wird aber die Ansicht vertreten, dass diese Koexistenzkonzeption zwar spannungsreich, aber letztlich doch tragfähig ist.[94] Für eine Rekonstruktion mit systematischem Anspruch ist es in jedem Fall entscheidend, Rortys Versuch der Verknüpfung seines romantischen mit seinem pragmatistischen Impuls als Ausgangspunkt zu nehmen. Denn bei den entscheidenden Spannungen in seinem theoretischen *und* praktischen Denken handelt es sich um Grenzkonflikte zwischen diesen beiden Impulsen. Und bei den wichtigsten Korrekturen, die der hier vertretenen Ansicht nach an diesen Stellen erforderlich, aber auch möglich sind, handelt sich um modifizierte Grenzziehungen zur Befriedung dieser Konflikte.
(2) Die begründungstheoretische Kernthese dieser Studie lautet, dass Rortys Neubeschreibung des Liberalismus den Versuch einer pragmatistischen Kombination von Antifundamentalismus *und* Kommunitarismus darstellt. Auf diese Weise konkretisiert sich die generelle Verbindung von Romantik und Pragmatismus in seinem

91 Vgl. Schaper (1994).

92 Vgl. Geras (1995).

93 So handelt es sich bei Noetzel (2001) um eine einseitig individualistische Lesart von Rortys politischem Denken, die dessen kommunitaristische Dimension ausblendet. Siehe dazu ebenfalls unten Kap. XI.1.1.

94 Für Nancy Fraser ist allein Rortys *praktisches* Denken von einem Kampf ohne eindeutiges Ergebnis geprägt, der zwischen seinem romantischen und seinem pragmatischen Impuls ausgetragen wird; vgl. Fraser (1994), 143-157. Siehe dazu unten die Kap. II.5.5 u. XII.1.2. Zu dem eingeschränkten Sinn, in dem hier der Begriff „Romantik" verwendet wird, siehe unten Kap. II.5.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

politischen Denken. Obwohl Rorty auf der inhaltlichen Ebene eindeutig ein liberaler politischer Denker ist, erweist er sich – gegen dessen Selbstverständnis! – begründungslogisch als Kommunitarist. In der Terminologie der Diskursethik handelt es sich bei seiner Neubeschreibung des Liberalismus um einen *ethischen* Liberalismus[95], der eine kommunitaristische Rechtfertigung der liberalen Werte als Mittelweg zwischen Absolutismus und Relativismus beinhaltet. Man muss Rorty daher auch als den Kommunitaristen kritisieren, der er in begründungstheoretischer Hinsicht ist, um zu den eigentlichen Schwachstellen seines (politischen) Denkens zu gelangen. Dies ist in der Sekundärliteratur, insbesondere im deutschsprachigen Raum, bisher nicht ausreichend gewürdigt worden.

(3) Die utopische Figur der liberalen Ironikerin verkörpert Rortys *indirekte* Antwort auf die normative Frage. Bei dieser „Antwort" handelt es sich um eine vielversprechende Alternative zum bisher gescheiterten Begründungsprojekt: Die radikalisierte Begründungsfrage wird durch eine kommunitaristische Identitätsethik mit liberalem Inhalt in eine Frage der praktischen Identität transformiert. Dabei wird die Ironie im Rahmen der Utopie einer lebenspraktischen Balance zwischen privater Ironie und öffentlicher Solidarität liberal eingehegt. Begründungstheoretisch entscheidend ist, dass diese Einhegung qua Privatisierung nur „schwach", soll heißen, allein kommunitaristisch mit Bezugnahme auf die liberale Praxis durchgeführt wird. Die liberale Ironikerin respektiert die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich und das Grausamkeitsverbot, weil sie als loyales Mitglied ihrer politischen Identifikationsgemeinschaft konzipiert ist. Mit dem typisch pragmatischen Bezug auf die positiv beurteilte, gelingende Lebenspraxis wird dabei von Rorty das Problem des sogenannten kommunitaristischen Fehlschlusses umgangen. Man kann sagen, dass seine pragmatisch-kommunitaristische „Antwort" auf die normative Frage in der Utopie einer praktischen „Gründung" statt einer theoretischen Begründung der Solidarität besteht.

(4) Bei der Kritik von Rortys pragmatisch-kommunitaristischer Begründungsutopie gilt es zu berücksichtigen, dass diese eingebettet ist in die umfassendere Utopie einer zugleich romantischen und pragmatistischen Kultur ohne Zentrum. Seine transformative Neubeschreibung des Liberalismus ist Teil des umfassenderen Projekts einer antirepräsentationalistischen Transformation der Sprachpraxis in den demokratischen Gegenwartsgesellschaften. Eine systematische Rekonstruktion von Rortys Denken muss diesen transformativen Anspruch ernst nehmen. Dann zeigt sich auch, dass sowohl sein theoretisches als auch sein praktisches Denken in sich konsistent sind und daher nicht ohne Weiteres abgetan werden können. Es sind zwar, wie bereits erwähnt, Korrekturen erforderlich, aber die entscheidenden Kritikpunkte ergeben sich erst im Rahmen einer Anwendung der pragmatischen Methode auf Rortys transformative Neubeschreibung selbst. Daher lautet die methodische Kernthese dieser Studie: Man muss nach deren möglichen Folgen für die Praxis des Liberalismus fragen.

95 Zur geltungstheoretischen Unterscheidung der Diskursethik zwischen kontextualistischen *ethischen* und universalistischen *moralischen* Theorien siehe unten Kap. V.2.1.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(5) Im deutschsprachigen Raum gilt es mehr als bisher zu würdigen, dass sich Rortys transformativer Neopragmatismus – wie bereits erwähnt – aus einem ethisch-politischen Motiv speist. Sein kommunitaristischer Antiautoritarismus verfolgt leidenschaftlich die moralische Vision eines Wandels des menschlichen Selbstbildes in den demokratischen Gesellschaften. Das für die demokratische Kultur schädliche Bild vom Menschen als Wahrheitssucher soll verabschiedet werden durch seine Neubeschreibung als (sprach-)schöpferisches und vor allem als solidarisches Wesen. Der Mensch soll keine Autorität mehr suchen und anerkennen als den demokratischen Konsens. Rorty vertritt eine humanistische Philosophie des Gesprächs mit der kommunikativen Solidarität als oberstes Ideal. Sein Ziel ist eine Kultur, in der das Gespräch die Wahrheit als normative Leitidee abgelöst hat. Hierfür steht die Devise „Kommunikative Solidarität statt Objektivität". Man muss dieses verblüffend ambitionierte Projekt – mit seinen Schwächen, allen voran die Realisierungsfrage – ernst nehmen, wenn man Rorty gerecht werden will.

5. Die Wahl einer zweifachen Methode: vergleichende Rekonstruktion und pragmatischer Test

Die Thesen dieser Studie sind das Ergebnis der Wahl einer *zweifachen* Methode: Primär geht sie den klassischen Weg einer systematisch-vergleichenden Rekonstruktion von Rortys theoretischem und praktischem Denken; verbunden mit der Prüfung auf Konsistenz. Dieser Weg sieht sich im Fall von Rorty gleich mehreren Schwierigkeiten ausgesetzt (a). Um einen entscheidenden Schritt in der Rorty-Debatte weiter zu kommen, schließt sich daran eine immanente, pragmatische Prüfung der möglichen Konsequenzen seiner Neubeschreibung des Liberalismus an (b).

(a) Diese Studie versucht Rortys Denken systematisch zu rekonstruieren und dabei sowohl Vorurteil als auch Identifikation zu vermeiden. Unter Anwendung des Prinzips der Nachsichtigkeit ist das primäres Ziel ihrer ersten beiden Teilen eine „gerechte" Rekonstruktion, die dessen Anliegen ernst nimmt, ohne die damit verbundenen Anschauungen unkritisch zu übernehmen. Bei der Verfolgung dieses Ziels sieht man sich allerdings mindestens drei Schwierigkeiten ausgesetzt:

Erstens ist man mit der These einer erzählerischen Wende zwischen dem frühen, philosophischen Rorty von *Der Spiegel der Natur* und dem späten, literarischen Rorty von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* konfrontiert.[96] Diese These ist

96 Siehe u.a. Zill (2001), 118; Hall (1994), 7f, 23; Berberich (1991), 194. Diese These wird auf den ersten Blick biografisch durch Rortys Aufgabe seines Philosophielehrstuhls in Princeton im Jahre 1982 gestützt. Richtig daran ist, dass dieser ungewöhnliche Schritt unter anderem eine Konsequenz seiner Grundsatzkritik der (analytischen) Philosophie in *SN* und *COP* war; vgl. Reese-Schäfer (1991), 11. Rorty hat in der Folge zunächst eine Professur für „Humanities" an der Universität von Virginia und schließlich eine für vergleichende Literaturwissenschaft in Stanford innegehabt. Damit hat sich seine Entwick-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jedoch bei genauerer Betrachtung nicht zu halten. Abgesehen von den völlig unterschiedlichen Themenschwerpunkten beider Werke ist der mehr erzählende Stil seines zweiten Hauptwerks zunächst schlicht eine Frage des angezielten, breiteren Auditoriums.[97] Des Weiteren steht die in ihm propagierte „Wendung gegen die Theorie und zur Erzählung“[98] auch nicht für eine generelle Abkehr von der Argumentation. Damit soll die entscheidende Bedeutung von Erzählungen in allen vokabularübergreifenden Diskurssituationen herausgestellt werden. So wurde die philosophische Argumentation von Rorty auch weiterhin ausgiebig praktiziert.[99] Die Alternative „Argumentieren oder Erzählen?“ führt bei ihm in die Irre. Wie gezeigt werden wird, findet sich in seinem Werk beides; und zwar entsprechend seiner zweistufigen „Methode“ der Verabschiedung. Diese besteht aus dem ersten Schritt der Kritik und dem zweiten der Neubeschreibung.[100]

Diese Studie folgt damit Bjørn Rambergs Vorschlag, eine unverkrampfte, vermittelnde Position in der Frage „Philosophie oder Erzählung?“ einzunehmen. Nach Ramberg gibt es zwei Extreme der Rorty-Rezeption: deflationistische und dämonisierende Lektüren. Die Deflationisten ordnen seinen Neopragmatismus bedenkenlos in den Mainstream der Fachphilosophie ein und verharmlosen damit dessen transformativen Anspruch. Zugleich unterschätzen sie die Bedeutung von Rhetorik und Erzählung bei Rorty. Demgegenüber nehmen die Dämonisierer dessen Radikalität ernst, aber deuten seine Transformationsrhetorik so, als wolle er die Philosophie und jegliches vernünftiges Argumentieren überhaupt abschaffen.[101] Die hier durchgeführte Interpretation verteidigt den pragmatistischen Philosophen Rorty an manchen Stellen gegen seine eigene antiphilosophische Rhetorik.[102] Mit den Deflationisten nimmt sie ihn als *Philosophen* ernst. Denn hinter der rhetorischen Fassade verbirgt sich eine anspruchsvolle Theorie, die mit soliden Gründen argumentiert und sich an die professionellen Standards hält. Sowohl seine Kritik an dem falschen

---

lung vom Hoffnungsträger der analytischen Tradition zum radikalen pragmatistischen Outsider auch institutionell niedergeschlagen.

97 Vgl. Rorty (2006d), 136. Siehe auch Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 113: „A pragmatist has to adapt his words to his audience.”. Vgl. dazu Habermas (2008a), 33.

98 KIS, 16.

99 Man denke nur an die hoch professionellen philosophischen Aufsätze in der Aufsatzsammlung *Wahrheit und Fortschritt*. Auch Brandom (Hg.) (2000) ist ein Sammelband unter vielen, in denen Rorty mit einigen der bedeutendsten Gegenwartsdenkern auf höchstem philosophischem Niveau konstruktiv gestritten und die scharfsinnigsten Argumente ausgetauscht hat. Vgl. dazu auch Habermas (2008a), 36.

100 Zur Rekonstruktion von Rortys eigener „Methode“ der Verabschiedung siehe unten Kap. III. Die Beziehung seiner beiden Hauptwerke kann man charakterisieren durch eine Zuordnung zu deren beiden Schritten.

101 Vgl. Ramberg (2000), 128f.

102 Vgl. dazu auch Hastedt (1991), 259. Man kann zwei Rortys unterscheiden: den Provokateur, der sich keine Gelegenheit einer schockierenden Vereinfachung entgehen lässt, und den genau argumentierenden Philosophen, der dann bei der Formulierung seiner konsistenten Position oft „zurückrudern“ muss. Siehe dazu auch unten Kapitel III.3.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

platonistischen Selbstverständnis seiner Gegner als auch sein Angebot eines alternativen, romantischen und zugleich pragmatistischen Vokabulars ist selbst Philosophie.[103] Dabei wird aber nicht der Fehler gemacht, die zentrale Bedeutung des Erzählens, die Benutzung von Metaphern und anderen rhetorischen Strategien in Rortys Denken zu übersehen. Diese ergibt sich aus einer der Schlüsselthesen des von ihm vertretenen Sprachspielpragmatismus: die These von der Inkommensurabilität von Vokabularen. Nach dieser ist Argumentation im strengen Sinn nur *innerhalb* eines geteilten Vokabulars möglich. Die Wahl zwischen zwei inkommensurablen Vokabularen hingegen ist letztlich keine Frage des Argumentierens. Dennoch bleibt auch hier Detailargumentation möglich und insbesondere eine immanente Konsistenzprüfung. Beides wird vom Philosophen Rorty auch durchgeführt.[104]

Man muss *zweitens* die Tatsache berücksichtigen, dass Rorty kein systematischer Denker ist. Er hat keinen systematischen Entwurf seines Neopragmatismus vorgelegt, sondern diesen in der Auseinandersetzung mit anderen Philosophen kontinuierlich entwickelt.[105] Zugleich hat er sich erst nach der Veröffentlichung seines ersten Hauptwerkes politischen und sozialen Fragen zugewendet. Es ist bei ihm eine langjährige Entwicklung vom Fachphilosophen zum öffentlichen Intellektuellen zu konstatieren, der sich nicht scheut, zu aktuellen politischen Ereignissen Stellung zu beziehen.[106] Beides widerspricht jedoch nicht der hier vertretenen „Kontinuitätsthese“: Man kann eine kontinuierliche Entwicklung von Rortys pragmatistischem Denken spätestens seit der Veröffentlichung von *The Linguistic Turn* rekonstruieren.[107] So ist die Argumentation von *Der Spiegel der Natur* bereits dort (skizzenhaft) vorhanden; und auch die Vision einer postphilosophischen Kultur des Gesprächs – eine Vision, die er bis zu seinem Tode weiterverfolgt hat.[108] Dabei muss man allerdings berücksichtigen, dass Rorty erst mit den Essays, die in seiner ersten Aufsatzsammlung *Consequences of Pragmatism* veröffentlicht wurden, sein Projekt einer Philosophie des Gesprächs mit dem Pragmatismus identifizierte und sich offen zu diesem bekannte. Insofern ist sogar *Der Spiegel der Natur* noch ein Werk des Übergangs.[109] Die dort formulierten sprachphilosophischen Grundthesen, die

103 Vgl. u.a. Habermas (2008a), 19; Habermas (1999a), 232, 235; Ramberg (2000), 127f.

104 Vgl. Welsch (2000), 186f. Welsch betont dort die Möglichkeit von transversalen argumentativen Übergängen zwischen inkommensurablen Paradigmen. Siehe dazu insbes. auch Welsch (1995).

105 Vgl. Wellmer (2001a), 314; Rumana (2000), 11; Frischmann (2003), 55.

106 Vgl. Frischmann (2003), 57. Nystrom/Pucket (1998), xiii. Auch hier ist Rortys Vorbild wieder John Dewey.

107 Vgl. auch Rumana (2002), xiii; Tartaglia (2007), 9.

108 Vgl. Gross (2008), 184. Ansätze zu dieser Vision lassen sich bereits in den ersten veröffentlichten Schriften von Rorty finden. Siehe dazu Voparil (2010), 13f.

109 Dies gilt insbesondere für den erst später ausgearbeiteten alternativen Entwurf einer pragmatistischen Philosophie als Kulturkritik. Vgl. Rorty (2006d), 21. Vgl. dazu auch Voparil (2010), 58. Dennoch ist es zugleich nicht richtig, von einer pragmatistischen Wende bei Rorty in den späten 1970er Jahren zu sprechen (vgl. dazu etwa Noetzel (2001), 227). Es handelt sich eher um eine Art Wiederzuwendung. So hat er bereits in

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

radikale Kritik an der traditionellen Philosophie bleiben jedoch auch später gültig. Und auch die Konzeption einer Hermeneutik am Schluss dieses Buches weist bereits voraus auf die folgende kontinuierliche Entwicklung seines Werkes. Man kann die in der Folge erschienen Texte als immer reifere Ausformulierungen der positiven Seite seiner radikalen Interpretation der pragmatistischen Methode ansehen und als deren Anwendung auf ein immer breiteres Spektrum von Themengebieten, insbesondere auf ethisch-politische Fragen.[110]

Im Fall des Antiessenzialisten Rorty sieht man sich *drittens* mit der grundsätzlichen Frage konfrontiert, ob eine Rekonstruktion überhaupt ein sinnvolles Ziel sein kann. Denn dessen antiessenzialistisches Denken stellt auch die Möglichkeit einer Rekonstruktion von Texten infrage. Es spricht sich gegen die Trennung von Interpretieren und Gebrauchen aus, da wir nie etwas anderes tun würden, als Dinge und damit auch Texte zu gebrauchen. Deshalb solle man besser nur noch unterscheiden zwischen verschiedenen Nutzungsmöglichkeiten von Interpretationen. Die Suche nach der Natur des Textes solle verabschiedet werden, denn es gilt nach Rorty: „Jede zusätzliche Lektüre ergibt bloß einen neuen Kontext, worin man den Text ansiedeln kann.“[111]

Aus diesem antiessenzialistischen und zugleich radikal pragmatistischen Verständnis von Interpretation folgt zwar keine „textual recklessness“[112], nach der *jede* Interpretation korrekt ist. Aber mit dem Rorty-Interpreten Alan Malachowski muss man sich bewusst sein, dass der Versuch einer Rekonstruktion des „wahren Rorty“ ein ironisches Unternehmen darstellt. Zugleich betont aber Malachowski zu Recht, dass neben dem Kriterium der größtmöglichen Kohärenz für Antiessenzialisten immer noch pragmatische Kriterien des Interpretierens zur Verfügung stehen. Eine weitere Interpretation gewinnt demnach „Autorität“ dadurch, wie nützlich sie dafür ist, sich ein Bild von Rortys philosophischem Projekt zu machen. Außerdem bleibt das Kriterium der bewiesenen Vertrautheit mit den relevanten Texten und ihren Verbindungen zu Texten anderer Autoren.[113] Gerade der Blick auf diese Verbindungen bietet sich im Falle von Rortys radikaler Philosophie des Gesprächs an. Zum einen ist nach ihr Forschung generell Rekontextualisierung. Deren Neubeschreibungen sind demnach nicht mit der Realität vergleichbar, sondern nur mit alternativen Beschreibungen.[114] Zum anderen hat Rorty seine Philosophie des Gesprächs selbst, wie eben erwähnt, ad hoc im Gespräch mit anderen Denkern entwickelt. Daher stellt diese Studie auch über weite Strecken eine *vergleichende* Re-

seinen ersten veröffentlichen Texten versucht, für die Fruchtbarkeit eines Dialoges zwischen analytischer Philosophie und klassischem Pragmatismus zu werben; vgl. Voparil (2010), 11-14; Gross (2008), 158, 308f.

110 Vgl. dazu Gross (2008), 23, 27; Pape (2002), 24; Welsch (1995), 225.

111 Rorty (1996a), 115f; vgl. Rorty (1996a), 103, 113, 116.

112 Malachowski (2002), 95.

113 Vgl. Malachowski (2002), 2-5, 95.

114 Vgl. auch Hall (1994), 4ff, 29. Auch Hall betont die Bedeutung von Rekontextualisierungen bei der Rorty-Interpretation. Dem folgt diese Studie, ohne dabei jedoch Rorty nur noch als Poet des Liberalismus und nicht mehr als argumentierenden Philosophen zu betrachten, wie Hall es tut.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konstruktion dar. Der Nachteil der höheren Komplexität und auch Länge des Textes wird dabei zumindest teilweise dadurch aufgewogen, dass auf diesem Weg ein kleines Panorama der gegenwärtigen (politischen) Philosophie gezeichnet wird. Dieses könnte auch für Leser attraktiv sein, die nicht nur an Rorty interessiert sind.

Schließlich sind bei der hier durchgeführten vergleichenden Rekonstruktion *Eingrenzungen* nötig. So wird als Vergleichsautor primär Jürgen Habermas herangezogen. Dessen kantianische Version des Neopragmatismus ist neben derjenigen von Hilary Putnam die größte Herausforderung für Rortys radikalen Neopragmatismus. Sie ist diesem einerseits nahe genug: Habermas und Rorty gehen beide den Weg einer sprachphilosophischen Erneuerung des Pragmatismus mit Bezug auf die Kommunikationspraxis, betonen den Konsens und halten an dem politischen Projekt der Moderne fest. Andererseits ist ihre philosophische Differenz bei der hier zentralen Frage nach der Möglichkeit und der Notwendigkeit einer sprachpragmatischen Begründung des Liberalismus eine Differenz, die aufs Ganze geht – und dies, obwohl Habermas im Vergleich zu Karl-Otto Apels Transzendentalismus eine eher gemäßigte Position einnimmt.[115] Mit der Rekontextualisierung von Rortys Denken durch den Vergleich mit dem von Jürgen Habermas kann am besten dessen transformativer Anspruch verdeutlicht werden. Zugleich wird damit seine Suggestion problematisiert, es gäbe nur die Alternative, Metaphysiker oder radikaler Pragmatist zu sein.

Zur Rekonstruktion von Rortys Neubeschreibung des Liberalismus wird zusätzlich sein anderer großer liberaler „Gegenspieler", John Rawls, als Vergleichsautor herangezogen. Denn Rorty hat seine eigene Position eines offensiven liberalen Antifundamentalismus unter Bezug auf dessen Idee des politischen Liberalismus vorgestellt. Darüber hinaus werden vor allem die kommunitaristischen Kritiker von Rawls, insbesondere Michael Walzer, immer wieder als Vergleichsautoren herangezogen. Auf diese Weise wird die hier vertretene These plausibilisiert, dass der Liberale Rorty auf begründungstheoretischer Ebene als Kommunitarist anzusehen ist. Und zugleich wird so die systematische Einordnung seiner Position in die Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus ermöglicht.

Andere zeitgenössischen Autoren, wie etwa die von Rorty als „Posties"[116] bezeichneten Denker, Lyotard und Foucault, werden nur punktuell zum Vergleich herangezogen; und zwar dort, wo es zur Verdeutlichung seiner Verbindung von Ironismus und Kommunitarismus sinnvoll erscheint. Auch die im Text eingestreuten kurzen Vergleiche mit ausgewählten philosophischen Konzeptionen der Ironie anderer Autoren dienen allein der deutlicheren Herausarbeitung und Kritik von Rortys Konzeption von Ironie als Kontingenzbewusstsein.

(b) Rorty selbst unterscheidet drei Arten von Kritikern: Dritte-Wahl-Kritiker greifen einen Philosophen nur polemisch an. Zweite-Wahl-Kritiker suchen nach Lücken oder Schwachstellen in der Argumentation. Erste-Wahl-Kritiker kritisieren hingegen eine optimale Version ihres Gegners und zeigen dessen Unfähigkeit, zu er-

115 Vgl. hierzu Hall (1994), 148, 152f. Die durchgängige Kontrastierung mit Habermas entspricht auch der Selbsteinschätzung von Rorty; vgl. SO, 9; KIS, 142.

116 Rorty (1987a).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reichen, was ihrer Ansicht nach erreicht werden muss. Sie nehmen dabei dessen Projekt ernst und greifen nicht nur einzelne Elemente davon an.[117]

Folgt man dieser Einteilung, so wird in weiten Teilen dieser Studie „Zweite-Wahl-Kritik" betrieben. Zugleich werden aber an den diagnostizierten Schwachstellen Korrekturen vorgeschlagen, um eine optimale Version des Rorty'schen Projekts zu rekonstruieren. Die methodisch zentrale Idee besteht darin, die pragmatische Methode auf Rortys Denken selbst anzuwenden, um dieses angemessen zu kritisieren. Mit einer Kombination von Rekonstruktion *und* immanenter Prüfung seiner transformativen Neubeschreibung des Liberalismus soll so eine „Erste-Wahl-Kritik" versucht werden. Um einen entscheidenden Schritt in der Debatte um Rortys Neubeschreibung des Liberalismus weiter zu kommen, gilt es John Deweys Forderung „Pragmatism must take its own medicine."[118] zu beherzigen und eine *pragmatische Prüfung* durchzuführen. Damit wird Rortys entscheidendes pragmatisches Argument für einen Wechsel hin zu seiner Neubeschreibung ernst genommen. Er versteht sie als konstruktiven Beitrag zur Verbesserung der Selbstbeschreibung demokratischer Gesellschaften. Dabei erhebt er konsequenterweise keinen Wahrheitsanspruch, sondern behauptet schlicht, dass der Praxis der liberalen Demokratie mit ihrer Übernahme gedient sei. Das rationalistische Begründungsprojekt sei hingegen zum Hindernis für den moralischen Fortschritt geworden.[119] Zur Überprüfung dieser Behauptung schlägt Rorty selbst vor: „Lasst uns ein paar neue Denkweisen ausprobieren! Vielleicht gefallen sie uns ja. Vielleicht stellt sich heraus, dass unseren Interessen und Werten [...] mit diesen neuen Denkweisen besser gedient ist."[120] Ob der transformative Pragmatismus als Alternative funktioniert, könne nur der Versuch zeigen. Nur das Experiment eines intellektuellen und moralischen Lebens ohne die gewohnten rationalistischen Intuitionen und Unterscheidungen werde die Sache entscheiden.[121] Diese – vielleicht leichtfertige – Forderung nach einer experimentellen Entscheidung wird im dritten Teil dieser Studie in der Form eines Gedankenexperiments aufgenommen. Er enthält eine pragmatische Prüfung von Rortys transformativer Neubeschreibung des Liberalismus. Ganz im Sinne des „Credos" der Pragmatisten: „Hütet euch vor den falschen Propheten; [...] An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen."[122]

Die Beurteilung von Rortys Denken anhand seiner „Früchte" für die politische Praxis entspricht nicht nur der generellen pragmatistischen Umkehrung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, sondern auch der von dem Liberalen Rorty selbst vertretenen These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. Im Anschluss an diese These findet der hier durchgeführte pragmatische Test auch anhand der zu

117 Vgl. Rorty (1987a), 11.

118 Dewey (1983), 257. Englischsprachige Originalzitate werden im Rahmen dieser Studie in der Regel immer dann verwendet, wenn keine deutsche Übersetzung vorliegt.

119 Vgl. Sandbothe (2001), 97.

120 WF, 82.

121 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 63, 350.

122 Mt. 7, 16. Alle Klassiker des Pragmatismus beziehen sich auf diese Bibelstelle. Zur Früchteformel als Credo des Pragmatismus vgl. Hingst (1998), 220ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erwartenden Konsequenzen für die politische Praxis vom Standpunkt des Liberalismus beziehungsweise der sozialdemokratischen Politik aus statt: Was wären die Konsequenzen für die liberale Praxis, wenn man den Weg in Rortys utopische Neubeschreibung eines ironischen und zugleich kommunitaristischen Liberalismus mitginge?[123] So viel schon vorweg: Das Ergebnis der Prüfung lautet, dass diese den pragmatischen Test besteht – allerdings mit der wichtigen Einschränkung, dass an mehreren Stellen sowohl aus theoriestrategischen Gründen als auch vom Standpunkt der liberalen Praxis aus Korrekturen notwendig sind. Die (Sprach-)Praxis einer konsequent pragmatistischen Linken würde durch die Übernahme von Rortys Neubeschreibung des Liberalismus zwar zum Teil eine andere Gestalt annehmen. Ihr liberales Projekt der universalistischen Solidarität würde aber durch den Verzicht auf „starke" Begründungsansprüche in mancher Hinsicht sogar gestärkt.

6. Zum weiteren Aufbau dieser Studie

Die hier gewählte zweifache Methode führt zu folgendem Aufbau dieser Studie:

Der *erste Teil* rekonstruiert die Grundzüge von Rortys transformativen Sprachpragmatismus. In *Kapitel I* wird dazu zunächst dessen Kritik der traditionellen (Sprach-)Philosophie als inkonsistente Kombination von Repräsentationalismus, Essenzialismus und Fundamentalismus vorgestellt. Im Mittelpunkt steht dabei die interne Widerlegung des metaphysischen Realismus und der Korrespondenztheorie der Wahrheit. *Kapitel II* stellt Rortys Alternativvorschlag eines minimalistischen Sprachpragmatismus ohne regulative Ideen unter fünf Einzelgesichtspunkten vor: Instrumentalismus, Sprachspielpragmatismus, Ironie als Einsicht in die Kontingenz der Sprache, Naturalismus, Romantik. Dabei wird die heuristische Leitthese dieser Studie eingeführt, dass es sich bei Rortys Denken um die Kombination von Romantik und Pragmatismus handelt. *Kapitel III* überprüft den Anspruch, mit seiner radikal pragmatistischen Alternative die erkenntnistheoretische Debatte verabschieden zu können. Es werden dabei zwei Schritte von Rortys Versuch, eine antirepräsenta-

123 Der vieldeutige Begriff Liberalismus bezeichnet im angelsächsischen Sprachgebrauch einen egalitären Sozialliberalismus in Abgrenzung von libertären Positionen. Für einen prominenten Definitionsversuch siehe Rawls (1998), 46, 70. Vgl. dazu u.a. Forst (1994), 14; Nagel (2003), 62ff. Rorty selbst bezeichnet seine politische Haltung im amerikanischen Kontext als „liberal", im deutschsprachigen als „sozialliberal" bzw. „sozialdemokratisch"; vgl. Rorty (1994c), 14; Rorty (2006d), 152. In diesem Sinne wird der Begriff Liberalismus auch hier verwendet. Zugleich wird die Gleichsetzung von „Liberalismus" und „Demokratie" durch Rorty nicht weiter problematisiert. Deren Hintergrund ist seine Unterscheidung zwischen einer engeren und einer weiteren Bedeutungen des Demokratiebegriffs: Die engere bezeichne eine konstitutionelle Regierungsform und deren Institutionen. Die weitere stehe für den Egalitarismus bzw. für das linke Projekt einer egalitären Gesellschaft. Rorty bezeichnet sich als dessen Anhänger und verwendet den Begriff „Demokratie" in der Regel in dieser Bedeutung; vgl. Rorty (2006b), 11-15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tionalistische Position jenseits der Frage „Realismus oder Antirealismus?“ zu erlangen, rekonstruiert; außerdem die zu diesen beiden Schritten gehörigen Methoden. Das Hauptziel des grundlegenden ersten Teils besteht darin, den transformativen Charakter seines Sprachpragmatismus als Grundlage seiner Neubeschreibung des Liberalismus herauszuarbeiten. Dieser zeigt sich wie in einem Brennglas am Umgang mit dem Wahrheitsbegriff und unserer realistischen Intuition. *Kapitel IV* behandelt daher den neopragmatistischen Familienstreit um die Frage „Rekonstruktion oder Verabschiedung des objektiven Wahrheitsbegriffs?“. Es wird sich zeigen, dass Rortys radikale Position in dieser Frage in sich schlüssig ist und nicht einfach als selbstwidersprüchlich abgetan werden kann. Sie trägt aber auf einer Metaebene die Beweislast für das transformative Projekt einer antirepräsentationalistischen Neubeschreibung der Sprachpraxis. Rortys zentrales Argument für dieses Projekt ist politischer Natur: Sein antiautoritärer Sprachpragmatismus sei für die politische Kultur in den demokratischen Gegenwartsgesellschaften dienlicher. Damit verschiebt sich aber die bis dato unentschiedene theoretische Debatte unter den Neopragmatisten auf die ethisch-politische Ebene. Das Fazit des ersten, theoretischen Teils verweist daher selbst auf die folgenden beiden Teile.

Die Rekonstruktion von Rortys sowohl begründungstheoretisch als auch inhaltlich minimalistischer Neubeschreibung des Liberalismus ist Inhalt des *zweiten Teils.* Dieser beginnt in *Kapitel V* mit einer Untersuchung der antifundamentalistischen These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. Der anhand der Leitfrage „Begründung oder Artikulation?“ durchgeführte, ausführliche Vergleich mit den Positionen von Jürgen Habermas und John Rawls arbeitet Rortys Position eines offensiven liberalen Antifundamentalismus heraus. *Kapitel VI* entwickelt die begründungstheoretische Schlüsselthese dieser Studie, dass Rorty als Liberaler einen Kommunitarismus der Begründung vertritt. Die von ihm zugleich durchgeführte Verabschiedung der politischen Anthropologie führt zu seiner Bestimmung der politischen Philosophie als kommunitaristische Artikulation und kontingente Utopie. In *Kapitel VII* wird der moralische Impuls für Rortys transformatives Denken insgesamt, sein Antiautoritarismus rekonstruiert. Dessen romantischer und zugleich pragmatischer Neubeschreibung des menschlichen Selbstbilds entspricht die Vision einer antifundamentalistischen Kultur ohne Zentrum. Diese Vision ist Basis von Rortys politischer Utopie im engeren Sinne, wie sie im Mittelpunkt von *Kapitel VIII* steht: Inhaltlich vertritt er eine klassisch sozialliberale Differenz- und Gleichgewichtskonzeption der Politik in der Nachfolge von John Stuart Mill. Deren oberstes Ziel ist ein Gleichgewicht zwischen Maximierung der Freiheit und Minimierung des Leidens. Originell an seiner Konzeption des Liberalismus sind vor allem der romantische Ästhetizismus der privaten Selbsterschaffung im Privaten, das Operieren mit einem partikularistischen Gefühlsbegriff der Solidarität in der öffentlichen Sphäre und die Abschiebung der Philosophie ins Private. Dabei wird wiederum ganz klassisch liberal immer die Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen zugrunde gelegt. Die Diskussion von Rortys Variation dieser liberalen Basisunterscheidung leitet auf das Fazit des zweiten Teils über: Seine romantische und zugleich pragmatistische Variante des egalitären Liberalismus teilt die Stärken und Schwächen anderer liberalen Theorien. Als solche ist sie aber, abgesehen von

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einigen Defiziten, in sich schlüssig. Dieses Zwischenergebnis bestätigt die Notwendigkeit einer pragmatischen Kritik.

Aufgrund der Ergebnisse der ersten beiden Teile dieser Studie folgt im abschließenden *dritten Teil* eine Prüfung der „Früchte" von Rortys Neubeschreibung für die Praxis liberaler Politik. Auch bei dieser Prüfung wird sich zeigen, dass die für sein Denken insgesamt konstitutive Spannung zwischen Romantik und Pragmatismus immer wieder virulent wird. Und es wird dabei das andere zentrale Teilergebnis der bisherigen Rekonstruktion verwendet. Denn Rortys begründungslogischer Kommunitarismus stellt den Schlüssel für eine angemessene pragmatische Kritik seiner Neubeschreibung des Liberalismus dar.

Die Selbstanwendung des pragmatischen Kriteriums auf Rorty als kommunitaristischen Liberalen in diesem Teil konzentriert sich auf vier ausgewählte Fragenkomplexe. In *Kapitel IX* wird Rortys methodischer und inhaltlicher Ethnozentrismus untersucht und seine ethnozentristische Konzeption des interkulturellen Dialogs: Müssen Rorty'sche Liberale einen inkonsistenten Relativismus vertreten? Die Frage nach der Möglichkeit ethnozentristischer Kritik der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft steht im Mittelpunkt von *Kapitel X.* Hier werden auch die gängigen Einwände der übertriebenen Theoriefeindlichkeit und des Konservatismus gegen Rortys Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik behandelt. *Kapitel XI* thematisiert die theoretischen Probleme und zugleich die (religions-)politischen Konsequenzen einer Anwendung der ethnozentristischen Wir-Begrifflichkeit. Wie plausibel ist die für den kommunitaristischen Liberalismus grundlegende Annahme einer liberalen Wir-Gruppe? Ist seine zivilreligiöse Integrationsvorstellung angesichts des „Faktums des Pluralismus" (Rawls) illusionär, machtblind und tendiert sogar zur Exklusion? Und kann eine liberale Politik, die auf der Idee einer nationalen Gemeinschaft basiert, den pragmatischen Test in Zeiten der Globalisierung bestehen? Das abschließende *Kapitel XII* widmet sich der individuellen beziehungsweise existenziellen Ebene. In ihm steht die utopische Figur der liberalen Ironikerin als Verkörperung von Rortys pragmatistisch-kommunitaristischer Transformation der normativen Frage im Mittelpunkt: Warum sollten liberale Ironiker überhaupt solidarisch sein? Allgemeiner gefragt: Trägt die Idee einer fragilen lebenspraktischen Balance von privater Ironie und öffentlicher Solidarität?

Das Fazit des im dritten Teil durchgeführten, letztlich bestandenen pragmatischen Tests leitet in die *Schlussbetrachtung* über. Diese bündelt nicht nur die Zwischenergebnisse der drei Teile dieser Studie, sondern greift zum Abschluss noch einmal die zentrale Frage nach den Realisierungschancen von Rortys transformativer Neubeschreibung des Liberalismus auf.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erster Teil: Hoffnung statt Erkenntnis: der transformative Sprachpragmatismus als Verabschiedung des Repräsentationalismus

Dieser erste Teil arbeitet den transformativen Anspruch von Richard Rortys minimalistischen Neopragmatismus ohne regulative Ideen heraus, da dieser auch für dessen Neubeschreibung des Liberalismus wesentlich ist. Zugleich wird in ihm die hier vertretene These einer für Rortys theoretisches *und* praktisches Denken insgesamt kennzeichnenden Spannung zwischen Romantik und Pragmatismus eingeführt.

In *Kapitel I* wird Rortys Sprachpragmatismus als Antirepräsentationalismus rekonstruiert. Es beginnt mit dessen Kritik am Gedanken der Repräsentation und der Verschränkung von Repräsentationalismus, Essenzialismus und Fundamentalismus (*Kapitel I.1*). Die interne Widerlegung des metaphysischen Realismus und der Korrespondenztheorie der Wahrheit durch Rorty wird daran anschließend vorgestellt; ebenfalls die sprachanalytischen Denker, auf die er sich dabei stützt; allen voran Wilfrid Sellars und Donald Davidson (*Kapitel I.2*). Zum Abschluss leitet die Behandlung der Frage, ob die Kritik des Repräsentationalismus auch den transzendentalen Idealismus Kants trifft, über auf die entscheidende Streitfrage unter den Neopragmatisten: Wie lautet die richtige Konsequenz aus der gemeinsamen Kritik am Repräsentationalismus: Rekonstruktion (Putnam und Habermas) oder Verabschiedung (Rorty) des Realismus? (*Kapitel I.3*).

Kapitel II stellt die sprachpragmatische Alternative zum Repräsentationalismus vor, mit der Rorty diesen verabschieden will. Sie wird unter fünf Einzelgesichtspunkten rekonstruiert: Nutzen statt Repräsentation: Instrumentalismus in der Nachfolge von John Dewey (*Kapitel II.1*). Dieser Instrumentalismus ist eingebettet in einen kommunitaristischen Sprachspielpragmatismus (*Kapitel II.2*). Damit verbunden ist ein antiessenzialistischer Historismus der Sprache mit der Schlüsselthese der Kontingenz der Sprache(n) und der korrespondierenden Tugend der Ironie (*Kapitel II.3*). Systematisch zentral ist ebenfalls die naturalistische Dimension, wobei Rortys Bezug auf den Darwinismus nicht reduktionistisch ist, sondern selbst wiederum instrumentalistisch (*Kapitel II.4*). Pragmatismus *und* Romantik: Im letzten Unterkapitel werden die zentralen theoretischen Komponenten seines romantischen Impuls vorgestellt. Dies dient als Grundlage für die eben erwähnte Schlüsselthese dieser Studie: Bei Rortys Denken insgesamt handelt es sich um die spannungsreiche Kombination von Romantik und Pragmatismus (*Kapitel II.5*).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel III beginnt mit der Frage nach der Möglichkeit einer radikalen Verabschiedung des Repräsentationalismus (*Kapitel III.1*). Dies führt zum Anspruch von Rortys Antirepräsentationalismus, keine Überwindung des erkenntnistheoretischen Paradigmas, sondern dessen Verabschiedung durch Neubeschreibung durchzuführen. Gegen seine eigene „Methodophobie" wird gezeigt, dass dieser *Verabschiedungsversuch in zwei Schritten* unter Verwendung je eigener Techniken und Methoden betrieben wird. Die Techniken der ersten, kritischen „Aufweichungsphase" werden zunächst behandelt: Argumentation innerhalb des alten Vokabulars und therapeutische Ideengeschichte (*Kapitel III.2*). Dann wird die zweite, konstruktive Phase der Verabschiedung durch Neubeschreibung als „Anwendungsfall" des nichtnormalen Diskurses über Vokabulargrenzen hinweg diskutiert. Deren wichtigste, rhetorische Techniken lauten: Verstecken hinter Autoritäten, Anrufung von Wir-Gruppen, utopische Erzählungen, dramaturgische Zuspitzung zu Alles-oder-Nichts-Alternativen (*Kapitel III.3*).

Kapitel IV behandelt ausführlich den neopragmatistischen „Familienstreit" zwischen Jürgen Habermas und Richard Rorty um das richtige Ausmaß der sprachpragmatistischen Detranszendentalisierung. Im Kern geht es bei diesem Streit um den jeweiligen Umgang mit dem Wahrheitsbegriff und der „Antinomie der Wahrheit" (Wellmer) (*Kapitel IV.1*). Habermas' kantianischer Sprachpragmatismus versucht, die Vorstellung von objektiver Wahrheit und damit zusammenhängend die regulative Vernunftidee „Welt" zu rekonstruieren (*Kapitel IV.2*). Rortys kontextualistischer Sprachpragmatismus ohne regulative Ideen verabschiedet und transformiert sie unter der Devise „kontextualistische Rechtfertigung *statt* Wahrheit" (*Kapitel IV.3*). Der Vergleich dieser beiden Alternativen führt zu der Diskussion seines Ziels einer antirepräsentationalistischen Transformation der Sprachpraxis durch ein radikales Gesprächsmodell der Philosophie. Hier wird sein transformativer Anspruch besonders deutlich – aber auch dessen spezifische Probleme. Die Herausarbeitung der für das Ziel der Transformation entscheidenden, ethisch-politischen Motive leitet über auf das erste Zwischenfazit und zugleich auf den nächsten Teil (*Kapitel IV.4*).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I. Kapitel: Antirepräsentationalismus und der „Spiegel der Natur“

Dieses erste Kapitel rekonstruiert zunächst Rortys Kritik der traditionellen Philosophie als Verschränkung von Repräsentationalismus, Essenzialismus und Fundamentalismus in *Kapitel I.1*. Zentraler Ansatzpunkt dieser unter der Selbstbezeichnung Antirepräsentationalismus operierenden Kritik ist der Gedanke der Repräsentation, nach dem Erkenntnis eine genaue Darstellung der Wirklichkeit im Bewusstsein darstellt. Für Rorty ist die Philosophie als Erkenntnistheorie bis heute in dem Bild vom Bewusstsein als Spiegel der Natur gefangen und versteht sich als eine allgemeine Theorie der inneren Darstellung, die mit nicht-empirischen Methoden die Prozesse des Darstellens erforscht und damit die Wahrheit unserer Vorstellungen beglaubigen kann. Daran habe auch der *linguistic turn* nichts geändert, denn mit diesem habe nur die Sprache das Bewusstsein als Spiegel der Natur abgelöst. Der Repräsentationalismus ist nach Rorty verknüpft mit der Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung und dem Anspruch, die reale Essenz der Dinge wie sie an sich sind erfassen zu können. Damit beanspruche die traditionelle Philosophie aber den unhaltbaren und für die Demokratie schädlichen Status einer Fundamentalwissenschaft.

Den Kern dieses Kapitels stellt die Rekonstruktion von Rortys *interner* Widerlegung der repräsentationalistischen Auffassung von Bewusstsein und Sprache und damit der Korrespondenztheorie der Wahrheit in *Kapitel I.2* dar. Diese Widerlegung stützt sich nicht nur auf die klassischen Pragmatisten, sondern vor allem auf die sprachanalytischen Denker William Van Orman Quine, Wilfrid Sellars und Donald Davidson. Das systematisch zentrale Argument der Nichthintergehbarkeit der Sprache wird von Rorty dabei konkretisiert durch den Nachweis, dass der Bezug des (metaphysischen) Realismus auf eine beschreibungsunabhängige Wirklichkeit inkonsistent ist. Da der direkte Vergleich unserer Vorstellungen oder Aussagen mit der Wirklichkeit nicht möglich ist, ist auch die Vorstellung einer Übereinstimmung der Korrespondenztheorie der Wahrheit uneinlösbar.

Nach Rorty ist aber nicht nur der erkenntnistheoretische Realismus, sondern auch der transzendentale Idealismus gefangen vom Bild des „Spiegels der Natur“. Diese These wird zu Beginn von *Kapitel I.3* diskutiert, da sie von zentraler Relevanz ist. Die Einschätzung von Kants Philosophie kann als Prüfstein zur Beurteilung der neopragmatistischen Denker gelten. Rortys Kritik des Repräsentationalismus ist nicht originell; wohl aber die Konsequenz, die von ihm daraus gezogen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird. Wie zum Schluss dieses Kapitels gezeigt wird, ist es der Bezug auf Davidsons Theorie der radikalen Interpretation, der Rortys radikale Position von denen anderer Neopragmatisten unterscheidet. Unter den Pragmatisten der Gegenwart besteht zwar Konsens über die Kritik am Repräsentationalismus, nicht aber über die Konsequenzen, die aus dieser Kritik zu ziehen sind. Die Streitfrage lautet: Rekonstruktion (Putnam und Habermas) oder Verabschiedung (Rorty) des Repräsentationalismus? Diese Frage leitet auf das nächste Kapitel über, in dem Rortys radikale Alternative vorgestellt werden wird.

I.1 Die Kritik an der Verschränkung von Repräsentationalismus, Essenzialismus und Fundamentalismus in der Philosophie als Erkenntnistheorie

Für Rorty ist die traditionelle Philosophie als Erkenntnistheorie bis heute durch die Verschränkung von Repräsentationalismus (I.1.1), Essenzialismus (I.1.2) und Fundamentalismus (I.1.3) charakterisiert. Seine radikale Kritik dieser Verschränkung, die unter der Selbstbezeichnung „Antirepräsentationalismus“[1] operiert, lässt sich daher in einem ersten „Anlauf“ anhand dieser drei Begriffe rekonstruieren.

I.1.1 Die Metapher vom Spiegel der Natur als Herz des Repräsentationalismus

In der traditionellen Philosophie als Erkenntnistheorie wird Wissen im Rahmen der zweipoligen, wechselseitigen Beziehung zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt gedacht. Zentraler Ausgangspunkt ist für sie nach Rorty der Gedanke der Repräsentation, nach dem Erkenntnis die korrekte Darstellung beziehungsweise Vorstellung der Realität im Bewusstsein ist.[2] Seine inzwischen berühmt gewordene Metapher für diesen Kerngedanken des Repräsentationalismus ist die des Spiegels der Natur:

„Das Bild, das die traditionelle Philosophie gefangen hält, ist das Bild vom Bewusstsein als einem großen Spiegel, der verschiedene Darstellungen enthält – einige davon akkurat, andere nicht – und mittels reiner, nichtempirischer Methoden erforscht werden kann. Ohne die Idee des Bewusstseins als Spiegel hätte sich eine Bestimmung der Erkenntnis als Genauigkeit der Darstellung nicht nahegelegt.“[3]

1 Vgl. insbes. Rorty (1990c); Rorty (1992c); aber auch Rorty (1998e), 635ff; PAK, 231ff. Vgl. dazu Melkonian (1999), 14.

2 Vgl. SN, 13, 83, 162ff. Der maßgeblich von John Locke eingeführte Begriff *representation* steht Pate für die Rortys „Etikett“ des Repräsentationalismus. Er bedeutet ins Deutsche übersetzt ungefähr das Gemeinsame von Vorstellen und Darstellen; vgl. SN, 162, 428.

3 SN, 22. Rorty bezieht sich bei seiner Erneuerung der Spiegelmetapher u.a. auf Francis Bacons Bild des menschlichen Geistes als klares Glas, in dem sich die Strahlen der Dinge

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erkenntnis wird nach Rorty im Rahmen des Repräsentationalismus nach dem Modell der optischen Wahrnehmung gedacht. Aus dieser Annahme folge, dass wahre Erkenntnis in der genauen Darstellung dessen besteht, was sich außerhalb unseres Bewusstseins befindet, also in der akkuraten geistigen Spiegelung der externen, objektiven Realität im Bewusstsein oder in den logischen Strukturen der Sprache. Wahrheit bestehe nach diesem Paradigma – bildlich gesprochen – in der Korrespondenz von Spiegelbild im erkennenden Subjekt und erkannter Welt. Theorie der Erkenntnis sei dementsprechend eine allgemeine Theorie der inneren Darstellung, die Natur und Möglichkeit des Erkennens erforscht und beglaubigt, indem sie das Verständnis der Weise erlangt, auf die das Bewusstsein diese Darstellungen hervorzubringen vermag. Ihre Strategie bestehe darin, den Erkenntnisvorgang selbst immer genauer zu erforschen, indem man den Spiegel der Natur prüft, repariert und poliert. Sie betreibe also die nicht-empirische Untersuchung der Prozesse des Darstellens im Bewusstsein, durch die der Mensch Kenntnis von seiner Außen- und Mitwelt erlangt.[4]

Rortys „‚Story' der Erkenntnistheorie"[5], wie sie in seinem ersten Hauptwerk *Der Spiegel der Natur* entfaltet wird, lautet *in nuce* folgendermaßen:

„Die Idee einer auf das Verständnis ‚mentaler Prozesse' gegründeten ‚Theorie des Erkennens' verdanken wir dem siebzehnten Jahrhundert, insbesondere John Locke. Die Idee ‚des Mentalen' als einer eigenen, getrennten Dimension, in der ‚Prozesse' ablaufen, verdanken wir dem gleichen Zeitalter, vor allem aber Descartes. Die Idee der Philosophie als ein Tribunal der reinen Vernunft, das über alle anderen kulturellen Ansprüche zu Gericht sitzt, verdanken wir dem achtzehnten Jahrhundert und insbesondere Kant."[6]

Das repräsentationalistische Paradigma wurde nach Rorty also im Wesentlichen von Descartes, Locke und Kant erfunden, geprägt und konsolidiert – und ist bis heute ungebrochen. Dabei würden drei Thesen seinen Kern bilden: Die Frage nach den Fundamenten der Erkenntnis hat etwas mit der Erklärung zu tun, wie das Medium Bewusstsein oder das Medium Sprache funktioniert (das Cartesische). Rechtfertigung von Wissensansprüchen hat mit der Erklärung zu tun, wie Erfahrung und Bewusstsein beziehungsweise Sprache zusammenwirken (das Locke'sche). Die

in ihrer wahren Beschaffenheit widerspiegeln; vgl. SN, 55. Seine Kritik des Repräsentationalismus sieht außerdem Thomas Reids Bezeichnung der neuzeitlichen Erkenntnistheorie als Theorie der Ideen als Vorläufer an; vgl. WF, 401, 411.

4 Vgl. SN, 13, 22; PAK, 251, 283. Rorty unterscheidet allerdings zwei Bedeutungen der Repräsentation: eine praktische, nichtphilosophische Bedeutung (z.B. bei einer Zeugenaussage). In diesem unproblematischen Sinn von „genau repräsentieren" gehe es um Fragen der Aufrichtigkeit beziehungsweise Sorgfalt; vgl. WF, 107; SN, 144f. Davon zu unterscheiden sei der philosophische Repräsentationalismus, der diesen Sinn von Repräsentation ins „Große" übertrage; vgl. COP, 164. Vgl. dazu auch Malachowski (2002), 158.

5 Reese-Schäfer (1991), 37.

6 SN, 13f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Philosophie kann einen extrakulturellen Standpunkt einnehmen und kann ein zeitloses Fundament allen Wissens errichten (das Kantische).[7]

Der typisch pragmatistische Zug von Rortys philosophiegeschichtlicher Darstellung und Kritik der neuzeitlichen Erkenntnistheorie und der Sprachphilosophie ist die in der Einleitung bereits skizzierte, für alle Pragmatisten charakteristische Gegnerschaft gegen Descartes' fundamentale Weichenstellung hin zu einer Bewusstseinstheorie und dem dazugehörigen Subjekt-/Objektdualismus. Seine Kritik des Repräsentationalismus stellt zwar einen übergreifenden Kritikzusammenhang her, der bis hin zur griechischen Philosophie und insbesondere auf Platon zurückgreift. Für Rorty begann das eigentliche Problem aber mit Descartes als Urheber des vorherrschenden Typus der Erkenntnistheorie. Die wohl schärfste Kritik in *Der Spiegel der Natur* richtet sich daher gegen die sogenannte Erfindung des Mentalen und der damit verbunden Gegenüberstellung von Materie und Geist durch Descartes. Rortys radikale Erkenntniskritik will dabei „die Zuversicht des Lesers untergraben, ‚das Mentale' sei etwas, worüber man ‚philosophischer Ansicht' zu sein habe, ‚die Erkenntnis' sei etwas, was Fundamente habe und worüber eine ‚Theorie' möglich sein müsse."[8]

Der Repräsentationalismus ist nach Rorty das Herz der traditionellen Erkenntnistheorie in all ihren Varianten. Und bis heute halte die Philosophie am Bild vom Bewusstsein als Spiegel der Natur fest. Die Möglichkeit richtiger, wahrer Repräsentation der äußeren Natur stehe für sie nicht zur Disposition. Das provozierende an Rortys Diagnose ist, dass seiner Meinung nach auch der *linguistic turn*, die Wende von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie, daran nichts geändert habe. Vielmehr wurde seiner Ansicht nach der Repräsentationalismus nur auf der Basis einer Theorie der Sprache erneuert. Trotz aller Fortschritte stehe auch die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts als Nachfolgerin der Erkenntnistheorie in der Rolle als erste Philosophie weiterhin im Bann der Spiegelmetapher und damit des Wahrnehmungsmodells des Erkennens. Das Bild vom menschlichen Bewusstsein als einem Spiegel der Natur wurde nach Rorty nur zum Bild der menschlichen Sprache als dem Medium der Abbildung transformiert: „Wie das Denken ein privater Spiegel der Natur ist, so die Sprache der ‚öffentliche'."[9] „Bewusstsein" werde zwar durch „Sprache" ersetzt, aber mit der Vorstellung von Sprache als etwas Drittes zwischen Subjekt und Objekt bleibe man in den Problemen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie stecken. Angesichts dieser entscheidenden Kontinuität sei der Unterschied relativ unwichtig, dass man sich das Vorstellen nicht als mentale, sondern als sprachliche Tätigkeit denkt.[10]

---

7 Vgl. dazu Berberich (1991), 4.

8 SN, 17, 59f. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 23f, 31f. Siehe dazu auch unten Kap. III.3.2, Abschnitt b.

9 SN, 234. Vgl. dazu Guignon/Hiley (2003), 7; Horster (1991a), 31.

10 Vgl. SN, 18, 152f; auch HSE, 60; KIS, 33. Der Schwerpunkt von *SN* liegt in der Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie, der insofern keine besondere historische Bedeutung zukomme, als sie dem Bild des Spiegels der Natur verhaftet blieb; vgl. SN, 17f; auch PZ, 175. Dabei ist die Einschätzung des *linguistic turn* durch Rorty bei

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darüber hinaus vertritt Rorty die Ansicht, dass der Ausdruck „analytische Philosophie“ inzwischen nur noch stilistisch und soziologisch nützlich sei. Denn die sprachanalytische Philosophie habe ausgerechnet das Ziel am gründlichsten verfehlt, das sie am sehnlichsten zu erreichen hoffte: Den Wechsel von Erfahrung zu Sprache mit einer Verwissenschaftlichung zu verbinden. Ihre Schärfung der argumentativen Mittel habe jedoch die Einsicht in die Unhaltbarkeit ihres transzendentalen Projekts zutage gefördert. Rortys postanalytische Diagnose lautet: Eine immanente Dialektik der sprachanalytischen Philosophie habe zu deren schmerzhafter Selbstaufhebung geführt – mit dem Ergebnis ihrer Pragmatisierung.[11] Der *linguistic turn* allein stelle bisher keine wirkliche Wende dar, sondern sei die bisher letzte Zuflucht des Repräsentationalismus gewesen. Der eigentliche Paradigmenwechsel weg vom Repräsentationalismus habe erst mit dem späten Wittgenstein, Heidegger und Dewey begonnen.[12] Im Anschluss an diese drei Denker fordert Rorty, einen konsequenten Antirepräsentationalismus zu vertreten, der die visuelle Metaphorik der Widerspiegelung vollständig aus der Sprache verbannt. Wie im Laufe dieses ersten Teils gezeigt werden wird, will er mit seinem radikalen Sprachpragmatismus den Gedanken der Repräsentation der Welt durch unsere Vorstellungen beziehungswei-

---

Weitem nicht nur negativ; sein Neopragmatismus hat ihn vielmehr verinnerlicht. Zum einen ist für ihn die analytische Philosophie nur wegen ihres transzendentalen Projektes zu kritisieren, aber nicht wegen ihres Stils, der immer noch sehr nützlich sei, um aufgeblasenes und unklares Denken zu durchschauen; vgl. COP, 217ff; SL, 124f; Rorty (2006d), 23. Vgl. dazu Wolf (2001), 239. Zum anderen lautet eine seiner philosophiegeschichtlichen Grundthesen, dass erst die Wende zur Sprache die Verabschiedung des Repräsentationalismus ermöglichte und die Versuchung zum Transzendentalismus schwächte. Sie habe es den Erben Kants möglich gemacht, zu einer antirepräsentationalistischen Denkweise zu gelangen. Insofern sei sie Voraussetzung der von ihm anvisierten pragmatischen Wende hin zu einer neuen Perspektive auf das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit; vgl. PAK, 251, 278; EHO, 124; auch bereits LT, 373.

11 Vgl. SN, 17ff, 193; LT, 374; PZ, 55f. Maßgeblich hierfür sei der „Wittgenstein-Sellars-Quine-Davidson attack on distinctions between classes of sentences“(COP, xix) gewesen; dazu noch die Erschütterung des Szientismus und des Glaubens an die wissenschaftliche Methode durch Thomas Kuhns Struktur wissenschaftlicher Revolutionen; vgl. Rorty (1985), 89ff; HSE, 21-27, Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 70. Man kann die von Rorty zuerst genannten Autoren als Pragmatisten der zweiten Generation ansehen, welche die Pragmatisierung der analytischen Philosophie negativ durch Detranszendentalisierung vorbereitet haben. Vgl. dazu Goodman (1995), 5f; Sandbothe (2000a), 104f, 109ff; Nagl (1998), 17f.

12 Vgl. u.a. SN, 13ff; Rorty (1990c), 5. Vor allem der Anschluss an den späten Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen* habe ein post-positivistisches Stadium der analytischen Philosophie ermöglicht. Rorty beruft sich zwar auf Wittgenstein, Heidegger und Dewey, was die Ziele seines Sprachpragmatismus angeht; er hebt aber zugleich die Bedeutung der sprachanalytischen Philosophen dieses Stadiums, allen voran Sellars, Davidson, Quine, Ryle, Kuhn und Putnam für die Mittel seiner durchschlagenden Kritik des Repräsentationalismus hervor; vgl. SN, 17; auch PZ, 55, 73ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

se unsere Sprache komplett verabschieden. Er plädiert für eine antirepräsentationalistische Behandlung der Sprache, die vollständig bricht mit deren Auffassung als Medium der Darstellung, das der Welt oder dem Selbst angemessen oder unangemessen sein kann.[13] Denn erst wenn man die Vorstellung der Realitätsentsprechung fallen lasse, gelange man zu einer Position jenseits von Realismus und Antirealismus und könne so die Scheinprobleme der Erkenntnistheorie vermeiden. Dazu dient seine antirepräsentationalistische Grundthese: „*No* linguistic items represent *any* nonlinguistic items"[14].

I.1.2 Für Rorty gilt: Essenzialismus = Metaphysik

Die Entwicklung in der Geschichte der Philosophie vom ontologischen hin zum mentalistischen und schließlich zum linguistischen Paradigma sind aus Rortys antirepräsentationalistischer Perspektive nur eine Abfolge von Paradigmenwechseln *innerhalb* des Essenzialismus. Sowohl das bewusstseins- als auch das sprachphilosophische Paradigma stünden nicht im Gegensatz zum ontologischen Paradigma, vielmehr in dessen Tradition. Das Bild von der „Erkenntnistheorie-plus-Metaphysik"[15] als Zentrum der Philosophie wurde nach Rorty durch die Ablösung der Erkenntnistheorie durch die Sprachphilosophie nur geringfügig variiert. Beide würden jeweils als erste Philosophie, den richtigen Weg, die philosophische Methode zum wirklichen Sosein der Dinge weisen wollen. Die Idee des „Spiegels der Natur" sei insofern Ausfluss des essenzialistischen Bildes vom Menschen als dem Erkenner von Wesenheiten.[16]

Im Gegensatz zum philosophischen Essenzialismus versteht Rorty seinen eigenen Pragmatismus als verallgemeinerte Form des Antiessenzialismus, der sich bemüht, den essenzialistischen Gegensatz zwischen Realität und Erscheinung aus dem

13 Vgl. KIS, 32; SN, 402; PAK, 261f.

14 ORT, 2; vgl. Rorty (1990d), 65; LT, 373. Zur Frage ob Rortys Antirepräsentationalismus wirklich diese Position erreicht siehe unten Kap. III.

15 SN, 152.

16 Vgl. WF, 8; SN, 387, 395. Antirepräsentationalismus und Antiessenzialismus sind für Rorty zwei Seiten einer Medaille. Sein Ziel ist die Verabschiedung der Überzeugung, dass die nichtmenschliche Realität ein inneres Wesen besitze, dessen Wiedergabe dem Menschen obliegt; vgl. PAK, 233. Zur Bedeutung des Essenzialismus vgl. auch Tartaglia (2007), 203; Auer (2004), 15. Anders als bei Auer, der die systematisch zentrale Stellung des Essenzialismus betont und daher durchgängig den Begriff Antiessenzialismus zur Bezeichnung von Rortys Denken verwendet, wird hier primär Rortys eigene Selbstbezeichnung des Antirepräsentationalismus für sein philosophisches Projekt, jenseits des tendenziell autoritären Repräsentationalismus zu gelangen, verwendet. Da für seine „up-from-representationalism story"(Rorty in Voparil/Bernstein (Hg.) (2010), 475) das ethische Motiv des Antiautoritarismus entscheidend ist, könnte man auch diesen Begriff als das begriffliche Etikett für Rortys Denken wählen. Mehr zu Rorty Antiautoritarismus siehe unten Kap. VII.1.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weg zu räumen. Er spricht sich für eine generelle Deessenzialisierung aus: „If there is any general lesson which pragmatism preaches, it is to deessentialize.“[17]

Jede Form des Essenzialismus steht für Rorty innerhalb der Tradition der Metaphysik. Dabei setzt er Metaphysik mit Einheitsdenken und vor allem mit Essenzialismus gleich. Sie sei zum einen ein Denken, in dessen Mittelpunkt die Unterscheidung Universales/Einzelnes steht und die Frage nach dem Bezug des Einzelseienden zum einheitsstiftenden, alles vereinigenden Wesen. Dabei sei für die essenzialistische Metaphysik die Abstraktion von dem Mannigfaltigkeiten der Wirklichkeit und die Scheidung in das Empirische und das Wesentliche charakteristisch. Sie suche nach der einen wahren Beschreibung hinter der scheinbaren Mannigfaltigkeit.[18] Die Metaphysik trachte danach, abgeschlossene Vokabulare hervorzubringen. Für sie bestehe das Ziel der Forschung darin, mit etwas wie dem Sein, dem Guten, der Wahrheit oder der Realität in Berührung zu kommen. Erkenntnis werde in diesem Traum von vollkommener Erkenntnis von etwas außerhalb unserer selbst zu etwas Übernatürlichen, eine Art Wunder.[19]

Der (Kampf-)Begriff Metaphysik wird von Rorty aber vor allem mit dem Bestreben verknüpft, die reale Essenz zu erfassen, indem man hinter die Erscheinungen bis zum inneren Wesen der Realität vordringt. Der Repräsentationalismus als Projekt der präzisen Wiedergabe der Wirklichkeit in all seinen Schattierungen falle daher als Essenzialismus auch unter das Verdikt Platonismus. Denn für Rorty gilt das Diktum: „Aller Platonismus sei Metaphysik und alle Metaphysik Platonismus“.[20] Platonismus wird dabei verstanden als Ansammlung von verhängnisvollen Dualismen, allen voran die Unterscheidungen zwischen Wissen und Meinung sowie zwischen Wirklichkeit und Schein. Dem Dualismus von Wesen und Erscheinung, das heißt zwischen der Weise, wie die Dinge an sich sind, und wie sie uns in der Wahrnehmung erscheinen, entspricht als Aufgabe der Philosophie die Suche nach der Wahrheit als Erfassen des Wesens der Welt durch eine spezielle Methode.[21] Dabei ist der erkenntnistheoretische Kern des Platonismus als Wesens-Metaphysik für Rorty dessen Realismus. Er setzt daher auch die Ausdrücke „realistisch“ und „metaphysisch“ gleich.[22]

Wie im folgenden Unterkapitel gezeigt werden wird, lehnt Rorty in der Nachfolge der klassischen Pragmatisten die essenzialistische Vorstellung einer deutungsfreien Bezugnahme auf die Wirklichkeit ab. Wir haben keinen Zugriff auf eine En-

17 Rorty in Balslev (1999), 101; vgl. HSE, 42, 67f.

18 KOZ, 90; vgl. SN, 43; KIS, 162. Vgl. dazu Horster (1991a), 41ff. Diese Charakterisierung von Metaphysik wird von seinem sprachpragmatischen Gegenspieler Jürgen Habermas übrigens geteilt; vgl. Habermas (1988), 14ff.

19 Vgl. KOZ, 143; EHO, 27.

20 HSE, 39; vgl. HSE, 16, 40; KIS, 151. Rorty bezieht sich dabei auf Heideggers Diktum, alle Metaphysik würde die Sprache Platons sprechen; vgl. EHO, 29.

21 Vgl. PSH, xiif, xvif; SO, 12. Die Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit hat allerdings für Rorty, wie die Idee der Repräsentation auch, einen legitimen unphilosophischen Gebrauch zur Bloßstellung von Illusionen, Lügen oder Propaganda; vgl. PZ, 128.

22 Vgl. SN, 176f; Rorty (1984), 1; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 344.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tität jenseits diverser Beschreibungen, deshalb sind für ihn Wesens-Annahmen sowie die Annahme einer inneren Natur nicht haltbar. Die Konsequenz aus der Einsicht, dass es keine Möglichkeit gibt, von der Erscheinung zum Wesen der Wirklichkeit vorzudringen, lautet für Rorty: „Wer über die Metaphysik hinausgelangen will, müsste aufhören zu fragen, was wirklich ist und was nicht.“[23] Sein Antiessenzialismus lässt die Frage nach der objektiven Realität fallen. Wesensfragen werden beiseitegeschoben. Das Kantische Ding an sich, zu dem wir ohnehin keinen Zugang haben, wird eliminiert. Die Empfehlung lautet, wir sollten alle Fragen abweisen, bei denen es darum geht, wo der eigentliche Gegenstand und sein inneres Wesen aufhört und seine äußerlichen Beziehungen anfangen.[24]

Es geht Rorty um die Verabschiedung der Versuchung des Essenzialismus. Hinter dessen verhängnisvoller Unterscheidung zwischen „an sich“ und „für uns“ stehe die metaphysische Idee einer natürlichen Ordnung der Dinge an sich, die ein antiquiertes Überbleibsel der Idee einer göttlichen Schöpfung sei. Deren repräsentationalistischer „Barwert“[25] bestünde darin, manche Vokabulare als bessere Darstellungen der Welt auszeichnen zu können. Sie trage zudem mit sich das moralische Versprechen, dass ein Entdecken des Wesens des Menschen uns Aufschluss darüber gebe, wie wir uns verhalten sollten.[26] Diese Überbleibsel des Vokabulars der Metaphysik seien inzwischen nutzlos geworden. Daher will Rorty sie aus dem Common Sense wegtherapieren. Dabei behauptet er allerdings nicht, die Welt oder das Selbst habe kein Wesen, sondern argumentiert – konsequent pragmatistisch:

„Wenn man sagt, dass es so etwas wie eine immanente Natur nicht gibt, dann heißt das nicht, dass man behauptet, überraschenderweise habe sich gezeigt, dass diese innere Natur der Wirklichkeit eine äußere sei. Man sagt nur, dass es von Nutzen für uns wäre, den Terminus ‚immanente Natur‘ nicht mehr zu verwenden.“[27]

I.1.3 Kritik des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus

Die Spiegelmetapher des repräsentationalistischen Essenzialismus selbst verweist nach Rorty auf die griechischen Wurzeln der visuellen Metapher des Wissens, und insbesondere auf Platon. Die platonische Konzeption der Philosophie als *theoreia*, als kontemplative Schau der Ideen, sei in letzter Konsequenz nicht nach dem Modell des Sprechens, sondern nach dem Modell des (inneren) Sehens konzipiert. Der

23 PZ, 130; vgl. SN, 398, 401; KIS, 23, 28ff. Vgl. dazu Welsch (2000), 185.

24 Vgl. HSE, 51; SO, 42.

25 KIS, 49.

26 Vgl. KIS, 26, 48f; SO, 61; PZ, 184. Rorty ist sich bewusst, dass mit dem Antiessenzialismus auch der Gedanke, moralische Autorität habe einen „Grund“ in der Natur des Menschen aufgegeben werden muss; vgl. SN, 199. Zu seiner antifundamentalistischen Grundthese, dass Moral und Politik nicht in der Anthropologie gegründet werden können, siehe unten Kap. VI.1.1.

27 KIS, 29; vgl. u.a. KIS, 23; PZ, 102, 126, 184; WF, 129.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aufstieg zum Licht der Erkenntnis im Höhlengleichnis der *Politeia* kann nur deshalb zum Urbild der Philosophie werden, weil das Erkennen als Wahrnehmen der ewig gültigen, objektiven Wahrheit des Seins durch ein inneres Auge der Vernunft gedacht wird. Der Repräsentationalismus sei daher nur das „Endprodukt des ursprünglichen (platonischen) Willens, *Konfrontation* und nicht *Kommunikation* für unsere Meinungen bestimmend sein zu lassen".[28] Dieser Wille hat für Rorty als eigentliches Ziel einen ahistorischen Halt jenseits der (Kommunikations-)Praxis. Die Suche nach Objektivität als Annäherung an die Wirklichkeit durch den Schleier der Meinungen hindurch wird psychologisch als Suche nach Gewissheit verstanden. Der Anspruch, ewige Wahrheiten formulieren zu können, sei Ausdruck der Hoffnung, man könne durch eine Verbindung zu einer ahistorischen, absoluten Instanz den Kontingenzen des Lebens entfliehen hin zu einer *arché* jenseits des Diskurses. Das Projekt der Erkenntnistheorie sei nur für Fundamentalisten interessant, die auf der Suche sind nach etwas Stabilen als Beurteilungskriterium in Platons Höhle für unsere vergänglichen Bedürfnisse und Interessen.[29]

Hinter Essenzialismus und Repräsentationalismus steht für Rorty ein philosophischer Fundamentalismus[30], für den Wissen auf bestimmten und unkorrigierbaren Fundamenten jenseits der menschlichen Praxis zu stehen hat. Der Repräsentationalismus will ein solches zeitloses Fundament auf dem Weg einer Suche nach den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit (sprachlichen) Darstellens gewinnen: „Als Erkenntnistheorie wird die Philosophie nach den unwandelbaren Strukturen Ausschau halten, innerhalb deren sich Erkenntnis, Leben und Kultur aufzuhalten haben."[31] Die Vorstellung eines zeitlosen, neutralen Bezugssystems, innerhalb dessen alles menschliche Tun und insbesondere die Suche nach Erkenntnis stattfinde, wird als bestimmtes System a priori eruierbarer Strukturen des menschlichen Erkenntnisvermögens plausibilisiert.[32] Dabei ist für Rorty die Idee von Erkenntnisfundamenten das Ergebnis der kontingenten Wahl perzeptueller Metaphern. Wahlweise das Mentale oder das Sprachliche wird mit dem Fundamentalen auf folgende

28 SN, 183 [Herv. i. O.]; vgl. SN, 50ff, 178. Zu Rortys Bezugnahme auf Dewey bzgl. der griechischen Wurzeln der am Sehen orientierten Erkenntnistheorie siehe SN, 51, Fn. 6. Zu Rortys Darstellung des entscheidenden Bedeutungswandels der Konzeption des inneren Sehens in der Bewusstseinstheorie mit Descartes; vgl. SN, 58ff.

29 Vgl. u.a. SN, 186, 422; Rorty (1997e), 5; Rorty (2006d), 120; SO, 5. Vgl. dazu auch Westbrook (2005), 2f; Festenstein (1997), 4. Zum *locus classicus* für die pragmatistische Kritik an der (vergeblichen) Suche nach Gewissheit, auf den sich Rorty auch mehrfach bezieht, siehe Dewey (1998). Mehr dazu auch unten in Kap. VII.1.1.

30 Im Fokus steht hier der philosophische Fundamentalismus im erkenntnistheoretischen Sinne des englischen Begriffs foundationalism. Dieser zeichnet sich durch den methodischen Anspruch aus, Begründung als Rückführung auf ein stabiles Fundament zu betrachten; vgl. Badura (2006), 194. In diesem Sinne bezeichnet sich Rorty als Antifundamentalist; vgl. u.a. Rorty (2006b), 19ff.

31 SN, 183; vgl. SN, 16ff.

32 Vgl. SN, 18f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weise verknüpft: Aus der Vorstellung von Erkenntnis als Ensemble akkurater Darstellungen folge

„der Gedanke, zu akkuraten Vorstellungen gelange man, indem man im Spiegel der Natur eine irgendwie privilegierte Klasse von Darstellungen auffinde, die so zwingend sind, dass sich ihre Genauigkeit nicht bezweifeln lässt. Diese privilegierten Fundamente werden die Erkenntnisfundamente sein und die Disziplin, die uns zu ihnen hinführt, die Erkenntnistheorie, das Fundament der Kultur."[33]

Das Auffinden der zeitlosen Fundamente aller Erkenntnis und Kultur erhebt die Philosophie als Erkenntnistheorie nach Rorty zur Fundamentaldisziplin, welche die Gültigkeit von Erkenntnisansprüchen der verschiedenen Kulturbereiche garantiert oder ihre Ungültigkeit entlarvt. Dabei gebe sie vor, dies auf der Grundlage ihres spezifischen Verständnisses der Natur des Erkennens und des Mentalen leisten zu können. Als allgemeine Theorie der Darstellung kann sie die Kultur, die als ein Ansammeln von Wissensansprüchen verstanden wird, in unterschiedliche Bereiche einteilen anhand der Frage, ob beziehungsweise wie gut sie die Wirklichkeit darstellen. Zugleich beanspruche sie, nicht nur ein unerschütterliches Fundament des Wissens zu gewinnen, sondern auch der Moral. Rorty schreibt die Vollendung dieses Bildes von Philosophie als einer Disziplin, die über alle Kulturbereiche zu Gericht sitzt und jedem seinen angemessenen Platz zuweist, Kant und dem Neukantianismus zu und spricht deshalb von der „Kantischen Konzeption von der Philosophie als Fundamentalwissenschaft"[34]. Eine zentrale Absicht von *Der Spiegel der Natur* ist es, das Vertrauen in diese Konzeption von Philosophie als Fundamentalwissenschaft zu untergraben. Durch die historistische Strategie, die Begriffe des Mentalen, der Erkenntnis und auch der Philosophie als Erkenntnistheorie in eine geschichtliche Perspektive zu rücken, soll der erkenntnistheoretische Fundamentalismus als Apologetik dargestellt werden, das heißt als Versuch, bestimmte zeitgenössische Sprachspiele, Sozialpraktiken oder Selbstauffassungen zu verewigen.[35] Rorty kritisiert dabei nicht nur die Prätention der Erkenntnistheorie, die Aufgabe der Grundlegung der Kultur leisten zu können, sondern schon die Vorstellung, die Kultur bedürfe dieses Fundaments. Dies liegt ganz in der antifundamentalistischen Tradition des Pragmatismus – und ist Grundlage seiner Begründungsutopie.

33 SN, 182f; vgl. SN, 178.

34 SN, 15; vgl. SN, 13ff, 157, 235. Für Rorty ist Kant der Erfinder der Idee einer Erkenntnistheorie als Fundamentalwissenschaft. Diese Idee und mit ihr der Begriff „Erkenntnistheorie" wurde dann als neokantianischer Konsens etabliert; vgl. SN, 14, 152f, 183. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 18ff. Zu Rortys „militanten" Antikantianismus in der Ethik siehe unten Kap. XII.2.2.

35 Vgl. SN, 19f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I.2 Die interne Widerlegung des Realismus und der Korrespondenztheorie der Wahrheit als den Kernbestandteilen des Repräsentationalismus

Das Hauptangriffsziel von Rortys Pragmatismus als Antirepräsentationalismus ist die Idee von Philosophie als Erkenntnistheorie. Diese wird aber nicht nur ideengeschichtlich als kontingentes Produkt der visuellen Metaphorik entlarvt. Die Basis seines Vorschlages einer Verabschiedung der Erkenntnistheorie ist die Diagnose des konzeptionellen Bankrotts des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus *in toto*.[36] Für Rorty ist ein konsequenter Pragmatist daher jemand, der die Idee einer genauen Repräsentation der Welt, wie sie an sich ist, und damit die Korrespondenztheorie der Wahrheit nicht ernst nehmen kann: „Das Kernstück des Pragmatismus ist die Weigerung, die Korrespondenztheorie der Wahrheit gelten zu lassen, sowie die Vorstellung, Überzeugungen seien genaue Darstellungen der Realität.“[37] Seine *systematische* Kritik des Repräsentationalismus zieht – auf der Basis des *linguistic turns* – die Möglichkeit einer exakten Repräsentation der Außenwelt sei es im Bewusstsein oder in der Sprache grundsätzlich in Zweifel. Rorty tritt dafür ein, die Begriffe „Entsprechen“ und „Repräsentieren“ preiszugeben, anstatt sie mit sprachpragmatischen Mitteln zu rekonstruieren, da er das neuzeitliche Repräsentationsmodell des Erkennens konzeptionell für verfehlt hält.[38] Voraussetzung für diese von ihm empfohlene radikale Verabschiedung des Repräsentationalismus und damit auch des Essenzialismus ist aber der Nachweis, dass dessen Grundgedanke unhaltbar ist.

I.2.1 Die argumentative Kritik des Repräsentationsmodells der Erkenntnis und ihre (sprachanalytischen) Vorläufer

Im Hintergrund von Rortys Kritik des Repräsentationalismus steht die gesamte pragmatische Tradition. Alle (Neo-)Pragmatisten von Peirce bis Rorty sind sich einig in der gemeinsamen Gegnerschaft zum Repräsentationalismus und zur Korrespondenztheorie der Wahrheit. Klassische Vorläufer von Rortys Versuch der Verabschiedung des „Spiegels der Natur“ sind insbesondere John Deweys Kritik an der „Zuschauertheorie des Erkennens“[39] und William James’ Kritik an dem leeren, rein statischen Begriff der Übereinstimmung von Geist und Wirklichkeit.[40] Neben dem Einfluss der klassischen Pragmatisten ist an dieser Stelle jedoch die Bedeutung von William Van Orman Quine und Wilfrid Sellars hervorzuheben. Denn mit diesen sprachanalytischen Philosophen beginnt die neuere Realismus-Debatte[41], als deren

36 Vgl. Brandom (2000c), 159; Simon (2000), 67.

37 PAK, 186. Vgl. Horster (1991a), 31; Welsch (2000), 170.

38 Vgl. KIS, 22; PZ, 112; WF, 197.

39 Dewey (1998), 27; vgl. Dewey (1989), 158, 168.

40 Vgl. James (1994b), 44ff.

41 Vgl. Willaschek (2000), 18.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

exponiertesten Vertreter inzwischen Rorty gelten kann. Auch er selbst sieht Sellars' Angriff auf den Begriff des Gegebenen und Quines Angriff auf den Notwendigkeitsbegriff als die beiden entscheidenden Schritte auf dem Weg zu seinem Antirepräsentationalismus an.[42] Wie sich im Folgenden zeigen wird, ist allerdings für seine Kritik am Repräsentationalismus vor allem ein Denker entscheidend: Donald Davidson.

Zunächst kurz zu William Van Orman Quines Kritik an der Unterscheidung von analytischer und empirischer Bedeutung: Mit seiner berühmt gewordenen Empirismuskritik untergräbt Quine die Vorstellung, dass zwischen einer Sache, über die gesprochen wird, und den Überzeugungen, die man dabei zum Ausdruck bringt, eine trennscharfe und gleichsam vortheoretische Linie gezogen werden kann. Unser empiristischer Erfahrungsschatz ist ebenso sprach- wie theoriegeladen. Damit fällt aber die empiristische Idee einer neutralen Beobachtungssprache der Kritik zum Opfer.[43] Es gibt nach der Formulierung von Quine kein „kosmisches Exil"[44], um unsere sprachlichen Vorstellungen mit der Wirklichkeit zu vergleichen. Für Rorty ist auch dessen Zurückweisung der Idee der Idee als Medium zwischen uns und den Dingen zentral.[45] Quine ist aber auch in „positiver" Hinsicht als wichtiger Hintergrundautor des heutigen Pragmatismus und damit von Rorty zu sehen; und zwar mit seinem alternativen, holistischen Sprachmodell, das die Erkenntnis beschreibt als „ein von Menschen geflochtenes Netz, das nur an seinen Rändern mit der Erfahrung in Berührung steht".[46]

Wilfrid Sellars ist in seiner Bedeutung für Rorty kaum zu überschätzen. *Der Spiegel der Natur* knüpft explizit an Sellars' Angriff auf den „Mythos des Gegebenen" als Mythos des Empirismus an.[47] Die Kritik in *Empiricism and the Philosophy of Mind* wird im angelsächsischen Raum inzwischen als klassische Widerlegung des epistemologischen Fundamentalismus und dessen Vorstellung eines vermeintlich Gegebenen als Prüfstein der Angemessenheit unserer Theorien angesehen. Es gilt nach Sellars, "dass jedes Bewusstsein von Arten, Ähnlichkeiten, Tatsachen usw. [...] – ja selbst ein Bewusstsein von Einzelgegenständen – eine linguistische

42 Vgl. SN, 20. Zur Bedeutung von Quine und Sellars – unter Absehung von deren "Rest-Szientismus" – für den Neopragmatismus von Rorty vgl. Esfeld (2001), 25f; Sandbothe (2000a), 113ff. Zur Einschätzung von Rorty (gemeinsam mit Brandom selbst) als Links-Sellarsianer, die dessen Thesen über den sozialen Charakter der epistemischen Autorität betonen und nicht dessen Szientismus; vgl. Brandom (1999), 1006.

43 Vgl. Kögler (1992), 220; Breuer/Leusch/Mersch (1996), 97.

44 Vgl. Quine (1980), 474.

45 Vgl. Guignon/Hiley (2003), 9.

46 Quine (1999), 47. Mehr zu Rortys Anschluss an Quines epistemischen Holismus siehe unten Kap. II.2.3.

47 Vgl. SN, 204. Sellars war der philosophische Lehrer von Rorty. Sein Denken prägt auch dessen Konzeption von Moral, siehe dazu unten Kap. XII.2.3. Zum zentralen Einfluss von Sellars auf Rorty vgl. Gross (2008), 160f, 313f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Angelegenheit ist."[48] Sein Antifundamentalismus trennt Kausalität und Rechtfertigung: Unsere Beziehungen zu unserer Umwelt sind nur kausaler Art, nicht repräsentationaler Art, und unsere Umwelt kann uns höchstens veranlassen, Meinungen zu haben, sie aber nicht rechtfertigen.[49] Sellars wendet sich daher gegen die Annahme von objektiven Fundamenten der Erkenntnis jenseits der öffentlichen Rechtfertigung und kritisiert die Verwechslung von Verursachung und Rechtfertigung. Er besteht darauf, dass Erkenntnis sich immer schon im „logischen Raum der Gründe, des Rechtfertigens und des Rechtfertigenkönnens des Gesagten"[50] bewegt. Dass Rechtfertigung eine inferentielle, öffentliche Angelegenheit ist, diese Ansicht von Sellars wird zur Schlüsselidee von Rortys Antirepräsentationalismus: Epistemische Autorität ist allein eine Funktion sozialer Praxis.[51]

Auf der Basis der Kritik von Quine und Sellars unternimmt Rorty die Dekonstruktion der traditionellen Erkenntnistheorie durch eine *argumentative* Widerlegung des traditionellen epistemologischen Modells und dessen repräsentationalistischer Auffassung von Bewusstsein beziehungsweise Sprache. Ihm gelingt der Nachweis der Inkonsistenz des Begriffs der Übereinstimmung und des Gedankens der Realität an sich. Der systematische Kern des fundamentalistischen Repräsentationalismus und des Essenzialismus sind die Korrespondenztheorie der Wahrheit und der philosophische Realismus (der äußeren *und* inneren Natur!). Diese werden von ihm als unhaltbar, weil inkonsistent, erwiesen.[52] Seine Argumentationsstrategie zur *internen* Widerlegung des Repräsentationalismus vollzieht sich dabei in zwei Schritten: Zunächst liegt für Rorty der systematische Grund für die Inkonsistenz des Realismus und einer Theorie der Korrespondenz in der Nichthintergehbarkeit der Sprache in Bezug auf die Objekterkenntnis (I.2.2). Damit dieses Argument aber zum Ziel führt, darf dem Sprachbegriff selbst nicht wieder schematisierende, konstituierende oder erfahrungsordnende Funktionen zugemutet werden. Daher bezieht sich Rorty in einem zweiten Schritt auf Donald Davidsons Kritik des Schema-Inhalt-Dualismus. Damit will er einen jeder erkenntnistheoretischen Brauchbarkeit entzogenen Sprachbegriff einführen können (I.2.3).[53]

48 Sellars (1999), 53. Zu Rortys Bezugnahme auf diese Schlüsselthese von Sellars siehe u.a. COP, xliv; WF, 182ff; u. insbes. auch Rorty (1997c). – Es ist bemerkenswert, dass Rorty sich als Antikantianer trotz seiner Betonung der Philosophiegeschichte nicht stärker auf die frühe Kritik an der Vorstellung des „Gegebenen" bereits durch Kant bezieht.

49 Vgl. dazu Brandom (2000a), xivf.

50 Sellars (1993), 169.

51 Vgl. SN, 279, 421f. Vgl. dazu Brandom (2000c), 161; Reese-Schäfer (1991), 46; Kögler (1992), 220. Im Hintergrund der Idee einer inferentiellen Semantik stehen natürlich Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*. Mehr zur zentralen Ansicht Rortys, dass Rechtfertigung eine inferentielle Angelegenheit ist, siehe unten Kap. II.2.3. Zu Rortys Sicht von Sellars' „psychologischen Nominalismus"; vgl. WF, 182ff.

52 Vgl. Welsch (2000), 183f.

53 Vgl. dazu Kögler (1992), 215f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I.2.2 Das Argument der Nichthintergehbarkeit der Sprache als Nachweis der Inkonsistenz des Realismus und der Korrespondenztheorie der Wahrheit

Rortys systematische Kritik am Repräsentationsmodell der Erkenntnis basiert auf dem gängigen sprachphilosophischen Argument der Nichthintergehbarkeit der Sprache. Nach diesem ist ein sprachfreier Zugang zur Wirklichkeit an sich ausgeschlossen. Daher ist keine neutrale Entscheidung über die Wirklichkeitsadäquanz von Sprachspielen möglich: „Es gibt keine Möglichkeit, zwischen die Sprache und ihren Gegenstand zu treten. Die Frage, ob unser Vokabular mit dem Sosein der Welt in Einklang steht, kann von der Philosophie nicht beantwortet werden.“[54] Gegen die Ansicht, dass Vorstellungen durch Objekte wahr gemacht werden, die sie repräsentieren, spreche, dass es nicht möglich ist, einen klaren Schnitt zwischen Sprache und Wirklichkeit zu machen. Wenn es um die Erklärung der Wahrheit unserer Überzeugungen gehe, könnten wir die Rolle unserer Beschreibungsaktivität – unseres Gebrauchs der Worte – und die Rolle des übrigen Universums nicht auseinanderhalten. Eine Grenze zwischen dem Gegenstand und unserem (sprachlichen) Bild dieses Gegenstandes zu ziehen sei nicht möglich. Denn es würde keine direkte, nichtsprachlich vermittelte Erfahrung geben: “There is no nonlinguistic access to Being.”[55] Aus diesem Grund stellt für den Sprachphilosophen Rorty die Sprachspielgebundenheit unseres Wirklichkeitsbezugs eine letzte Grenze dar.[56]

Rortys konkretisiert sein Insistieren auf der „alten Kamelle“[57] der Nichthintergehbarkeit der Sprache in seiner systematischen Kritik des philosophischen Realismus (a) und, damit zusammenhängend, der Korrespondenztheorie der Wahrheit (b).
(a) Das Repräsentationsmodell der Erkenntnis in all seinen Varianten operiert mit der Vorstellung einer Realität, die unserem Erkennen vorausliegt und unabhängig von diesem besteht. Wirklichkeit wird nach Wolfgang Welsch als eine Art „Alpha-Wirklichkeit“[58] vor, außerhalb und unabhängig von unserer sprachlichen Bezugnahme auf sie gedacht. Sowohl deren Existenz als auch deren Beschaffenheit würden als denkunabhängig gelten. Und nach dem realistischen Sprachspiel bestehe die Aufgabe des Erkennens darin, diese „Alpha-Wirklichkeit“ möglichst genau zu er-

54 WF, 186; vgl. Rorty (1997e), 18. Vgl. dazu Welsch (2000), 178ff.

55 EHO, 37; vgl. WF, 127, 141; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 98f; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 140f. Vgl. dazu Sandbothe (2000a), 117.

56 Vgl. SN, 199f; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 126. Rorty hat den linguistic turn verinnerlicht. Schon in Rorty (1962), 310 schreibt er: „One cannot transcend language; that is, one cannot find a point of view outside of all linguistic frameworks from which the world will appear „as it is“. One can’t think without thinking in a language.”.

57 COP, 154; vgl. COP, xix. Die Argumentation gegen eine beschreibungsunabhängige Wirklichkeit findet sich ähnlich schon bei Wittgenstein, Sellars, Quine, Goodman oder Davidson oder etwa auch bei Gadamer; auf dem Boden der Bewusstseinsphilosophie allerdings schon bei Hegel; vgl. dazu Welsch (2000), 180ff; Gimmler (2000). Rortys bezieht sich in ORT, 158 selbst auf Hegels Kritik.

58 Welsch (2000), 179.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fassen. Aber ist die Rede von einer erkenntnis- und beschreibungsunabhängigen Wirklichkeit an sich überhaupt sinnvoll, da jeder Versuch, die Wirklichkeit an sich zu beschreiben nur zu einer weiteren Beschreibung der Wirklichkeit führt?[59]

Rortys Realismuskritik setzt genau an dieser Frage an. Die Grundthese seiner Kritik lautet, "dass wir nie imstande sein werden, aus der Sprache herauszutreten, [...] nie imstande sein werden, die Realität ohne Vermittlung durch eine sprachliche Beschreibung zu erfassen."[60] Unsere Rede von der Wirklichkeit ist für ihn daher immer Rede von einer „Wirklichkeit-unter-einer-Beschreibung"[61]. Die Realität werde zwar nicht-sprachlich gedacht, sei aber doch aufgrund der Nichthintergehbarkeit der Sprache sprachabhängig. Auch die sogenannten harten Fakten seien daher immer schon sprach- und theoriegetränkt. Sprache und Wirklichkeit sind für Rorty viel zu eng ineinander verwoben, um die reine Wirklichkeit aus unserer Rede herausdestillieren zu können. Alle bisherigen Versuche, hinter die Sprache zu etwas, das sie „gründet" oder was sie „ausdrückt" oder zu was wir hoffen sie „adäquat" ist, gelangen, hätten deshalb auch nicht funktioniert. Damit erweise sich der philosophische Realismus aber als Scheinerklärung.[62]

Nach Wolfgang Welschs Ansicht, die hier geteilt wird, lautet das Ergebnis von Rortys Variante der sprachphilosophischen Kritik am Realismus: Das Repräsentationsmodell der Erkenntnis enthält einen begrifflichen Fehler. Die Voraussetzung einer Wirklichkeit vor jeder Beschreibung ist selbstwidersprüchlich, da die Vorstellung einer solchen „Alpha-Wirklichkeit" selbst bereits eine Beschreibung ist, also ein Sprachspiel voraussetzt, innerhalb dessen sie erfolgt. Die Rede von der „Wirklichkeit" im Realismus ist daher inkonsistent.[63]

(b) Die interne Widerlegung des Realismus durch eine Konsistenzprüfung hat nach Rorty entscheidende Konsequenzen auch für die Korrespondenztheorie der Wahrheit als dem zweiten Kernbestandteil des Repräsentationalismus. Denn es bestehe eine systematische Verbindung von Realismus und Korrespondenztheorie der Wahrheit. Beide würden miteinander stehen und fallen.[64]

Nach der klassischen Definition der Korrespondenztheorie wird Wahrheit definiert als „Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande".[65] Dabei wird

59 Vgl. Welsch (2000), 178ff.

60 HSE, 38; vgl. auch PZ, 126.

61 SN, 409.

62 Vgl. u.a. COP, xx. Vgl. dazu Schäfer (2000), 22; Berberich (1991), 120f.

63 Vgl. dazu Welsch (2000), 181ff. Mit dieser Widerlegung des Realismus ist die Debatte natürlich nicht zu Ende. Für Rorty kollabiert der eben kritisierte "technische Realismus" in den „intuitiven Realismus"; vgl. dazu COP, xxix. Zur zentralen Debatte um den Status der realistischen Intuition in Verbindung mit dem Wahrheitsbegriff und der Frage „Rekonstruktion oder Transformation dieser Intuition?" siehe unten Kap. IV.4.2..

64 Vgl. PZ, 127. Rorty hat im Laufe der Jahre seine Kritik von der Spiegelmetaphorik des Repräsentationalismus hin zur Korrespondenztheorie der Wahrheit verlagert, es geht ihm nicht nur um die Kritik des abbildtheoretischen Paradigmas, sondern um eine Kritik jeder „allgemeine[n] Theorie der Darstellung"(SN, 13); vgl. dazu Sandbothe (2001), 87f.

65 Kant, KrV, B 82.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese Übereinstimmung nach Rorty in der Regel als Abbildung verstanden; das heißt, eine Vorstellung oder Aussage ist dann wahr, wenn sie die Wirklichkeit so abbildet wie ein Bild einen Gegenstand. Wahrheit und richtige Repräsentation sind für die Korrespondenztheoretiker quasisynonyme Begriffe.[66]

Hinter deren *adaequatio*-Verständnis der Wahrheit steht die paradigmatische Grundstruktur der Erkenntnisrelation zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt. Seit Peirce' Kritik am Cartesischen Dualismus steht dieses klassische Subjekt-/Objekt-Modell der Korrespondenztheoretiker im Mittelpunkt der (neo-)pragmatistischen Kritik. Aus der Tatsache, dass diese klassische Vorstellung von Wahrheit unser alltägliches und unser wissenschaftliches Denken bis heute beherrscht, schließen die Vertreter der Korrespondenztheorie, dass diese unaufgebbar sei, trotz aller Schwierigkeiten der Präzisierung.[67] Demgegenüber kritisieren alle (Neo-)Pragmatisten den abbildtheoretischen Wahrheitsbegriff im Sinne der Korrespondenztheorie. Die Idee der Korrespondenz wird einhellig als metaphysischer und irreführender Gedanke abgelehnt. Auch Rortys Kritik steht in dieser pragmatistischen Tradition. Für ihn folgt aus dem systematischen Grund für die Inkonsistenz des Realismus, der Nichthintergehbarkeit der Sprache in Bezug auf die Objekterkenntnis, auch die Unmöglichkeit einer Theorie der Korrespondenz. Diese mache nur Sinn, wenn man davon ausgeht, dass die Realität eine intrinsische Natur besitzt und zudem klar ist, wann ein deskriptives Vokabular mit dieser Natur übereinstimmt und wann nicht. Aber die entscheidende Frage lautet erneut: Können wir eine Vorstellung oder Aussage mit der Wirklichkeit an sich vergleichen? Und wieder gilt: Dieser direkte Vergleich mit der Wirklichkeit von einem neutralen Standpunkt aus ist nicht möglich. Die Vorstellung von Entsprechung sei zwar für Sätze innerhalb von Sprachspielen beziehungsweise Vokabularen verwendbar, aber nicht wenn es um alternative Vokabulare über die Welt gehe: „One cannot see language-as-a-whole in relation to something else to which it applies."[68] Wenn es um die Frage nach der Entsprechung ganzer Vokabulare mit der Welt geht, verlässt uns nach Rorty die intuitive Gewissheit. Zugleich statte uns die Welt selbst nicht mit Kriterien für die Entscheidung zwischen Theorien aus, da die Dinge sich nicht selbst beschreiben würden. Und wir könnten keinen privilegierten, höheren archimedischen Standpunkt zur Beantwortung dieser Frage einnehmen. Ohne diesen Standpunkt beziehungsweise ohne eine neutrale Beobachtungssprache könne die Idee der Korrespondenz aber nicht eingelöst werden.[69]

Aus der Uneinlösbarkeit der Vorstellung von Entsprechung folgert Rorty, dass die Idee einer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit nichts weiter ist als „eine un-

66 Vgl. ORT, 4. Vgl. dazu Boros (1999), 539.

67 Vgl. Gloy (2004), 93-105. Auch bei Gloy findet sich zum Beispiel noch die unhinterfragte Annahme einer gemeinsamen Subjekt-Objekt-Grundstruktur hinter allen Wahrheitstheorien; vgl. Gloy (2004), 7ff; insbes. 67ff.

68 COP, xix; vgl. SN, 203; Rorty (1996d), 1.

69 Vgl. COP, xl; KIS, 25, 48; ORT, 6.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einlösbare und veraltete Metapher".[70] Daher sollten wir auch die hoffnungslose Suche nach einem außerhistorischen archimedischen Punkt abbrechen und den veralteten Korrespondenzbegriff der Wahrheit verabschieden. Diesem Ziel dient auch sein Verweis auf das bisherige Misslingen jeder Korrespondenztheorie der Wahrheit. Bisher sei es nicht gelungen, eine zufriedenstellende Theorie der Mikrostruktur der Korrespondenz zu finden: „Many centuries of attempts to explain what ‚correspondence' is have failed, especially when it comes to explaining how the final vocabulary of future physics will somehow be Nature's Own."[71] Mit dem Schlagwort „Sprache der Natur" spitzt Rorty das Problem zu. Ohne Sprachspielübergreifende Kriterien seien Korrespondenztheoretiker gezwungen anzunehmen, dass die Welt selbst ein bestimmtes Vokabular bevorzugt. Dieses Vokabular wäre dann die nichtmenschliche „Sprache der Natur", eine Vorstellung, die sich unter der Voraussetzung der Darwinschen Evolutionsbiologie nicht halten lasse. Gegen die Vorstellung einer „Sprache der Natur" – normalerweise wird die Sprache der mathematischen Naturwissenschaften als solche angesehen – stellt Rorty daher die Auffassung, dass die Natur keine ihrer Beschreibungen bevorzugt. Sie sage uns nicht, wie wir sie richtig zu beschreiben haben, weil wir keinen direkten Zugang zu ihr haben. Die Welt und unser Leben könnten daher nicht nur in *einer* Weise richtig oder angemessen beschrieben werden, sondern es gebe viele Vokabulare zur Wirklichkeitsbeschreibung, die alle weder wahr noch falsch seien, sondern nützlich oder unnütz. Man könne zwar – ganz pragmatisch – sagen, „dass Newtons Vokabular uns zwar Vorhersagen über die Welt leichter macht als das des Aristoteles, dass das aber nicht bedeutet, dass die Welt Newtonisch spricht. Die Welt spricht überhaupt nicht. Nur wir sprechen."[72]

Rortys Fazit seiner Kritik der Korrespondenztheorie lautet: Der korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriff, der von der Wahrheit einer privilegierten Beschreibung der nichtsprachlichen Wirklichkeit ausgeht, ist absurd, weil inkonsistent. Als Konsequenz aus dieser Absurdität fordert er die Verabschiedung der philosophischen Korrespondenztheorie der Wahrheit in all ihren Formen. Er behauptet jedoch an keiner Stelle, die Korrespondenztheorie sei nicht wahr. Sein Ziel ist vielmehr die Umkehrung der Beweislast.[73]

I.2.3 Die Verabschiedung des Schema-Inhalt-Dualismus mit Hilfe von Donald Davidsons Theorie der radikalen Interpretation

Um einen jeder erkenntnistheoretischen Brauchbarkeit entzogenen, pragmatischen Sprachbegriff einführen zu können, bezieht sich Rorty im zweiten Schritt seiner Verabschiedung des Repräsentationalismus auf zentrale Thesen von Donald Davidsons naturalistischer Theorie der radikalen Interpretation, sowohl in destruktiver als

70 WF, 108.

71 COP, xxvi; vgl. auch COP, xvii, 150; ORT, 5ff. Vgl. dazu Kögler (1992), 216.

72 KIS, 25; vgl. KIS, 24, SN, 328; WF, 125. Vgl. dazu Schäfer (2001a), 5.

73 Vgl. WF, 124; SN, 409. Mehr dazu siehe unten Kap. IV.4.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch in konstruktiver Hinsicht. Zum einen schließt er sich an Davidsons Kritik an einem Sprachbegriff an, der immer noch nach dem Schema-Inhalt-Modell konzipiert ist (a). Zum anderen greift er dessen pragmatisch-naturalistischen Sprachbegriff auf und radikalisiert ihn (b).[74]

(a) Zunächst zu Davidsons einflussreicher Kritik des sogenannten Schema-Inhalt-Dualismus als letztem Dogma des Empirismus. Die Frage nach dem schematisierenden Wirklichkeitsbezug menschlicher Sprache basiert ihr zufolge auf der unhaltbaren Vorstellung eines „Dualismus von Schema und Inhalt, von ordnendem System und etwas, was darauf wartet, geordnet zu werden“[75]. Nach Davidson ist dieser Dualismus der sprachanalytischen Tradition problematisch, denn er basiert auf der widersprüchlichen Vorstellung eines klaren Schnitts zwischen Wort und Gegenstand, Sprache und Wirklichkeit, also zwischen Schema und Inhalt. Es gebe „jedoch nichts, kein [vorsprachliches, M.M.] *Ding*, das Sätze und Theorien wahr macht; weder Erfahrung noch Oberflächenreizungen sind imstande, einen Satz wahr zu machen.“[76] Wieder begegnen wir dem sprachphilosophischen Argument der Nichthintergehbarkeit der Sprache als maßgeblichen Grund für die Ablehnung des Repräsentationalismus. Davidson problematisiert aber darüber hinaus die Idee des sprachlichen Begriffsschemas überhaupt, denn sie führe notwendig den Gedanken des Begriffsrelativismus mit sich. Die Möglichkeit gänzlich verschiedener, wahrer sprachlicher Begriffsschemata, die zugleich unübersetzbar seien, sei ausgeschlossen, wenn man gleichzeitig einen gemeinsamen uninterpretierten Inhalt unterstellt, der von den Begriffsschemata nur gänzlich anders aufgeteilt beziehungsweise geordnet wird. Da es für Davidson keine verständliche Basis für die These gibt, es gäbe verschiedene unübersetzbare Schemata des gleichen Inhalts, folgert er: „Wenn wir nicht verständlich behaupten können, die Schemata seien verschieden, kann es auch nicht sinnvoll sein, zu sagen es gebe nur eines.“[77]

Rorty bezieht sich immer wieder zustimmend auf Davidsons Kritik der Unterscheidung von sprachlichem Schema und nichtsprachlichem Inhalt und weiß sich mit diesem einig, dass man die Beziehung zwischen Forschung und Welt nicht nach dem Modell „Schema/Inhalt“ auffassen sollte.[78] Davidson selbst versteht seine Kritik als Antirepräsentationalismus. Als Konsequenz des Nachweises der epistemologischen Unsinnigkeit der Idee, einen Satz mit der Wirklichkeit vergleichen zu wollen, fordert auch er die Aufgabe der repräsentationalen Auffassung des Geistes und

74 Vgl. dazu Tietz (2001), 78ff. Wie in den folgenden Kapiteln dargestellt werden wird, zeigt sich Davidsons zentrale Bedeutung für Rorty darüber hinaus bei der Metapherntheorie, dem naturalistischen Menschenbild und der Wahrheitstheorie. Zu Davidsons Bedeutung für Rorty siehe Guignon/Hiley (2003), 17ff; Farrell (1995), 155ff, Joas (1997), 232. Für Literatur zur Beziehung zwischen Rorty und Davidson siehe Rumana (2002), 5.

75 Davidson (1986), 270.

76 Davidson (1986), 276 [Herv. i. O.]. Vgl. Sandbothe (2000a), 117.

77 Davidson (1986), 281f. Vgl. dazu Kögler (1992), 222f.

78 Vgl. KOZ, 22; 54; WF, 160; auch KIS, 31ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seiner Objekte als Ansatzpunkt des Skeptikers.[79] Mit Donald Davidsons Nachweis der Unhaltbarkeit der Unterscheidung Schema/Inhalt wird auch die grundlegende Unterstellung der (kantianischen) sprachanalytischen Philosophie obsolet, dass der Schnitt zwischen Schema und Inhalt einen methodisch ausgezeichneten Raum philosophischer Schema-Analysen eröffne. Die Analyse des Sprachgebrauchs kann nicht als reine und neutrale Schemaanalyse durchgeführt werden.[80] Damit wird aber für Rorty die Idee hinfällig, „wir könnten zwei getrennte Arten von Tätigkeiten ausüben, nämlich: die empirische Erforschung der kausalen Wirklichkeitsbedingungen und die philosophische Erforschung der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen“[81]. Mit der Verabschiedung der Schematismusidee wird die These der Nichthintergehbarkeit unserer Sprache, dass Sprachkompetenz und Welteinfluss unentwirrbar miteinander verwoben sind, also so formuliert, dass ein Rückfall in klassisch philosophische Probleme und Fragen ausgeschlossen werden soll. Davidson formuliert für Rorty eine Art negativen Transzendentalismus gegen den Versuch, das Unhintergehbare doch zu hintergehen, also den transzendentalen Charakter unserer Sprache nicht zu beachten. Rorty schließt sich dieser Position an und radikalisiert sie. Er sieht darin ein transzendentales Argument zur Beendigung des transzendentalen Argumentierens – ein Argument gegen die Möglichkeit von Erkenntnistheorie in Anschluss an Kant überhaupt.[82]

(b) Rortys Variante des Antirepräsentationalismus greift auch den alternativen, naturalistischen Sprachbegriff auf, der von Donald Davidson in seiner Theorie der radikalen Interpretation entwickelt wird. Nach Davidson gilt als Ergebnis seiner Kritik: “Indem wir den Dualismus von Schema und Welt fallen lassen, verzichten wir nicht auf die Welt, sondern stellen die unmittelbare Beziehung zu den Gegenständen wieder her.”[83] Nach der Verabschiedung des Schema-Inhalt-Modells und aufgrund der Erkenntnis in die Nichthintergehbarkeit der Sprache will Davidson den Beweis antreten, dass unsere Überzeugungen in direktem, nicht mehr durch ein Schema vermittelten, kausalen Kontakt mit der Welt stehen. Davidsons Theorie der radikalen Interpretation unterstellt eine intersubjektiv zugängliche Realität. Diese ist die gemeinsame Ursache von interpretierbaren Überzeugungen gleichermaßen und ist in kausaler Interaktion mit jedem Sprecher: „Diese Beziehungen sind samt und sonders kausaler Art. So wird das unerlässliche Dreieck gebildet, das die Kommunikation über gemeinsame Gegenstände und Ereignisse ermöglicht.“[84] Zen-

79 Siehe Davidson (2004), 90: „Sobald wir diesen Schritt tun, werden keine Gegenstände übrig sein, in Bezug auf die das Problem der Repräsentation aufgeworfen werden kann. Überzeugungen sind wahr oder falsch, aber sie repräsentieren nichts. Es ist von Vorteil, die repräsentierenden Vorstellungen loszuwerden und mit ihnen zugleich die Korrespondenztheorie der Wahrheit, denn es ist der Glaube and die Existenz solcher Vorstellungen, der relativistische Gedanken entstehen lässt.“ Vgl. dazu Glüer (1993), 125ff.

80 Vgl. Sandbothe (2000a), 118.

81 WF, 478.

82 Vgl. Rorty (1979), 78. Vgl. dazu Glüer (1993), 131; Kögler (1992), 222ff.

83 Davidson (1986), 282. Vgl. dazu Sandbothe (2001), 77ff.

84 Davidson (2004), 337. Vgl. dazu Kögler (1992), 227f; Glüer (1993), 66.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tral für Rorty ist dabei Davidsons Gedanke, die Beziehung zwischen Überzeugungen und Realität nicht als eine der Repräsentation, sondern der *direkten Kausalität* im Rahmen eines darwinistischen Gesamtbildes anzusehen. Die unerforschliche Beziehung der Referenz sei der erkenntnistheoretischen Analyse nicht zugänglich, bedürfe aber auch dieser Analyse nicht.[85]

Nach Davidsons interpretatorischer Grundfigur der Triangulation gelingt der Zugang zur Realität nur über die Interpretation des anderen Sprechers. Das gemeinsame Verständnis der Realität ist quasi Nebenprodukt der Interpretation. In dieser antisubjektivistischen Sicht wird der Dualismus subjektiv/objektiv aufgegeben zugunsten eines Dreieckverhältnisses von Sprecher, Interpret und Welt. Dabei sind zwei der Seiten dieses Dreiecks – bestehend aus Kausalhypothesen – epistemologisch irrelevant: Auch wenn wir eine gemeinsame Welt annehmen müssen, kann sich niemand zur Rechtfertigung seiner Überzeugungen auf deren Kausalgenese berufen. Hingegen gilt nach Davidson: „Die Identifizierung von Gegenständen des Denkens beruht demnach auf einer sozialen Grundlage [...] [Es ist, M.M.] die Triangulation, durch die den betreffenden Gegenständen ihr Ort in einem öffentlichen Raum zugewiesen wird."[86] Auch diese Betonung der intersubjektiven Rechtfertigungspraxis in einem öffentlichen Raum der Gründe, die wie gezeigt schon Wilfrid Sellars vertreten hat, ist für Rortys Denken zentral. Er schließt sich der – holistischen – Ansicht an, nach der Überzeugungen nur durch Überzeugungen wahr gemacht werden: „Davidson ist ebenso wie Sellars der Meinung, dass uns das Streben nach Wahrheit nicht über unsere eigenen Praktiken hinausführt in eine, wie Sellars sagt, ‚jenseits des Diskurses liegende Arché'."[87]

An dieser Stelle konnten nur einige der Grundzüge von Davidsons naturalistischer Hermeneutik der radikalen Interpretation jenseits der Unterscheidung von Schema und Inhalt skizziert werden. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, dass diese eine kaum zu überschätzende Bedeutung für Rortys eigenes Projekt des Antirepräsentationalismus hat. Er sieht es als Davidsons zentralen Beitrag an, dass

85 Vgl. Davidson (2004), 11-14. Für Rorty gilt im Anschluss an Davidson: "What shows us that life is not just a dream, that our beliefs are in touch with reality, is the causal, non-intentional, non-representational, links between us and the rest of the universe."(ORT, 159); vgl. ORT, 9f. Demgemäß gelte: "Reflection on what a belief is is not ‚the analysis of representation'. Rather, it is reflection on how a language-using organism interacts with what is going on its neighborhood."(ORT, 10).

86 Davidson (2004), 336; vgl. Davidson (2004), 12. Vgl. dazu Glüer (1993), 123, 131.

87 WF, 189; vgl. WF, 160. Siehe dazu Davidson (2004), 240: „Was eine Kohärenztheorie auszeichnet, ist schlicht folgende These: Das einzige, was als Grund für das Vertreten einer Überzeugung gelten kann, ist eine weitere Überzeugung. Wer eine Kohärenztheorie vertritt, lehnt es als unverständlich ab, wenn die Berufung auf andere Formen der Begründung oder andere Möglichkeiten der Rechtfertigung verlangt wird." Zu Davidsons Betonung der Kohärenz als negative These, die sowohl den Rekurs auf den uninterpretierten Inhalt als auch die Bezugnahme auf begriffliche Schemata ausschließt vgl. Davidson (2004), 265. Siehe dazu auch Sandbothe (2001), 76f. Zum holistischen Grundzug von Rortys Denken im Anschluss an Quine und Davidson siehe unten Kap. II.2.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dessen naturalistische Sicht von Sprache mit der Auffassung bricht, Sprache sei als ein Medium der Darstellung ein *tertium quid* zwischen Subjekt und Objekt. Damit werde gezeigt, dass die Vorstellung einer genauen Repräsentation der Wir*k*lichkeit ebenso entbehrlich ist wie die erkenntnistheoretische Begrifflichkeit insgesamt.[88] Rorty sieht in Davidsons naturalistisch-holistischer Sprachphilosophie mit ihrer antirepräsentationalistischen Leugnung der Unterscheidung von Sprache und Wirklichkeit den Gipfelpunkt der pragmatischen Wende innerhalb der analytischen Philosophie.[89] Gegen dessen eigene Selbsteinschätzung wird Davidson von ihm als sprachphilosophische Fortführung von Dewey, als Pragmatist gesehen. Auch er nehme Darwin statt Descartes als Ausgangspunkt und sehe – wie der Pragmatismus – „beliefs as adaptions to the enviroment rather than as quasi-pictures".[90] Hinter dieser, sich scheinbar nur um ein Etikett drehenden, Meinungsverschiedenheit über die (Selbst-)Bezeichnung der eigenen Theorie steht die wichtige Frage: Rekonstruktion oder Verabschiedung der repräsentationalistischen Erkenntnistheorie? Auch Davidson sagt durch die Verabschiedung des Repräsentationalismus einen Umbruch im philosophischen Denken voraus. Aber Davidsons Theorie der radikalen Interpretation in der Perspektive des Feldlinguisten will weiter theoretische Aussagen über die erkenntnistheoretischen Begriffe „objektive Welt", „Wahrheit", etc. treffen.[91] Wie in den folgenden Kapiteln gezeigt werden wird, extrapoliert Rorty demgegenüber Davidsons Ansichten in eine Richtung, die dieser nicht gehen würde. Er radikalisiert dessen naturalistischen, nichtrepräsentationalistischen Sprachbegriff, um das Reden über „die Welt" und „die Wahrheit" zu verabschieden.[92] Die Art und Weise wie Rorty von Davidson Gebrauch macht lässt sich daher mit Mike Sandbothe folgendermaßen charakterisieren: Rortys Projekt des Antirepräsentationalismus ist transformativ im stärksten Sinne, auch im Vergleich zu Davidson. Es geht ihm nicht um eine sprachpragmatische Rekonstruktion der „alten" Fragen des Repräsentationalismus im Anschluss an dessen Theorie, sondern – wie noch zu zeigen sein wird – um deren Verabschiedung. Dies trennt ihn auch von seinen neo-

88 Vgl. COP, xviii; vgl. KIS, 32; WF, 187f.

89 Vgl. SO, 7; Rorty (1996a), 108f. Rorty bezeichnet sich selbst an mehreren Stellen sogar als „Davidsonianer"; vgl. u.a. KOZ, 26; SE, 30. Seine Antwort auf den Vorwurf, er würde Davidsons philosophische Autorität zu Unrecht für sich reklamieren (vgl. etwa Farrell (1995), 155) besteht in dem offenen Eingeständnis, dass es sich um konkurrierende Versuche handele, „trying to wrap ourselves in Davidson's mantle"(Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 190). Außerdem brauche man nicht notwendigerweise die Erlaubnis eines Autors, wenn man sich dessen Ideen für einen anderen Zweck ausleiht; vgl. Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 189f. Zu Rortys genereller rhetorischer Technik des Versteckens hinter anderen Autoren bzw. des starken Fehllesens siehe unten Kap. III.3.2.

90 ORT, 10; vgl. u.a. Rorty (1990c), 5; Rorty (1990d), 55; EHO, 3, 11ff. Zum Vorwurf, Rorty betreibe damit eine verfehlte Deutung von Davidson; vgl. etwa Margolis (2000), 305.

91 Vgl. Davidson (2004), 79; vgl. Davidson (2004), 240, 263.

92 Vgl. Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 189f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pragmatistischen Gegenspielern, die sich wie Hilary Putnam und Jürgen Habermas als kantianische Neopragmatisten verstehen.[93]

I.3 Was folgt aus der sprachpragmatistischen Kritik des Repräsentationalismus: Rekonstruktion oder Verabschiedung?

I.3.1 Transzendentaler Idealismus als Repräsentationalismus? – Kant als „Probierstein" unter den Neopragmatisten

Nach Rorty ist nicht nur der erkenntnistheoretische Realismus, sondern auch der Idealismus gefangen vom Bild des „Spiegels der Natur". Dies gilt auch für den transzendentalen Idealismus Kants. Diese These wird hier kurz behandelt, denn mit der Einschätzung von Kants Philosophie entscheidet sich die Frage, welche Konsequenzen aus der sprachpragmatistischen Kritik am Repräsentationalismus zu ziehen sind. Die zentralen Fragen an den Antirepräsentationalismus an dieser Stelle lauten: Trifft die durchschlagende Kritik am „Spiegel der Natur" wirklich auch konstruktivistische Formen der Erkenntnistheorie? Basiert die Fundamentalkritik von Rorty nicht auf einer unzulässigen Vereinfachung, einer nivellierenden Interpretation der gesamten neuzeitlichen Bewusstseinstheorie und auch der Sprachphilosophie als Repräsentationalismus? Gilt seine Kritik nicht eigentlich nur für die empiristische Tradition und gerade nicht für die transzendentale Tradition, die an der Idee der Konstitutionsleistung des Bewusstseins orientiert ist? Mit der Beantwortung dieser Fragen steht und fällt Rortys Anspruch, das beherrschende Bild der *gesamten* bewusstseinsphilosophischen Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie entdeckt zu haben – und damit auch die von ihm beabsichtigte heilsame Destruktion der Philosophie als Erkenntnistheorie sowie die Plausibilität seines Angebots einer radikalen Alternative.[94]

Die Kantische Transzendentalphilosophie ist der „Probierstein" in der Debatte unter den Neopragmatisten. Während für die kantianischen Reformer (Apel, Putnam und Habermas) der kritische Weg Kants weiter offen ist, stellt Rortys radikale Version des Pragmatismus ein Versuch des Abschiedes vom „Meisterdenker" Kant dar.[95] Kant, der mithilfe seiner Transzendentalphilosophie die Disziplin der fundamentalistischen Erkenntnistheorie erst geschaffen hat, ist in Rortys Augen nur eine wichtige Figur des Übergangs vom Realismus zum Pragmatismus. Der Kantische Konstruktivismus stelle zwar einen entscheidenden Schritt in die richtige Richtung dar, gehe aber den Weg hin zu einer Konzeption von Erkenntnis, die nicht die Wahrnehmung zum Modell hat, noch nicht weit genug. Er verbleibe immer noch im cartesianischen Bezugsrahmen und verstehe sich als Antwort auf die Frage, wie wir

93 Vgl. Sandbothe (2000a), 116, 122ff; Sandbothe (2001), 81ff.

94 Vgl. Berberich (1991), 51, 17; Welsch (1995), 213f.

95 Vgl. Habermas (1983), 9ff. Für Rorty gilt William James Diktum: „Pragmatism [...] is irreconcilable with anything in Kant."(Perry (1935), 469f).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zur Erkenntnis der Realität gelangen könnten.[96] Aber besteht nicht gerade die Hauptpointe der kopernikanischen Wende in der Erkenntnistheorie darin, dass die Erfahrung der Realität gerade nicht als kausales Widerspiegelungsverhältnis gedeutet wird?[97]

Der nichtrepräsentationalistische Zug des transzendentalen Idealismus liegt darin, dass Erkenntnis als Ergebnis einer Interaktion zwischen Objekt und Subjekt aufgefasst wird, nicht als bloße Widerspiegelung. Schon Kant kritisiert den „transzendentalen Realismus" und dessen Vorstellung von unabhängigen, gegebenen Gegenständen, die wir unmittelbar wahrnehmen könnten.[98] Wahre Erkenntnis repräsentiert für ihn nicht die Dinge der Welt, sondern ist das Produkt einer Relation. Das Vorgestellte bei Kant ist nicht „die Welt" an sich, sondern Ergebnis der Kooperation von Ding an sich und Subjekt als der Einheit der Apperzeption. Was im Kantischen Bewusstsein vorgestellt ist, ist die durch Anschauungen und Begriffe konstruierte Erscheinung als ein Koprodukt von Objekt und Subjekt. In Bezug auf diese vorgestellte Wirklichkeit ist Kant allerdings Repräsentationalist. Außerdem ist Kants Erkenntnistheorie immer noch auf die visuelle Metapher gegründet, wenn er sich Erkenntnis als Vermittlung von Objekt und innerem mentalen Auge denkt. Wie in seiner „Widerlegung des psychologischen Idealismus" deutlich wird, bleibt Kant fixiert auf die Frage, ob der Vorstellung äußerer Dinge des transzendentalen Subjekts etwas Korrespondierendes außer ihm entspricht. Sein Denken bleibt damit in der repräsentationalistischen Vorstellung von Wissen als einer Sache der kausalen Beziehung und zugleich der korrekten Darstellung verhaftet.[99]

Ein zentrales Argument von Rorty lautet, dass die Korrespondenztheorie der Wahrheit als zentrales Charakteristikum des Repräsentationalismus auch dessen antirealistischer Variante zugrunde liege. Auch diese gehe von dem irreführenden Gedanken aus, dass Überzeugungen durch die Entsprechung mit der Realität wahr gemacht werden. Dies gelte auch für Kants kopernikanische Wende, die die Gesamtheit unserer Aussagen zu Aussagen über etwas macht, das wir selbst konstituiert haben, und damit den Blick auf die innere Natur des Erkenntnissubjektes lenkt. Der Kern von Rortys Kritik lautet, dass sich der inkonsistente Realismus der Korrespondenzvorstellung bei Kant nur auf die inneren, geistigen Bewusstseinszustände, also auf die Kategorien der *inneren* Natur bezieht, statt auf die äußeren, unmittelbaren Sinneseindrücke und Beobachtungen, also auf die Tatsachen der *äußeren* Natur.[100] Das Denken hat nach Rorty aber keinen privilegierten Zugang zu den Vo-

96 Vgl. SN, 166ff; Rorty (1984), 1f; WF, 412. In PZ, 106, 113 spricht Rorty auch von einem abschüssigen Weg von Kants Ding an sich über Hegel und Nietzsche zum Pragmatismus.

97 Vgl. Nagl (1998), 21.

98 Kant, KrV, A 367-370, B 375.

99 Kant, KrV, B XL, 274ff. Vgl. dazu Boros (1999), 543ff. Selbst Jürgen Habermas, der sich als kantianischen Pragmatisten bezeichnet, ist der Meinung, dass Kant noch dem Repräsentationsmodell der Erkenntnis verhaftet war; vgl. Habermas (1999a), 32.

100 Siehe dazu insbes. SN, 156: „Kant war zu keinem Zeitpunkt über die Frage beunruhigt, wie wir von diesen ‚konstituierenden Aktivitäten' apodiktisches Wissen haben konnten,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

raussetzungen des Denkens. Auch die Erkenntnis der inneren Natur ist mit der unentwirrbaren Verschränkung von subjektivem und objektivem Anteil der Erkenntnis konfrontiert. Anders ausgedrückt: Aufgrund der Nichthintergehbarkeit der Sprache ist auch der transzendentale Weg zur inneren Realität der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis auf der Seite des Subjekts versperrt. Er ist genauso illusionär, weil inkonsistent, wie der Versuch, die äußere Realität an sich erkennen beziehungsweise beschreiben zu wollen. Kants „Kontamination von Prädikation und Synthesis“[101] führe deshalb in die Irre. Sie führe weg von der entscheidenden, öffentlichen Sphäre der Rechtfertigung.[102]

Sowohl der Idealismus als auch der Realismus begehen nach Rorty den gleichen Fehlschluss,

„wenn sie glauben, ‚Entsprechung‘ sei der Name einer Beziehung zwischen Stücken von Gedanken (oder der Sprache) und Stücken der Welt, einer Beziehung, die so beschaffen ist, dass die Relata ontologisch homogen sein müssen. Der Idealist [...] behauptet: Einer Vorstellung kann nur eine Vorstellung entsprechen [...] Der Physikalist glaubt, nichts könne einem Stück raum-zeitlicher Wirklichkeit entsprechen, es sei denn, es ist ein weiteres Stück.“[103]

Beide teilen also die Voraussetzung einer ontologischen Homogenität zwischen Überzeugungen und Nichtüberzeugungen und die Vorstellung, dass menschliches Erkennen primär darauf ziele, eine adäquate Darstellung der Wirklichkeit zu erlangen. Die Frage nach dem Entstehen dieser Darstellung eint beide Richtungen, nur die Richtung der Determination ist unterschiedlich: Entweder bestimmen die Gedanken die Realität oder die Realität bestimmt die Gedanken. Obwohl realistische Abbildtheorien und antirealistische Formen des Konstruktivismus also unterschiedliche Adäquanzkriterien und Wirklichkeitsbegriffe verwenden, bleiben beide im Paradigma einer auf Korrespondenz zielenden Repräsentation.[104]

Die inkonsistente Bezugnahme auf „die Wirklichkeit“ ist für das Repräsentationsmodell in all seinen Varianten grundlegend. Dies gilt nach Rorty auch für Kants Kritizismus und dessen systematisch zentraler Idee des Dings an sich. Wie viele Kant-Kritiker vor ihm will er diese widersprüchliche Annahme demgegenüber eliminieren: „Warum nicht die Frage nach dem Ding an sich eliminieren und stattdessen die Frage aufwerfen, wie beschreibende Vokabulare uns helfen können, das zu bekommen, was wir wollen.“[105] Aus diesem Zitat geht schon hervor, dass die Konsequenz dieses Schrittes für Rorty gerade nicht der Idealismus ist, sondern der Pragmatismus.

---

denn die Cartesische privilegierte Zugangsweise zur Innenwelt sollte hierfür Sorge tragen.“ Vgl. dazu Kögler (1992), 215.

101 SN, 167.

102 Vgl. SN, 167-174, 180-183.

103 Rorty (1990d), 63; vgl. Rorty (1990d), 59; SN, 156f.

104 Vgl. dazu Sandbothe (2001), 88f.

105 PZ, 106. Vgl. dazu Welsch (2000), 179. Zur repräsentationalistischen Bezugnahme auf das Ding an sich bei Kant vgl. auch Boros (1999), 544.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie sich noch zeigen wird, ist der tiefere Grund für Rortys Gegnerschaft der Orientierung an und der (Selbst-)Verpflichtung auf so etwas wie „die Welt" als einer nichtmenschlichen Autorität durch den Repräsentationalismus ethisch motiviert. Aus dem gleichen Motiv wird von Rorty – wie oben schon erwähnt – Kants transzendentaler Idealismus als erkenntnistheoretischer Fundamentalismus kritisiert. Mit der Wendung der Untersuchungsrichtung ins Innere des Subjekts hin zu den apriorischen, notwendigen Bedingungen der Erkenntnis wird der Anspruch erhoben, die Fundamente der Erkenntnis und damit auch der gesamten Kultur wissenschaftlich erforschen und begründen zu können. An diesem Anspruch habe auch die sprachanalytische Philosophie festgehalten. Sie sei deshalb lange nur eine neue, linguistische Version des Kantianismus gewesen, mit dem gleichen – nach Rorty illusionärem – Selbstverständnis. Mit ihr habe sich nur die Richtung der vergeblichen Suche nach Gewissheit geändert. Rortys Antirepräsentationalismus will gerade dieses kantianische Selbstverständnis der (sprachphilosophischen) Philosophie als erkenntnistheoretische Fundamentalwissenschaft, das Realisten *und* Antirealisten teilen, in einer metaphilosophischen Debatte infrage stellen. Da die Idee von Philosophie als Erkenntnistheorie im Mittelpunkt seiner Kritik steht, ist Kant als der Erfinder dieser Idee einer der Hauptgegner Rortys. Jede Form der kantianischen Sprachanalyse, nach der die Sprache in erkenntnistheoretischer Absicht auf ihre schematisierende, konstituierende oder erfahrungsordnende Funktionen analysiert wird, soll verabschiedet werden. Dazu muss allerdings die Idee von Sprache als dem Medium der Erkenntnis und auch als dem Ursprung apriorischen Wissens fallen gelassen werden.[106]

I.3.2 Rekonstruktion oder Verabschiedung des Repräsentationalismus? – ein kurzer Vergleich mit Hilary Putnam

Die eingängigste Formulierung der Kritik des repräsentationalistischen Realismus und der Korrespondenztheorie der Wahrheit, auf die auch Rorty immer wieder rekurriert, stammt von Hilary Putnam, neben Rorty der bekannteste Vertreter des amerikanischen Neopragmatismus. Putnam kritisiert die Inkonsistenz des „metaphysischen Realismus, wonach die Welt aus einer feststehenden Gesamtheit geistunabhängiger Gegenstände besteht. Danach gibt es genau eine wahre und vollständige Beschreibung dessen, ‚wie die Welt aussieht', und zur Wahrheit gehört eine Art Korrespondenzbeziehung."[107] Ihr Ideal des Erfassens einer von unseren Beschreibungen völlig unabhängigen „Fertigwelt"[108] scheitere genau daran, dass sie die Möglichkeit eines außerweltlichen Beobachtungsstandpunkts voraussetzt. Erkennen wird so vorgestellt, als würde man aus einer Perspektive von außen und oben sowohl auf die (unbezeichneten) Gegenstände, als auch auf die dafür verwendeten Zeichen blicken und dann vergleichen können, ob sich diese Zeichen auch auf

106 Vgl. SN, 17, 156f, 292f; vgl. auch PZ, 175f; COP, 93, 165.

107 Putnam (1982), 75. Vgl. dazu Nagl (1998), 158.

108 Putnam (1993), 174.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die „richtige“ Weise auf die Gegenstände beziehen.[109] Dagegen beharrt Putnam darauf, dass wir keine externalistische Perspektive, keinen Gottesgesichtspunkt einnehmen können: „Es gibt keinen Gottesgesichtspunkt, den wir kennen oder uns mit Nutzen vorstellen könnten, sondern nur die verschiedenen Gesichtspunkte tatsächlicher Personen, die verschiedene Interessen und Zwecke erkennen lassen, denen ihre Beschreibungen und Theorien zweckdienlich sind.“[110] Wir verfügen nicht über einen direkten Zugang zu den geistunabhängigen Dingen, zur Realität. Auch bei Putnam ist das Argument der Nichthintergehbarkeit der Sprache zentral. Die Einsicht in die unentwirrbare Durchdringung der Wirklichkeit mit „Sprache“ und „Geist“ führt nach Putnam zum endgültigen Schiffbruch der inkonsistenten Vorstellungen von Erkenntnis als Abbildung und von Wahrheit als Korrespondenz.[111] Diese Ideen hätten sich nur aufgrund der Sehnsucht nach dem Gottesgesichtspunkt so lange gehalten, obwohl dieser unerreichbar sei. Statt der externen Perspektive mit ihrer illusionären Idee eines objektiven Blicks von außen beziehungsweise oben plädiert Putnams Neopragmatismus deshalb für die bescheidenere internalistische Perspektive der Handelnden, die Akteursperspektive.[112]

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist nun, dass Putnam sich bei seiner Kritik des „metaphysischen Realismus“ im Gegensatz zu Rorty überwiegend positiv auf Kants Philosophie bezieht. Die von Rorty zu recht kritisierte externalistische Perspektive falle hinter Kant zurück, denn dieser sei „der erste, der gesehen hat, dass man die Welt durch Beschreibung nicht einfach kopiert.“[113] Mit der positiven Einschätzung der Kantischen Philosophie ist auch Putnams neopragmatistisches Projekt verbunden: Durch Rekurs auf zentrale, bisher nur schlecht angeeignete Motive des klassischen amerikanischen Pragmatismus zielt Putnam auf eine Erneuerung der Philosophie. Die Alltagsintuition von Wahrheit als Abbildung und die realistische Intuition sollen dabei dadurch bewahrt werden, indem sie mit einem *kantianischen* Sprachpragmatismus rekonstruiert werden. Dieses Projekt teilt er mit dem zweiten prominenten Reformer unter den Neopragmatisten: Jürgen Habermas.[114]

---

109 Vgl. Putnam (1982), 75f. Vgl. dazu Nagl (1998), 148.

110 Putnam (1982), 76.

111 So stellt Putnam fest, „dass die Elemente dessen, was wir ‚Sprache‘ oder ‚Geist‘ nennen, *so tief in das eindringen, was wir ‚Wirklichkeit‘ nennen, dass die Unternehmung, uns als die ‚Abbildenden‘ von etwas ‚Sprachunabhängigem‘ darzustellen, selbst von vornherein verhängnisvoll kompromittiert ist*.“ (Putnam (1993), 249 [Herv. i. O.]).

112 Vgl. Putnam (1982), 75ff, 104ff. Vgl. dazu Raters/Willaschek (2002), 13.

113 Putnam (1995), 38. Vgl. dazu Nagl (1998), 15f.

114 Vgl. Nagl (1998), 146. Wenn es darum geht, den Kontextualismus von Rorty zu kritisieren und den Realismus gegen ihn zu verteidigen, sind Habermas und Putnam Bundesgenossen in Sachen Kantischer Pragmatismus. Zugleich besteht zwischen ihnen allerdings erhebliche Uneinigkeit was die Unterscheidungen zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, Ethik und Moral, Werten und Normen betrifft; vgl. dazu Bernstein (2009), 118.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Putnam versucht, den reformerischen Mittelweg eines „kleine[n] Realismus“[115] zu gehen. Dieser stelle eine Gratwanderung zwischen den metaphysischen Höhen des metaphysischen Realismus und den Niederungen des Antirealismus und (Kultur-)Relativismus dar, die beide als epistemologische Positionen nicht schlüssig seien.[116] Er ist sich dabei der Schwierigkeit der Formulierung einer voll entfalteten Gegenposition bewusst. Sein Mittelweg hat ihn auch bisher vom „metaphysischen Realismus“, den er selbst einmal vertreten hatte, zum „internen Realismus“ geführt, den er dann zugunsten eines pragmatischen, direkten Common-Sense-Realismus aufgegeben hat.[117] Er betrachtet jedoch „gute Philosophie als einen Gang auf des Messers Schneide: Wenn man auf die eine oder andere Seite kippt, fällt man ganz hinunter.“[118] Für Putnam ist Rortys Version des Neopragmatismus diese Gratwanderung nicht gelungen und zur relativistischen Seite heruntergekippt. Rortys schütte das Kind mit dem Bade aus. Er gehöre zu den Theoretikern, die auf die Schwierigkeit einer sinnvollen Deutung unserer kognitiven Beziehung zur außersprachlichen Welt reagieren, indem sie diese überhaupt bestreiten. Es genüge aber nicht, zu zeigen, dass die traditionellen philosophischen Auffassungen in Sackgassen führen. Denn es gelte: „Dekonstruktion ohne Rekonstruktion ist Unverantwortlichkeit.“[119] Das erkenntnistheoretische Ziel muss für Putnam die Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffes mit (sprach-)pragmatischen Mitteln bleiben, nicht dessen vorschnelle Verabschiedung.[120]

Aus Rortys Sicht ist Putnams vermeintlich besonnener Mittelweg hingegen schlicht nicht radikal genug; was dazu führe, dass dieser sich ständig in die alten Probleme verwickele und darauf mit ständigen Wandlungen der eigenen Position reagieren müsse. Er sieht allein seinen Versuch der Verabschiedung der Erkenntnistheorie als konsequente pragmatistische Alternative an: „The spirit of pragmatism [...] dictates that, given a history of failed experiments with half-measures, we try more radical remedies.”[121] Dieser kursorische Vergleich mit Putnams Variante des Neopragmatismus verdeutlicht zweierlei. Es besteht zum einen ein neopragmatistischer Konsens über die Kritik am Gedanken des „Spiegels der Natur“. Alle Neopragmatisten sind auf einer Linie mit Rortys umfassender Realismuskritik und de-

115 Putnam (1993), 246.

116 Vgl. Putnam (1993), 246-250.

117 Zu dieser „Realismus-Geschichte“ aus eigener Sicht vgl. Putnam (1994a), 176f. Zu Putnams aktueller Position eines „pragmatischen Realismus“ siehe Nagl (1999), 1048ff.

118 Putnam (1994a), 177. Zur Gratwanderung Putnams siehe auch Breuer/Leusch/Mersch (1996), 17, 87f.

119 Putnam (1993), 273. Vgl. Putnam (1997), 9; Putnam (1994a), 189. Mehr zum Vorwurf des Relativismus durch Putnam und andere Kritiker siehe unten Kap. IX.1.

120 Vgl. Nagl (1999), 1050. Vgl. dazu auch Breuer/Leusch/Mersch (1996), 90f.

121 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 91. Zu Rortys Antwort auf Putnam und zur Kritik an Putnams „glücklichen Mittelweg“ vgl. u.a. SO, 17ff; WF, 63ff. Für Literatur zur Beziehung zwischen Rorty und Putnam siehe Rumana (2002), 18. Rortys Einschätzung ist zuzustimmen, dass die wirkliche Meinungsverschiedenheit mit Putnam die Frage betrifft, „wie viel von der realistischen Tradition zu retten ist“.(WF, 90).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren Diagnose, dass eine verständliche Deutung der Repräsentation nicht möglich ist. Auch wenn sie nicht bereit sind, Rortys Schlussfolgerungen aus dieser Diagnose zu folgen, zollen sie Achtung für dessen sorgfältig durchgeführte Kritik an der vermeintlichen Abbildungsfunktion des erkennenden Geistes beziehungsweise der Sprache und für dessen philosophiegeschichtliche Einbettung des kritisierten Zuschauermodells der Erkenntnis in eine umfassende Dekonstruktion der Geschichte der Metaphysik in *Der Spiegel der Natur*.[122] So hat Rorty etwa auch für Robert Brandom überzeugend gezeigt, wie die moderne Philosophie durch die Termini „Repräsentation" und „Erfahrung" in hoffnungslose Verwirrungen gestürzt wurden.[123] Als gemeinsames Fazit der Neopragmatisten kann daher folgende pointierte Formulierung Rortys gelten: "The absurdity of the picture picture".[124]

Zu betonen ist dabei noch einmal, dass es sich beim neopragmatistischen Antirepräsentationalismus nicht um eine *externe* Widerlegung handelt, die selbst nur vom „Gottesstandpunkt" aus erfolgen könnte. Unter der Voraussetzung seiner eigenen Prämissen kann der Neopragmatist – und dessen ist sich auch Rorty bewusst – das realistische Sprachspiel nicht von außen als unwahr widerlegen, sondern muss es zunächst anerkennen. Es gibt es keine Möglichkeit der externen Widerlegung durch Aussagen über die Wirklichkeit (des Erkennens) als solche. Allerdings bleibt für ihn der Weg einer immanenten Kritik beziehungsweise Konsistenzprüfung weiter offen. Das Ergebnis dieser Prüfung lautet, dass der Repräsentationalismus mit seiner Vorstellung einer Wirklichkeit vor jeder Beschreibung inkonsistent ist. Er behauptet, von einer Wirklichkeit vor, außerhalb und unabhängig von jeglicher Deutung zu sprechen, nimmt aber damit selbst schon eine Deutung dieser Wirklichkeit vor. Diese *interne* Widerlegung des Repräsentationsmodells der Erkenntnis ist auf argumentativ strenge Weise durchschlagend und (bis auf Weiteres) gültig.

Zum anderen hat sich aber gezeigt, dass die Neopragmatisten unterschiedliche Konsequenzen aus der geteilten Kritik an der repräsentationalistischen (Sprach-) Philosophie und ihrer realistischen Fehlschlüsse ziehen. In der Frage nach den Kon-

122 Vgl. dazu etwa Habermas (1999a), 36, 246; Habermas (2008a), 27ff. Alle Neopragmatisten vertreten nach Habermas „Ansätze, die aus der linguistischen Wende den Schluss ziehen, dass sich Sprache und Realität auf eine für uns unentwirrbare Weise verschlingen."(Habermas (1999a), 152).

123 Vgl. Brandom (1999), 1014. Auch Robert Brandom gehört wie Putnam, Apel und Habermas zu den „Reformern". Seine normative Pragmatik versucht ein metaphilosophisch ungefährliches Verständnis von Repräsentation pragmatisch zu rekonstruieren und hält an dem Ziel der sprachpragmatischen „Rettung" der Rede über Wahrheit, Wissen und Existenz der objektiven Welt unabhängig von unserer Sprachpraxis fest. Brandom hat bei Rorty studiert und vertritt eine insgesamt sympathisierende Rorty-Deutung. Er grenzt sich aber deutlich von Rorty ab. Er versteht sich auch – wie übrigens Sellars – explizit als Metaphysiker; vgl. Brandom (1999), 1007ff, insbes. 1014. Vgl. dazu auch Wellmer (2004), 276. Nach Rorty bemüht sich Brandom wie Kant, einen Kompromiss zu schließen im Rahmen einer Auseinandersetzung, die keinen Kompromiss duldet, und landet daher zwischen zwei Stühlen; vgl. WF, 196.

124 COP, 136; vgl. WF, 125.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sequenzen der Widerlegung des Repräsentationalismus scheiden sich die neopragmatischen „Geister". Die Alternative lautet auf den Punkt gebracht: sprachpragmatische Rekonstruktion oder Verabschiedung und Transformation des Realismus. Rortys radikaler Sprachpragmatismus steht für die zweite Alternative. Dies ist auch das Originelle an seiner Position. Er geht davon aus, dass das Bild des „Spiegels der Natur" als optionale Metapher nicht nur verabschiedet werden muss, sondern auch kann. Der angestrebte Paradigmenwechsel zu einer radikal pragmatischen Sprachphilosophie versteht sich als wirklicher Bruch mit der Tradition, als anticartesianische und antikantianische Revolution.[125] Wie lautet aber seine alternative Neubeschreibung von Erkenntnis? Welcher Art ist sein neues Bild der Sprache, durch das eine Verabschiedung, nicht eine Lösung der repräsentationalistischen „Pseudoprobleme"[126] gelingen soll?

125 Vgl. SN, 17, 21; bereits LT, 373.

126 ORT, 3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II. Kapitel: Rortys radikale Alternative eines romantischen und instrumentalistischen Sprachspielpragmatismus

Dieses Kapitel stellt Rortys radikalen Sprachpragmatismus vor, mit dem eine Verabschiedung des Repräsentationalismus möglich werden soll. Die hierzu entwickelte transformative Neubeschreibung von Erkenntnis und Sprache wird unter fünf Einzelgesichtspunkten rekonstruiert:

In Fortführung von John Deweys *Instrumentalismus* wird Sprache in Rortys pragmatistischer Neubeschreibung nicht mehr als Medium der Abbildung, sondern als Werkzeug aufgefasst. Ziel von Erkenntnis ist Nützlichkeit und nicht mehr Wahrheit. Ein kurzer Vergleich mit der utilitaristischen Ethik arbeitet die Radikalität dieses erkenntnistheoretischen Utilitarismus heraus (*Kapitel II.1*).

Der Instrumentalismus ist in einem *kommunitaristischen Sprachspielpragmatismus* eingebettet. Der zentrale Begriff ist dabei der des gemeinsam geteilten Vokabulars. Rechtfertigung wird immer bezogen auf Vokabulare konkreter Sprachgemeinschaften. In diesem Rechtfertigungs-Holismus zählt allein die kontextuelle Kohärenz. Dabei vertritt Rorty zugleich einen Diskurspluralismus, für den die These der Inkommensurabilität von Vokabularen und die Unterscheidung zwischen „normalen“ und „nicht-normalen“ Diskurs zentral sind (*Kapitel II.2*).

Rorty vertritt einen antiessenzialistischen Historismus der Sprache, nach dem diese keine immanente Natur besitzt, und fordert die Einsicht in die *Kontingenz der Sprache*. Kontingenz ist Rortys antimetaphysischer Grundbegriff, die *Tugend der Ironie* die korrespondierende Grundtugend. Sie steht für das Experiment eines Lebens im gelassenen Bewusstsein der Kontingenz. Ein kurzer Vergleich dieser Konzeption mit der sokratisch-platonischen Ironie ergibt: Die antiessenzialistische Ironikerin als Personifizierung seines radikalen Sprachspielpragmatismus ist nicht mehr auf der Suche nach dem Wesen der Dinge. Ihre Ironie zielt nicht auf Wahrheit, sondern allein auf die Fortführung des Gesprächs ihrer Kultur (*Kapitel II.3*).

Systematisch zentral ist ebenfalls die *naturalistische Dimension* von Rortys Denken, mit ihrer theoretischen Schlüsselunterscheidung zwischen Verursachung und Rechtfertigung. Die Beziehung der Sprache zur Welt wird nur als kausaler und nicht als repräsentationaler Art betrachtet. Dem philosophischen Realismus soll durch eine naturalistische Sicht der Umweltinteraktion des Menschen der Boden entzogen werden. Zugleich sollen damit endlich die Konsequenzen aus dem (nichtteleologischen) Darwinismus gezogen werden. Mit Darwin geht Rorty von einem

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gleitenden Übergang zwischen Tieren und dem Menschen als Zufallsprodukt der Evolution aus. Dessen Spezifikum sei lediglich die Fähigkeit zur Kooperation durch Sprachbenutzung. Obwohl es auf den ersten Blick danach aussieht, zeigt es sich, dass der Bezug auf den Darwinismus nicht reduktionistisch ist. Der Antiessenzialist Rorty vertritt keine naturalistische Metaphysik. Der Darwinismus selbst wird vielmehr als „nützliches" Vokabular zur Verabschiedung der Erkenntnistheorie verwendet (*Kapitel II.4*).

In *Kapitel II.5* wird die grundlegende romantische Dimension von Rortys radikalen Sprachpragmatismus dargestellt. Hier wird auch die Schlüsselthese eingeführt, dass es sich bei diesem insgesamt um eine spannungsreiche Kombination von Pragmatismus und *Romantik* handelt. Nach einer kurzen Abgrenzung vom Idealismus der deutschen Romantik werden hierzu die zentralen *theoretischen Komponenten* von Rortys „romantischen Impuls" (Fraser) vorgestellt: das Bild des Menschen als sprachschöpferisches Wesen und die Betonung der welterschließenden Funktion der Sprache, die Kritik der aufklärerischen Vernunftfixierung in Verbindung mit einer Betonung der Fantasie als Motor des kulturellen Fortschritts, die „Apotheose der Zukunft" als Feier der Möglichkeiten des Menschseins im Rahmen des für Rortys Denken zentralen Hoffnungsmotivs und die Idee der Kulturgeschichte als Geschichte von sich ablösenden Metaphern mit der Figur des „starken Dichters" als genialer Erfinder dieser Metaphern.

II.1 Nutzen statt Repräsentation – ein sprachpragmatischer Instrumentalismus in der Nachfolge von John Dewey

II.1.1 Sprachpragmatistischer Instrumentalismus: Sprache als Werkzeug und nicht als Abbildungsmedium

In Rortys nichtrepräsentationalistischem Sprachpragmatismus wird Sprache nicht mehr als Medium der Abbildung der äußeren oder der inneren Realität aufgefasst. Die Vorstellung von Wissen als Repräsentation wird durch die von Wissen als eine Art von Nutzbarmachung der Realität und damit als komplexes Instrument der Anpassung ersetzt. Ganz pragmatistisch und naturalistisch zugleich lautet die Devise: „Substituting coping for representing"[1]. Das essenzialistische Ziel der Annäherung an das eigentliche Wesen der Dinge wird dabei durch die Suche nach der für einen bestimmten Zweck nützlichen Beschreibung der Dinge ersetzt. Die Alternative zum Essenzialismus und seiner Unterscheidung Schein/Sein besteht nach Rorty darin, die Frage „Was gibt es eigentlich?" mit „Worüber lohnt es sich zu reden?" zu paraphrasieren. Die unbeantwortbare Frage nach dem Ding an sich wird durch die beantwortbare Frage ersetzt, welches Vokabular helfen kann, das zu bekommen, was man will. Keine Beschreibung eines Gegenstandes wird mehr als die seines Wesens angesehen. Man unterscheidet schlicht zwischen konkurrierenden Beschreibungen,

1 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 89; vgl. HSE, 24ff, 34f, 67; KIS, 34.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die als mehr oder weniger nützliche Werkzeuge taugen, um einen menschlichen Zweck zu erfüllen.[2]

Rortys Vorschlag einer instrumentalistischen Sicht des menschlichen Wissens bekommt seinen spezifisch pragmatistischen Zug dadurch, dass er auf Charles Sanders Peirces Definition von Überzeugungen als Handlungsgewohnheiten rekurriert. Ganz in der Tradition des klassischen Pragmatismus und seiner Kritik des Cartesianismus werden Überzeugungen als Handlungsregeln, nicht als Abbilder der Welt betrachtet. Eine wahre Überzeugung ist nach dieser Sicht kein Ausdruck von Zuständen des Bewusstseins, sondern eine verlässliche Handlungsregel.[3] Wissen wird nicht als korrekte Darstellung der Wirklichkeit gesehen, sondern als Weg der Erlangung von geeigneten Handlungsgewohnheiten, um im Umgang mit der Realität unsere Bedürfnisse zu befriedigen.[4] Rorty sieht es als das Herz des Pragmatismus an, dass wahre Meinungen nicht mehr als Repräsentationen der Natur der Dinge angesehen werden, sondern als erfolgreiche Handlungsregeln, als Werkzeuge zur Koordinierung von Verhalten, die nach ihrem Nutzen beurteilt werden. Zweckdienlichkeit tritt dabei an die Stelle von "Genauigkeit" oder "Konkretheit" als Begriff epistemischer Billigung.[5] Diese Beurteilung von Handlungsregeln nach ihrem Nutzen steht allerdings mehr in der Tradition von Dewey als der von Peirce. Rortys Antwort auf das Problem, dass das Knäuel der Beziehung zwischen Sprache und Welt nicht zu entwirren ist, ist ein sprachpragmatisch modifizierter Instrumentalismus. Dessen engere Deutung des Pragmatismus lautet, dass Erkennen, Denken und auch Sprache als Werkzeug für das Handeln betrachtet wird.[6] John Dewey, wegen seines Einflusses in den USA und der Breite seines Werkes der Riese unter den Pragmatisten genannt[7], hat konsequenterweise seine Version des Pragmatismus *Instrumentalismus* genannt. Auf der Grundlage des Doubt-Belief-Schemas von Peirce und seiner kognitiven Spannung[8] arbeitet er eine naturalistische Logik der Forschung aus. In dieser pragmatischen Theorie des Denkens gilt Denken als Werkzeug organischer Anpassung, als Instrument in einem konkreten, offenen Problemlösungsprozess. Erkenntnis wird von einem „Schauen" zu einer Form der Interak-

2 Vgl. HSE, 47; PZ, 106; EHO, 4f, WF, 412; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 74.

3 Vgl. ORT, 1; Rorty (1997e), 14; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 54.

4 Rorty (1997e), 14; vgl. Rorty (1997e), 12ff; PSH, 268.

5 Vgl. ORT, 65; KOZ, 60; Rorty (2000c), 25.

6 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 29.

7 Vgl. Nagl (1998), 111. John Dewey ist in den Jahren nach *SN* zu Rortys Hauptinspirationsquelle geworden; vgl. Tartaglia (2007), 11. Als Dewey-Interpret, der dessen instrumentalistisches Denken auf den neuesten Stand bringen will, lehnt er allerdings dessen Theorie der Erfahrung und die Orientierung an den Naturwissenschaften ab; vgl. SO, 9; PSH, 234; ORT, 16f; Rorty (2006d), 20. Dieses „starke Fehllesen" von Dewey wird von Dewey-Anhängern vehement abgelehnt. Vgl dazu Baltzer (2001), 22, 28ff. Zu Literatur über die Beziehung zwischen Rorty und Dewey siehe Rumana (2002) 1.

8 Vgl. Oehler (2000a), 7.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tion in und mit der Natur.[9] Im Anschluss an Deweys Instrumentalismus sollten Pragmatisten nach Rorty darauf zielen, „die Unterscheidung zwischen der Erkenntnis der Dinge und ihrer Verwendung zu demolieren. Ausgehend von Bacons Behauptung, Wissen sei Macht, stellen sie die These auf, eigentlich sei Wissen nichts weiter als Macht."[10] Die einzig gangbare Alternative zum Platonismus sei ein radikaler Pragmatismus, für den „die Bedeutung von Sprache und Erkenntnis *nicht* darin liegt, Wirklichkeit vorzustellen, sondern vielmehr darin, uns zu unserem Glück zu verhelfen, indem sie uns als Mittel dienen, unserer Welt Herr zu werden."[11]

Das grundlegende Bild dieser instrumentalistischen Neubeschreibung von Erkenntnis und Wissen ist das Bild des Werkzeugs. Überzeugungen werden nicht als Abbilder der Realität gedeutet, sondern als Werkzeuge im Umgang mit der Wirklichkeit. Rorty schlägt vor, sprachlich verfasste Überzeugungen als bloßen Spezialfall von Werkzeugen aufzufassen. Die Metapher von Sprache als Spiegel der Welt soll abgelöst werden durch die Metapher von Sprache als Werkzeug: "Language is a set of tools rather than a set of representations."[12] Genauer betrachtet, geht sein Instrumentalismus dabei nicht von „der Sprache" aus, sondern von einer Vielfalt von Vokabularen als Werkzeuge für unterschiedliche soziale Zwecke. So bilde etwa das naturwissenschaftliche Vokabular nicht das wahre Wesen der Natur ab, sondern ist schlicht dasjenige – sehr erfolgreiche – Werkzeug, das für einen Zweck, den Zweck der Vorhersage und Kontrolle, am besten geeignet ist.[13] Durch eine konse-

9 Vgl. Suhr (1994), 18f, 126ff; Thayer (1973), 107ff. Zu Deweys Wissenschaftstheorie des Instrumentalismus siehe insbes. Dewey (1995); Dewey (2002). Zu Robert Brandoms Kritik am instrumentalistischen Pragmatismus; vgl. Brandom (2000b), 29ff.

10 HSE, 41. Nach Rorty hat erst der Pragmatismus Bacon ernst genommen und folgt der Devise „Selbsterhaltung statt Selbstbewusstsein"; vgl. EHO, 27, 172ff. Auch für Dewey ist Bacon bereits der Prophet einer pragmatistischen Auffassung von Erkenntnis; vgl. Dewey (1989), 76, 84. – Im Gegensatz zu den klassischen Pragmatisten versteht Rorty seinen instrumentalistischen Pragmatismus allerdings konsequent als Mittel der Verabschiedung und nicht der Rekonstruktion der Bedeutung von Wahrheit als Übereinstimmung und damit der Erkenntnistheorie; vgl. Rorty (2000c), 29.

11 Rorty (1984), 1 [Herv. i. O.].

12 EHO, 3; vgl. WF, 140; KIS, 34ff; KOZ, 60. Zur Werkzeugmetapher im Pragmatismus siehe vor allem James (1994b), 33: „Theorien sind dann nicht mehr Antworten auf Rätselfragen, bei denen wir uns beruhigen können; Theorien werden vielmehr zu Werkzeugen." Siehe auch Dewey (1989), 189f. Zur langen Geschichte der Werkzeug-Metapher über Wittgenstein, Bacon bis hin zu Platon (!) siehe Zill (2001), 121f. – Rorty führt noch andere Funktionen von Sprache an. Es gebe keine Notwendigkeit darüber zu streiten, welche ihrer Funktionen fundamental ist. Der Antiessenzialismus wird von ihm also auch auf die Sprache selbst angewendet. Demnach gibt es nicht das Wesen der Sprache. Die Funktionen der Sprache und deren Bedeutung verändern sich in der Geschichte und sind vor allem eine Frage des Nutzens (für die Demokratie); vgl. dazu Rorty in Festenstein/Thomson (Hg.) (2001), 154ff; EHO, 50, 127.

13 Vgl. Brandom (2000a), xiv. Mehr zu Rortys Einschätzung der Naturwissenschaften siehe unten Kap. VII.2.1.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

quent instrumentalistische Sicht der Sprache werde es möglich, diese vollständig als Moment sozialer und kommunikativer Praxis zu betrachten. Darüber hinaus erlaube sie, „mit verschiedenen Beschreibungen des selben Ereignisses zu jonglieren, ohne zu fragen, welche von ihnen die richtige sei – Neubeschreibungen als Werkzeuge anzusehen, nicht als den Anspruch, das Wesentliche entdeckt zu haben."[14]

Rortys Neopragmatismus formuliert ein instrumentalistisches Metavokabular, ein Vokabular über Vokabulare, mit dem er das traditionelle repräsentationalistische Metavokabular ablösen will. Damit sollen dessen Probleme, genauer die Erkenntnistheorie selbst, obsolet werden.[15] Dabei wird die eigene Grundmetapher des Werkzeugs nicht weiter ausgebaut. Aber wie noch zu zeigen sein wird, sind folgende, von ihm selbst auch erwähnte, Implikationen dieser Metapher bedeutsam: die Tatsache, dass Werkzeuge kausal funktionieren; die Austauschbarkeit von Werkzeugen, die Beurteilung von Werkzeugen nach ihrer Effizienz und vor allem die für die Politik wichtige Möglichkeit der friedlichen Koexistenz von alternativen Werkzeugen.[16] An dieser Stelle von besonderer Interesse ist, dass eigentlich kein Widerspruch zwischen Spiegel- und Werkzeugmetapher bestehen muss, denn der Spiegel kann selbst zum Werkzeug werden. Rorty beharrt aber darauf, dass die Verwendung des Spiegels als zentrale Metapher in der Philosophie eine Sackgasse darstellt; eine Sackgasse, die durch die Verwendung der Werkzeugmetapher gerade vermieden werden soll.[17] Vielleicht liegt ein Grund für Rortys Zurückhaltung bei der Verwendung der Werkzeugmetapher auch in einem von ihm selbst thematisierten möglichen Missverständnis: „We must be careful *not* to phrase this analogy so far as to suggest that one can separate the tool Language, form its users and inquire its ‚adequacy' to achieve our purposes."[18] Die instrumentalistische Analogie zwischen Vokabularen und Werkzeugen hat insbesondere den Nachteil, dass neue Vokabulare die Formulierung ihres Zweckes erst möglich machen. Vokabulare sind Werkzeuge, die deren Benutzer und auch ihr Produkt verändern. Dies liegt nach Rorty an dem, von John Dewey so bezeichneten Kontinuum der Mittel und Zwecke. Nach diesem verändern neue Vokabulare als Kreationen der menschlichen Fantasie auch

14 KIS, 77; vgl. SO, 61f. Vgl. dazu Kögler (1992), 248.

15 Rorty (1997e), 16. Vgl. Brandom (2000c), 159ff. Damit wird hier Brandom, Conant und anderen zugestimmt, dass Rorty eine genuin sprachphilosophische Theorie vertritt. Allerdings läuft deren Kritik, dass Rorty damit eine Metaperspektive außerhalb eines bestimmten Vokabulars einnimmt und damit seinen eigenen Prämissen widerspricht, ins Leere. Zu dieser Kritik siehe u.a. Conant (2000), 321; Demmerling (2001), 339, 343. Rortys neues Metavokabular versteht sich selbst nicht als Versuch, das Wesen der Sprache endlich auf den Begriff zu bringen, sondern als eine Neubeschreibung, die anhand ihres (potenziellen) Nutzens beurteilt werden muss; vgl. COP, 104.

16 Vgl. Zill (2001), 121ff.

17 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 142.

18 COP, XIX.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unsere Zwecke und damit auch unseren Begriff von Nützlichkeit; und es gilt auch, dass ein Vokabular zu benutzen, heißt, es zu verändern.[19]

II.1.2 Erkenntnistheoretischer Utilitarismus?

Die Werkzeugmetapher ist der Kern von Rortys instrumentalistischem Metavokabular und seinem Versuch, das Vokabular der Philosophie von Repräsentation auf Nützlichkeit umzustellen. Mit diesem Versuch steht Rorty in der Tradition von William James und John Dewey. Deren Varianten des utilitaristischen Pragmatismus stellten eine Bewegung von der Repräsentation zur Nützlichkeit dar. Im Kern dieser Bewegung stand beziehungsweise steht die im Problemlösen bewiesene Nützlichkeit als Maßstab (von Wissenschaft). Folgerichtig versteht sich auch Rorty explizit als Pragmatist *und* Utilitarist, in dem speziellen Sinn, dass er dem Vorschlag von James folgen will, den Utilitarismus von der Moral in die Erkenntnistheorie zu übertragen.[20] Er schlägt vor, Wahrheit nicht mehr als genaue Darstellung der Wirklichkeit aufzufassen, sondern als dasjenige, „was zu glauben für uns besser ist“ .[21] Erkenntnis und auch ihr Ziel, Wahrheit, wird damit zu einer Art des Guten in unserem Denken. Die Unterscheidung zwischen der Suche nach Wahrheit und der Suche nach Glück wird fallen gelassen. Die Suche nach wahren, das heißt, stabilen und nützlichen Ansichten wird einfach als ein weiterer Teil der menschlichen Suche nach Glück betrachtet.[22]

Mit seinen Kernaussagen, dass unter “wahr” einfach das zu verstehen sei, was gut zu glauben ist, und dass die Suche nach Wahrheit nur eine Form der allgemeinen Suche nach Glück sei, ist Rortys Version des Instrumentalismus ein bewusst kontraintuitiver, radikaler Pragmatismus.[23] Er umgeht dabei von vornherein – anders als etwa William James – den Vorwurf, der Pragmatismus sei ein leicht zu widerlegender erkenntnistheoretischer Utilitarismus, für den das als wahr gelte, was dem einzelnen Individuum als nützlich erscheint.[24] Denn es geht ihm nicht darum,

19 Vgl. EHO, 3, Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 143; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 188.

20 Vgl. u.a. Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 71; PZ, 165; PAK, 56f. Vgl. dazu Noetzel (2001), 226ff.

21 SN, 20f. Rorty bezieht sich hier auf eine Schlüsselthese von *Der Pragmatismus*, „dass die Wahrheit eine Art des Guten [...] ist. Wahr heißt alles, was sich auf dem Gebiet der intellektuellen Überzeugung aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist.“(James (1994b), 48). Ein Indiz für die Bedeutung der Übertragung des Utilitarismus in die Erkenntnistheorie für James ist, dass *Der Pragmatismus* John Stuart Mill gewidmet ist.

22 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 376; PSH, 268; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 58.

23 Vgl. Rorty (1996c), 76f.

24 Der Pragmatismus wurde schon früh als erkenntnistheoretischer Utilitarismus eingeschätzt; vgl. Rescher (2000), 7f. Rescher führt dort insbes. Hans Vaihinger und Emil Durkheim an. Zu Durkheims Einwände gegen den „logischen Utilitarismus“ der Pragmatisten siehe auch Joas (1992b), 72ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine utilitaristische Position *innerhalb* der Erkenntnistheorie zu vertreten, sondern er vertritt einen Utilitarismus ohne Wahrheitsanspruch, der die Erkenntnistheorie *ablösen* soll. Gemäß seinem Instrumentalismus ist ein neues und nützliches Vokabular eben nur dies, nicht eine plötzlich unvermittelte Sicht der Dinge, wie sie wirklich sind.[25] Es handelt sich um den Vorschlag einer radikalen Neubeschreibung und damit Verabschiedung des Wahrheitsbegriffs. In diesem Sinne behauptet er gerade nicht, dass das Nützliche beziehungsweise Gute das Wahre sei, sondern dass das Wahre besser als eine Form des Guten neu beschrieben werden solle. Da Rorty zudem nicht den wissenschaftlichen und auf Quantifizierung zielenden Anspruch des moralischen Utilitarismus teilt, zielen auch die übrigen Standardeinwände gegen den moralischen Utilitarismus größtenteils ins Leere.[26]

So wie Rorty die Werkzeugmetapher nicht weiter ausführt, so gibt er auch keine genaueren Auskünfte darüber, wie der klassische Utilitarismus beziehungsweise welche seiner Varianten zur Neubeschreibung der bisherigen Vorstellung von Erkenntnis verwendet werden soll. Aus all diesen Gründen ist es angemessener, seinen Versuch der Verabschiedung der Erkenntnistheorie nicht als Utilitarismus, sondern als Instrumentalismus zu bezeichnen. Dennoch ist es für eine systematische Rekonstruktion fruchtbar, diesen anhand eines Vergleichs mit den wichtigsten Teilprinzipien der utilitaristischen Ethik genauer zu diskutieren: dem Folgen-Prinzip (a), dem Nutzen-Prinzip (b) und dem hedonistischen Prinzip (c).[27]

(a) Zunächst zum *Folgen-Prinzip*: Im Unterschied zur deontologischen Ethik beurteilt der Utilitarismus Handlungen beziehungsweise Handlungsregeln nicht für sich selbst oder aus ihren Eigenschaften heraus; ihre moralische Richtigkeit wird von den Folgen her bestimmt. Die utilitaristische Ethik rekurriert allein auf die möglichen Folgen und lässt nur diese als moralische Begründung gelten.[28] Dem genau entsprechend fragt der konsequentionalistische Instrumentalismus von Rorty nicht nach dem Ursprung, sondern nach den Folgen von Überzeugungen: Die Frage, ob ein Begriff, eine Theorie oder ein bestimmtes Vokabular die Realität repräsentiert, wird durch die Frage ersetzt, welcher Unterschied durch deren Verwendung in der (Lebens-)Praxis bewirkt wird. Unterscheidungen sind so lange nützlich, wie sie das Gespräch über zukünftiges, gemeinsames Handeln erleichtern. Sie sollten dann aufgegeben werden, wenn sie dieses dauerhaft behindern. Dementsprechend solle man auch immer für die Tatsache offen sein, dass wir in neuen Situationen eventuell neue Werkzeuge brauchen könnten.[29]

25 Vgl. HSE, 47; COP, 153.

26 Allerdings gibt es in dieser Hinsicht eine wichtige Parallele: So wie im Utilitarismus zentrale moralische Intuitionen nicht rekonstruiert werden, so auch in Rortys Instrumentalismus nicht die realistische Intuition. Er ist sich aber dessen bewusst und strebt eine Transformation unseres realistischen Common Sense an. Siehe dazu unten Kap. IV.4.2.

27 Für eine Zusammenfassung der in diesem Vergleich herangezogenen Grundprinzipien (und auch der Grenzen) des moralischen Utilitarismus siehe Höffe (1992), 7-51.

28 Vgl. etwa Höffe (1992), 10.

29 Vgl. ORT, 211.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit der pragmatistischen Bewertung von Unterscheidungen und von ganzen Theorien im Lichte der handlungsrelevanten Folgen steht Rorty ganz in der Tradition des klassischen Pragmatismus als folgenbezogenes, zukunftsorientiertes Denken. Das Absehen von den Ursprüngen und statt dessen die Ausrichtung auf das Folgenprinzip, indem man den Fokus auf die Konsequenzen von Begriffen und Theorien für die Praxis richtet, ist typisch für alle Pragmatisten.[30] Wie in der Einleitung bereits erwähnt, ist ihnen – mit William James gesprochen, ein Absehen gemeinsam „von ersten Dingen, von Prinzipien, von Kategorien, von vorausgesetzten Notwendigkeiten; und eine Stellungnahme, die uns hinblicken lässt auf letzte Dinge, auf Früchte, auf Folgen, auf Tatsachen."[31]
(b) Rorty bekennt sich explizit zum *Nutzen-Prinzip*: „Das Ziel der Forschung ist der Nutzen."[32] Das Nutzenprinzip wird dabei konsequent antiessenzialistisch verstanden. Denn die Unterscheidung zwischen dem Unnützen und dem Nützlichen, genauer zwischen weniger nützlichen Weltbeschreibungen und nützlicheren Weltbeschreibungen soll an die Stelle der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Realität treten.[33] Ein Beispiel für eine solche konsequent instrumentalistische Neubeschreibung von Objekten der natürlichen Welt, lautet wie folgt:

„Wir beschreiben Giraffen so, wie wir es tun, als Giraffen, wegen unserer Bedürfnisse und Interessen. Wir sprechen eine Sprache, in der das Wort ‚Giraffe' vorkommt, weil das unseren Zwecken entspricht. Dasselbe gilt für Wörter wie ‚Organ', ‚Zelle', ‚Atom' und so weiter – die Namen für die Teile, aus denen Giraffen bestehen, sozusagen. Alle Beschreibungen, die wir von Dingen geben, sind Beschreibungen, die unseren Zwecken entsprechen [...] So scheint die Frage ‚Beschreiben wir sie (die Giraffe), wie sie wirklich ist?' eine Frage zu sein, die wir nie zu stellen brauchen. Alles, was wir wissen müssen, ist, ob eine rivalisierende Beschreibung für uns zweckdienlicher sein könnte."[34]

Während es töricht und aussichtslos sei, zu fragen, ob etwas real ist, sei es immer möglich nutzlose im Gegensatz zu nützlichen Erklärungen zu unterscheiden. Deshalb solle man am besten aufhören, in repräsentationalistischer Manier etwas „real" zu nennen. Denn aus instrumentalistischer Sicht bedeute die Redeweise „etwas sei real" nichts als eine Art uninformatives Kompliment für nützliche Beschreibungen,

30 Vgl. Habermas (2008a), 17. Die Orientierung am Folgenprinzip macht die bedeutungstheoretische Pointe des Pragmatismus aus: Die Bedeutung eines Begriffs besteht in den Wirkungen seines Gegenstandes im (Gedanken-)Experiment. Siehe dazu vor allem Peirces Formulierung der pragmatischen Maxime als wissenschaftliche Methode der Begriffsklärung: „Überlege, welche Wirkungen, die denkbarerweise praktische Relevanz haben könnten, wir dem Gegenstand unseres Begriffs in unserer Vorstellung zuschreiben. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen das Ganze unseres Begriffs des Gegenstandes."(Peirce (1967), 339). Vgl. Apel (1975), 136-146; Oehler (2000a), 6f.

31 James (1994b), 34.

32 HSE, 47.

33 Vgl. WF, 7, 66; HSE, 16, 38.

34 Rorty (1997e), 16; vgl. auch COP, 153.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf die wir uns bei dem Zweck der Kontrolle und Vorhersage in der Welt nunmehr verlassen. Es sei dementsprechend auch witzlos, zu fragen ob es wirklich Berge unabhängig von unseren Beschreibungen gibt, oder ob es nur gut ist für uns, über Berge zu reden, und – was zum Sprachspiel über „Berge" dazugehört – darüber, dass sie vor uns schon da waren. Auf diese Art und Weise könne man auch gut ohne den Begriff der anstichseienden Realität auskommen.[35]

Diese radikal instrumentalistische Sicht des Denkens und der Sprache gilt bei Rorty auch für die Gesamtheit der Gegenstände. In diesem Sinne – und nicht in einem idealistischen Sinn – spricht Rorty von der „glücklich abhanden gekommenen Welt".[36] Da der Rekurs auf „die Welt" immer nur ein Rekurs auf eine Beschreibung der Welt sei, plädiert er für das Ende der Versuche, „die Welt" als Instanz der Rechtfertigung zu bemühen. Er vertritt die These, dass jeder Begriff einer Welt „an sich", von der die Wahrheit unserer Aussagen abhängt, sinnlos sei.[37] Stattdessen solle man konsequenterweise die Ausdrücke „Welt" und „Realität" auch nur als nützlichere Redeweisen sehen. Aus der Sicht des Instrumentalismus lautet die entscheidende Frage nicht „Reden wir über etwas Reales?", sondern: „Sollten wir fortfahren über X zu reden oder wäre es nützlicher das Thema zu wechseln?". Solange daher die Rede von „Wahrheit" und „Realität" unserer sozialen Sprachpraxis nützlich sind, sollte man an diesen Ideen festhalten, aber auch nur genauso lange. Denn für radikale Instrumentalisten gilt: „Wahrheit und Wirklichkeit existieren um der sozialen Praktiken willen und nicht umgekehrt."[38]

Wissen ist für den Instrumentalismus immer beschreibungsabhängig *und* ist nicht von unseren jeweiligen sozialen Zwecken zu trennen. Rorty schließt mit seinem instrumentalistischen Sprachpragmatismus an die in der Einleitung bereits dargestellte pragmatistische These von der Unselbstständigkeit der theoretischen Vernunft an. Nach dieser gibt es keinen höheren Standpunkt unabhängig von unseren jeweiligen Zwecken oder Interessen, von dem aus wir unsere verschiedenen Praktiken neutral beurteilen könnten – also, der von demjenigen teilnehmender Akteure unabhängig wäre. Die Vorstellung von objektiver Wahrheit ist dementsprechend eine Illusion der traditionellen Philosophie: „Die Abhängigkeit der Beschreibungen von Zwecken ist das Hauptargument des Pragmatisten für seine Auffassung, wonach Erkenntnis nicht an Repräsentationen gebunden ist.[39] Der für den Pragmatismus wesentliche Verzicht auf den Gedanken eines privilegierten Wissens, das die Praxis zuallererst ermöglicht und begründet ist, hilft uns nach Rorty zu erkennen, dass es so viele Beschreibungen wie gewünschte Nutzeffekte gebe. Und jede dieser Beschreibungen, auch die Selbstbeschreibung als Pragmatist selbst, würde dann nach ihrer Effizienz als jeweils zweckdienliche Mittel beurteilt werden. Folgerichtig gilt für ihn auch, dass die Kritik an den Unterscheidungen und Problemstellungen anderer Philosophien in letzter Konsequenz nicht auf den Vorwurf der Sinnlosig-

35 Vgl. WF, 105f, 170ff.

36 Rorty (1976).

37 Vgl. Willaschek (2000), 22.

38 PAK, 21; vgl. PAK, 36; Rorty (2003c).

39 Rorty (1997e), 16; vgl. HSE, 39.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keit, des Illusorischen oder der Inkohärenz hinauslaufen kann, sondern auf den Vorwurf der relativen Nutzlosigkeit.[40]

(c) *Hedonistisches Prinzip*: Die zentrale Frage an jeden Utilitarismus lautet „Nutzen für wen oder was?". An der Beantwortung dieser Frage zeigt sich die entscheidende Differenz zwischen dem moralischen Utilitarismus und Rortys Instrumentalismus. In der utilitaristischen Ethik ist nicht der Nutzen für beliebige Ziele und Werte entscheidend, sondern der Nutzen für das in sich Gute, das menschliche Glück. Dieses Glück wird hedonistisch definiert, denn das Kriterium des Nutzens für das Glück ist das Maß an Freude, das eine Handlung hervorruft, vermindert um das mit ihr verbundene Leid.[41]

Auch Rorty muss sich dem zentralen Problem der Definition des Nutzens stellen, wie schon James und Dewey vor ihm, damit der Nutzenbegriff nicht leer bleibt: Was heißt *satisfactory working*? Woran erkennen wir die Früchte als Früchte?[42] Er versucht dieses Problem der Definition des Nutzen nicht direkt zu lösen. Zwar bezieht sich auch seine Version des Instrumentalismus auf das menschliche Glück als Bezugsgröße für die Bewertung des Nutzens. Aber Rorty vertritt keine allgemeine, werttheoretische Position zur Bestimmung des Glücks. Es gäbe in dieser Frage nur vage Antworten. Und das Bekenntnis zur dieser Vagheit sei Ausdruck des für Pragmatisten typischen Verfahrens über die Metaphysik hinauszugehen, eine grundsätzliche und bewusste Verschwommenheit.[43] Dieses Kokettieren mit der Verschwommenheit der eigenen Position klingt zunächst dürftig. Es ist aber Ausdruck von Rortys Antiessenzialismus. Und deren vermeintliche Schwäche erweist sich nach Rorty als Stärke: Der Nutzenbegriff soll gerade nicht zum neuen Generalbegriff werden, dessen Bedeutung a priori bestimmt wird. Für die Zwecke des Antirepräsentationalismus dient er vielmehr primär als rhetorischer Gegenbegriff gegen den zu verabschiedenden Begriff der Wahrheit. Denn es gibt für seinen Instrumentalismus keine allgemeinen, philosophischen Kriterien *der* Nützlichkeit, genauso wenig wie für *die* Wahrheit. Wie oben bereits erwähnt, gilt darüber hinaus auch: Nützlichkeit dient zwar als oberster Maßstab, aber die Fantasie ändert bei der Erfindung neuer Vokabulare immer wieder unseren Begriff von Nützlichkeit. Daher könne man manchmal auch nicht im Voraus wissen, was nützlich sein wird. Die Beantwortung der Frage „Nützlich wozu?" sei daher ganz pragmatisch Fall für Fall, je nach dem angestrebten Ziel oder dem Zweck, zu treffen. Sie werde mit Bezug auf

40 Vgl. WF, 66; Rorty (1996a), 102f.

41 Vgl. Höffe (1992), 10f. So lautet zumindest die Antwort des klassischen Utilitarismus.

42 Vgl. Hingst (1998), 220ff.

43 Vgl. HSE, 16f; dort zitiert Rorty die Antworten von Whitman (Vielfalt und Freiheit) und Dewey (Wachstum). In Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 59ff wird die Bedeutung von Nützlichkeit auch auf die Befriedigung von theoretischen Ansprüchen wie Einfachheit und Eleganz in der Konstruktion von Systemen ausgeweitet. Außerdem messe sie sich nicht an kurzfristigen Resultaten, sondern an der Fruchtbarkeit der jeweiligen Beschreibungen und Problemlösungen im fortschreitenden Prozess des Gesprächs der Kultur. Für eine Kritik an Rortys vagem Kriterium der Nützlichkeit und der Zirkularität des Bezugs auf die Nützlichkeit siehe Kolakowski (1996), 53f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Praxis entschieden, genauer mit Bezug auf die gemeinschaftliche Sprachpraxis.[44] Denn die primäre „Bezugsgröße" von Rortys sprachpragmatischen Utilitarismus sind nicht einzelne Handlungen, Handlungsregeln oder Institutionen, sondern sprachliche Gebilde wie Begriffe und Theorien als Teil von geteilten Vokabularen. Damit gilt aber, dass die Bestimmung des Nutzens eine Frage der kontextuellen Rechtfertigung ist. Sie ist vokabularrelativ. Es gibt keine generelle Antwort, sondern nur kontextuelle Antworten.[45]

II.2 Nominalistischer und holistischer Rechtfertigungs-Kommunitarismus

Der kurze Vergleich von Rortys instrumentalistischer Neubeschreibung von Wissen und Erkenntnis mit den Teilprinzipien der utilitaristischen Ethik verweist auf die zentrale Bedeutung der Begriffe „Vokabular" und „kontextuelle Rechtfertigung". Sein Pragmatismus im engeren Sinne ist eingebettet in einen Pragmatismus im weiteren Sinne, einem Sprachspielpragmatismus der Bedeutung in der Nachfolge der *Philosophischen Untersuchungen* von Ludwig Wittgenstein. Es handelt sich bei Rortys alternativem Metavokabular um einen nominalistischen Sprachspielpragmatismus (II.2.1) und Rechtfertigungsholismus (II.2.2).

II.2.1 Nominalistischer Sprachspielpragmatismus im Anschluss an den späten Wittgenstein

In Rortys Sprachpragmatismus spielt das Konzept des Vokabulars, genauer der Pluralität von Vokabularen, eine zentrale Rolle. Rechtfertigung und Argumentation werden immer bezogen auf konkrete Vokabulare, mit denen wir die Welt und uns beschreiben. Diese Vokabulare werden als nichthintergehbare, inkommensurable Plattformen der Interpretationen gedacht. Der Bedeutungsbegriff wird zu einem rein

44 Auch hier knüpft Rorty an John Dewey und dessen Position eines sozialen bzw. kommunitaristischen Pragmatismus an. Zu dieser Position siehe Rescher (2000), 26f, 58ff, 71.

45 Vgl. Rorty (2006d), 132. Vgl. dazu auch Malachowski (2002), 6; Wolf (2001), 240. – Diese kontextualistische Antwort Rortys markiert auch den zentralen Unterschied hinsichtlich des vierten Teilprinzips des moralischen Utilitarismus. Nach dem universalistischen Prinzip ist nicht das Glück bestimmter Individuen oder Gruppen ausschlaggebend, sondern das aller von der Handlung Betroffenen. Der Utilitarismus ist keine Rechtfertigung des (Gruppen-)Egoismus, sondern verpflichtet das menschliche Handeln auf das allgemeine Wohlergehen; vgl. Höffe (1992), 11. Da die Bestimmung des Nutzens in Rortys Instrumentalismus – wie im Folgenden näher gezeigt werden wird – eine Frage der kontextuellen Rechtfertigung ist, lautet seine Antwort auf die Frage „Nützlichkeit für wen?": „Nützlich für uns.". Aus der Sicht der utilitaristischen Ethik handelt sich damit um eine Theorie des Gruppenegoismus. – Es gibt allerdings eine wichtige Ausnahme in Rortys Theorie: Im Rahmen der Unterscheidung privat/öffentlich gilt im Privaten, dass die Zwecke des Einzelnen über den Nutzen entscheiden.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

internen Begriff des Sprachgebrauchs, ohne die Frage der Repräsentation der Wirklichkeit durch Sprache wieder aufzunehmen.[46]

Rortys Vokabular-Begriff ist dabei eine Weiterführung des Wittgenstein'schen Sprachspielbegriffs. Als radikal pragmatistischer Wittgensteinianer, als der Rorty sich versteht, geht es ihm allerdings dabei nicht darum, Wittgensteins Denken zu rekonstruieren, sondern vor allem darum, dessen Skizzierung eines „Wittgensteinian social-practice account of language"[47] zur Verabschiedung des Repräsentationalismus und seiner Probleme zu erneuern und zu radikalisieren. Die *Philosophischen Untersuchungen* hätten maßgeblich dazu beigetragen, dass es möglich wurde, Sprache nicht mehr als ein Medium anzusehen, in dem wir die Realität darstellen, sondern als eine sozial regelgeleitete Praxis. Im Anschluss an sie gilt für Rorty: „Die Sprache ist eine soziale Praxis, die aufkam, als ein Genie den Einfall hatte, anstelle physischen Zwangs könne man Geräusche – also Überredung anstelle von Gewalt – benutzen, um andere Menschen zur Zusammenarbeit mit uns zu bewegen."[48] Durch den Wechsel von einer repräsentationalistischen Sicht der Sprache zu einem radikalen Verständnis von Sprache als soziale Praxis werde die Verabschiedung des Repräsentationalismus möglich. Dabei dürfe allerdings die Wittgenstein'sche Maxime, man solle nicht nach der Bedeutung, sondern nach dem Gebrauch eines Begriffs suchen, nicht als eine Gebrauchstheorie der Bedeutung aufgefasst werden, sondern als Aufforderung, die Idee zurückzuweisen, wir bräuchten überhaupt einen Weg zur Bestimmung von Bedeutungen im Sinne des Repräsentationalismus. Denn sobald sich die Sprachpragmatik auf den Charakter des sprachlichen Verhaltens als soziales Phänomen konzentriere, gebe es keinen Grund mehr, dieses als die Welt repräsentierend oder unser Selbst ausdrückend zu betrachten. In diesem Sinne findet für den Sprachpragmatisten Rorty die entscheidende Auseinandersetzung in der Philosophie statt zwischen „representationalists and social-practise philosophers of language"[49].

Im Anschluss an den späten Wittgenstein versteht Rorty sich auch als *nominalistischer* Pragmatist. Kennzeichnend für seinen Sprachspielnominalismus ist die These, „alle Wesenheiten seien nominaler Art und alle Notwendigkeiten *de dicto*".[50] Bedeutung resultiert für ihn allein aus dem Handlungskontext von Diskursen. Er vertritt eine radikale Pragmatik der Bedeutung von Begriffen, nach der eine Bedeutung haben heißt, einen Platz in einem Sprachspiel zu haben:

„Damit eine Vokabel oder etwas Geschriebenes zum Wort wird, ist ja nichts weiter nötig als ein Ort im Sprachspiel [...] Was Begriffe angeht, sind wir an Wittgenstein geschulten Nominalisten der Ansicht, dass ‚einen Begriff beherrschen' nichts anderes heißt als ‚imstande sein,

46 Vgl. Brandom (2000c), 156ff; Kögler (1992), 249ff.

47 Rorty (2006d), 94; vgl. PAK, 278ff. Mehr zur Bedeutung von Humboldts Holismus und Wittgensteins Sprachspieltheorie für Rorty siehe Horster (1991a), 67ff; Braun (1996), 28.

48 PAK, 190.

49 ORT, 158; vgl. PAK, 298f; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 141.

50 PZ, 124. Siehe auch ORT, 86: "All essences are nominal."

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein Wort zu gebrauchen'. Jedes Wort, das eine Verwendung hat, bezeichnet automatisch einen Begriff."[51]

Jeder sprachliche Ausdruck hat nach Rorty eine Bedeutung, wenn man ihm als sprachliche Handlungsgewohnheit eine gibt. Um dies zu tun, müsse man ihn nur in einer mehr oder weniger vorhersehbaren Weise verwenden und ihn in ein Sprachspiel situieren. Zugleich folgt daraus für ihn, dass sich die Bedeutung eines Begriffs immer durch eine Änderung des Sprachgebrauchs ändert, und man die Bedeutung eines Begriffs nie ein für alle Mal richtig erfassen kann. Jeder (philosophische) Versuch einer Definition ist nichts weiter als ein verklausulierter Vorschlag, wie ein Begriff verwendet werden sollte.[52] Mit diesem ausschließlichen Bezug auf Sprachspiele als „Orte" der diskursiven Praxis sollen die alten Fragen der Erkenntnistheorie hinter uns gelassen werden. So lehnt Rorty auch die gängige Verbindung von Nominalismus und Materialismus ab. Sein Nominalismus ist mit der These verbunden, dass keine Beschreibung eines Gegenstandes in höherem Maße dessen eigentliche Natur trifft als irgendeine andere. Darüber hinaus gilt nach ihm sogar, dass ein Wechsel des Vokabulars einen Wechsel der Objekte mit sich bringt, über die geredet wird. Dies scheint eine nominalistische Aufhebung jedes Sach- und Kontextbezuges außerhalb des jeweiligen Interpretationsnetzes und eine völlige Freisetzung der Interpretation von jeder objektiven Beschränkung zu bedeuten; eine ungehemmte und entfesselte Rekontextualisierung. Gut pragmatistisch bleibt aber als Kriterium dieser vermeintlichen interpretativen Schrankenlosigkeit der jeweilige Zweck, der aber selbst nun wiederum nicht von dem entsprechenden Vokabular abgelöst betrachtet werden kann.[53] Der Prozess des Neubeschreibens unterliegt also bei Rorty keiner *direkten* Begrenzung. Er wird nicht durch die „Objekte" begrenzt, allerdings indirekt über die jeweilige kontextuelle Bewertung des Nutzens. Wir können nur mehr oder weniger nützlichen Beschreibungen über die Dinge unterscheiden: „We can only distinguish better and worse nominal essences."[54]. Für Rorty ist dies aber keine Katastrophe. Die traditionellen erkenntnistheoretischen Fragen werden – wie im letzten Kapitel dargestellt – schlicht ersetzt durch die pragmatische Frage nach dem Nutzen der jeweiligen Beschreibungen.[55]

II.2.2 Diskurspluralismus: die These der Inkommensurabilität und die Unterscheidung zwischen normalen und nicht-normalen Diskurs

Rortys nominalistischer Sprachspielpragmatismus bezeichnet Sprachspiele als Vokabulare. Sie stellen für ihn Sinnnetze dar, die der alleinige „Ort" der Rechtferti-

51 KOZ, 139; vgl. KIS, 44; EHO, 126.

52 Vgl. EHO, 13f; PAK, 216, 236, 313, 320; Rorty in Rorty/Engel (2007), 34.

53 ORT, 100; vgl. PZ124f. Vgl. dazu Brandom (2000c), 158; Kögler (1992), 250f.

54 ORT, 86; vgl. auch ORT, 107.

55 Vgl. HSE, 68. Zum Kriterium des Nutzens kommt noch die Kohärenzbedingung hinzu; vgl. ORT, 82. Mehr dazu weiter unten in diesem Kap..

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gungspraxis sind. Diese Gewebe aus mehr oder minder kohärenten Meinungen seien alles, worauf Rechtfertigung rekurrieren kann und muss. Interpretationen und Rechtfertigungen würden sich nicht auf einen privilegierten realen Bezugspunkt oder einen ursprünglichen Kontext beziehen, sondern allein auf den jeweiligen eigenen Interpretationskontext, das eigene Vokabular.[56] Jeglicher Sach- und Kontextbezug außerhalb des jeweiligen diskursiven Interpretationskontextes wird aufgehoben. Vokabulare bilden die nichthintergehbaren Plattformen der sozialen Rechtfertigungspraxis. Da die Plattformen der Rechtfertigungspraxis nach Rorty Vokabular*e* sind, ist Rechtfertigung für ihn eine Frage des jeweiligen Kontextes und der Konvention. Sie ist vokabularrelativ bezogen auf die jeweilige Gesprächspraxis: „Rechtfertigung ist nicht eine Funktion besonderer Relationen zwischen Ideen (oder Wörtern) und Gegenständen, sondern eine Funktion der sozialen Redepraxis, des Gesprächs zwischen Personen."[57]

Rorty kann nach eigener Auskunft weder eine Definition seines Begriffs Vokabular noch ein spezifisches Individuationskriterium für voneinander verschiedene Vokabulare angeben. Aber gemäß seiner eben vorstellten Sicht der Sprache als Werkzeug sieht er auch „vocabularies as instruments for coping with things rather than representations of their instrinsic natures"[58] an. Sich sprachlich zu verständigen bedeutet, bestimmte Zwecke zu verfolgen. Je nach Zweck werden deshalb unterschiedliche Vokabulare für einen bestimmten Sachverhalt verwendet, ohne dass es ein ausgezeichnetes Vokabular gebe.[59] So wie man Werkzeuge untereinander nur anhand der Zwecke beurteilt, die man mit ihnen erreichen will, so können auch Vokabulare als Ganzes nur anhand unterschiedlichster, inkommensurabler Zwecke beurteilt werden. Die Entscheidungen zwischen verschiedenen Vokabularen werden nicht von der Wirklichkeit nahegelegt, sondern von unseren Interessen beziehungsweise Zielen. Der Repräsentationalismus geht noch davon aus, dass die „Abbildung der Welt" ein übergeordneter Zweck ist, den alle Vokabulare teilen. Rortys instrumentalistischer Sprachspielpragmatismus vertritt hingegen einen Pluralismus der Vokabulare und Diskurse, der von den verschiedensten, gleichwertigen Zwecken ausgeht.[60]

Zur Illustration der instrumentellen Sicht von Vokabularen dient ein Vergleich zwischen dem kopernikanischen und dem ptolemäischen Weltbild. Dieser Vergleich könne letzten Endes nur anhand einer Beurteilung der unterschiedlichen Zwecke, für die sie jeweils besser geeignet sind, durchgeführt werden. Auch hier gebe es kein ahistorisches Kriterium der Entscheidung, sondern nur pragmatische Fragen, wie zum Beispiel: Wollen wir die Vorteile der modernen Astronomie und Raumfahrt genießen, oder ist uns eine Bekräftigung der Wahrheit der Heiligen Schrift wichtiger? Rortys Diskursnominalismus sieht alle Beschreibungen als epis-

56 Vgl. ORT, 96, 110. Vgl. dazu Kögler (1992), 249.

57 SN, 190; vgl. SN, 195ff, 399. Vgl. dazu Kögler (1992), 94, 250f.

58 COP, 198; vgl. KIS, 27.

59 Vgl. dazu Baltzer (2001), 31.

60 Vgl. dazu Brandom (2000c), 168. Mehr zur Betonung des Pluralismus (der Vokabulare) in Rortys Denken siehe unten Kapitel VII.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

temologisch-ontologisch gleichberechtigt: „Wer einen widerspruchsfreien Nominalismus vertritt, kann keine hierarchische Ordnung im Imperium des denkenden Geistes gelten lassen.“[61]

Zentraler Gesichtspunkt dieses Bezugs auf die Pluralität der Diskurse ohne einen universal gültigen Metadiskurs ist die von Rorty vertretene *These der Inkommensurabilität*. Nach der Verabschiedung des Gedankens der Repräsentation gebe es kein überwölbendes, ahistorisches und kontextfreies Kriterium, auf das man sich berufen kann, um verschiedene Vokabulare und deren Zwecke zu beurteilen. Die Aufgabe der Idee eines Gottesstandpunktes führe zwangsläufig zur These der Inkommensurabilität von Vokabularen. Denn Kommensuration sei nur dort möglich, wo man bereits über allgemein akzeptierte Diskurspraktiken verfügt, wo sich also Konventionen leicht bestimmen lassen, die einer Praktik zugrunde liegen, die hinreichend lang zur Anwendung kam, das heißt im Regelfall innerhalb von Vokabularen. Dabei versteht er unter kommensurabel, „dass etwas unter eine Regelmenge gebracht werden kann, die uns angibt, wie sich ein vernünftiger Konsensus darüber erzielen lässt, was für ein Lösungsvorschlag die jeweilige Streitfrage [...] beilegen würde“.[62]

Zur Abgrenzung von Diskursen innerhalb von Vokabularen, die sich kommensurabel machen lassen, und Diskursen über Vokabulargrenzen hinweg, für die dies nicht gelingt, verwendet Rorty die für seinen Sprachpragmatismus zentrale *Unterscheidung von normalen und nicht-normalen Diskursen*: „Normaler Diskurs … ist jeder (wissenschaftliche, politische, theologische oder sonstige) Diskurs, für den es anerkannte Kriterien dafür gibt, wann ein Konsensus erzielt wurde; jeder Diskurs, für den es solche Kriterien nicht gibt, ist nicht-normaler Diskurs.“[63] Rorty generalisiert und radikalisiert damit Thomas Kuhns Unterscheidung zwischen normaler und revolutionärer Wissenschaft. Diese wird auf alle Diskurse und alle Kulturbereiche angewendet; auch auf Diskurse zwischen Kulturen.[64] Argumentation auf der Basis geteilter Kriterien ist nach ihr nur in normalen Diskursen, das heißt *innerhalb* von Vokabularen möglich; sie wird an die Bedürfnisordnung eines gemeinsamen Voka-

61 PZ, 125; vgl. PSH, 185; Rorty (1997e), 14.

62 SN, 344; vgl. SN, 350; WF, 153. Die repräsentationalistische Philosophie ist für Rorty entsprechend ein hoffnungsloser, besessener Versuch, inkommensurable Diskurse durch das Auffinden eines zeitlosen, neutralen Begriffsrahmens kommensurabel zu machen. Bei diesem Streben handele es sich selbst um ein geschichtliches Phänomen; vgl. SN, 343ff, 424. Vgl. dazu Bernstein (1986), 43.

63 SN, 21.

64 Vgl. SN, 348f. Die zentralen Thesen und Begriffe Kuhns finden sich alle in Rortys Sprachpragmatismus (in mehr oder weniger stark modifizierter Form) wieder; neben der Unterscheidung zwischen normaler und revolutionärer Wissenschaft, vor allem die Begriffe des Paradigmas und der Inkommensurabilität, und die These der Theorienbeladenheit aller Beobachtungen. – Rorty bezeichnet sich selbst als „treuen Kuhnianer“ und seinen Pragmatismus auch als „left-wing Kuhnianism“ (ORT, 38), vgl. auch PSH, 175ff. Auf die Beziehung zwischen Thomas Kuhn und Rorty kann hier nicht näher eingegangen werden. Siehe dazu etwa Gross (2008), 202ff; Rouse (2003), 94.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bulars rückgebunden: „*Argumentation* requires that the same vocabulary be used in premises and conclusions – that both be part of the same language-game.“[65] Rechtfertigung durch Argumente erfolge jeweils gegenüber der eigenen Sprachgemeinschaft und kommt dadurch zustande, dass eine Überzeugung in das bereits bestehende Netz von geteilten Überzeugungen, genauer Prämissen und Präferenzen, eingepasst werden kann. Rorty unterscheidet dementsprechend zwischen Argumentation und Verständigung. Argumentative Auseinandersetzung ist für ihn nur auf der Basis einer Einigkeit über die gemeinsame Bedürfnis- beziehungsweise Präferenzordnung möglich. Verständigung jedoch ist ohne diese vorherige Einigung möglich, und zwar über bestimmte gemeinsame Bedürfnisse oder über die Mittel zu deren Erreichung. Dabei sei die Unterscheidung zwischen Situationen, in denen argumentative Auseinandersetzung über die Verwendung unterschiedlicher Mittel zur Erreichung eines Zweckes möglich ist, und solchen Situationen, in denen die hierfür erforderliche Übereinstimmung bezüglich der anzustrebenden Zwecke nicht ausreichend vorhanden sei, nicht trennscharf. Es handele sich hier um ein kontinuierliches Spektrum.[66]

Wie noch zu zeigen sein wird, sind die wichtigsten „Anwendungen“ von Rortys zentraler Unterscheidung zwischen normalen und nicht-normalen Diskursen und der in ihr enthaltenen Beschränkung der Möglichkeit von Argumentation auf Diskurse innerhalb eines Vokabulars folgende: allen voran der Diskurs zwischen repräsentationalistischer Philosophie und seiner antirepräsentationalistischer Alternative selbst, denn hier geht es um die Wahl einer grundlegenden Metapher für die Sprache und letztlich um ein radikal anderes Menschenbild, dann der Diskurs zwischen Kulturen und nicht zuletzt die zentrale politische Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre. In all diesen Fällen sind Argumente allein nicht mehr ausreichend, hier ist der „Ort“ der Metapher und der Verwendung rhetorischer Techniken. Rationale Überredung durch Erzählung übernimmt hier die Rolle der Argumentation.[67]

II.2.3 Kontextualistischer Rechtfertigungsholismus und die theoretische Hauptunterscheidung zwischen Verursachung und Rechtfertigung

Eine weitere, wenn nicht *die* theoretische Hauptunterscheidung Rortys ist die zwischen kausaler Verursachung und normativer Rechtfertigung: Extravokabularische

65 EHO, 125 [Herv. i. O.].

66 Vgl. HSE, 57, 99. Vgl. dazu Baltzer (2001), 31f.

67 Im Rahmen der Unterscheidung zwischen Argumentation innerhalb von Vokabularen und Verständigung über Vokabulargrenzen hinweg betont Rorty die Differenzierung zwischen inkommensurabel und unübersetzbar. Er geht zwar – mit Jean-François Lyotard – von einer (positiv bewerteten) Vielfalt inkommensurabler Vokabulare beziehungsweise Sprachspiele aus. Inkommensurabilität bedeute aber nicht Unübersetzbarkeit. Zwischen Vokabularen seien Dialog und Verständigung im Rahmen von nicht-normalen Diskursen möglich. Hier ist der „Einsatzort“ der Hermeneutik. Siehe dazu unten Kap. IX.3.1.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beziehungen werden exklusiv als kausale Beziehungen zwischen einem Vokabular und der Welt im Rahmen eines Darwinistischen Gesamtbildes betrachtet, intravokabularische Beziehungen als exklusiv normative Beziehung der Rechtfertigungspraxis. Rorty vertritt gemeinsam mit Robert Brandom einen *normativen* Sprachpragmatismus. Nur in einem bestimmten Kontext von sozialen Gewohnheiten – also innerhalb eines Vokabulars – kann irgendetwas Bedeutung für uns erhalten.[68] Nach ihm ist die Vermengung der Fragen „Was verursacht unsere Überzeugungen?" und „Was rechtfertigt unsere Überzeugungen?" für die erkenntnistheoretische Tradition charakteristisch. Der Repräsentationalismus sei gerade dadurch gekennzeichnet, dass er den Kausalvorgang des Erwerbs von Wissen mit der Frage seiner Rechtfertigung verwechsle.[69] Rorty wird nicht müde, gegen diese Vermengung von Verursachung als postulierter psychischer Vorgang und Rechtfertigung als soziale Praxis anzuschreiben. Denn die „Kontamination der Rechtfertigung von Wissensansprüchen und ihrer kausalen Erklärung"[70] sei die grundlegende Verwirrung, die in der Idee einer Erkenntnistheorie enthalten sei. Diese beruhe auf dem (Locke'schen) Fehler, anzunehmen, dass der logische Raum der Rechtfertigung unserer Äußerungen und Handlungen mit dem Raum kausaler Erklärung in besonderen Beziehungen zu stehen habe. Die empiristische Tradition denke Erkenntnis als Relation zwischen Personen und Gegenständen und nicht zwischen Personen und Propositionen. Und Erkenntnistheorie werde als kausale Theorie mentaler Prozesse gedacht, durch die Wissensansprüche kritisiert und gerechtfertigt werden können. Sie werde dabei getragen von der repräsentationalistischen Idee, wonach eine Überzeugung durch ein Stückchen Welt wahr gemacht wird.[71] Rorty fordert demgegenüber eine aus Einsicht erwachsene Taubheit gegen diesen „empiristischen Sirenengesang"[72]. Diese Taubheit sei nicht Resultat eines abartigen Willensaktes, sondern ein Beispiel für eine schwer errungene intellektuelle Tugend. Es gelte, sich endlich von dem alten metaphysischen Trieb zu verabschieden, Rechtfertigungsebene und kausale Ebene miteinander zu verschmelzen und damit Fragen nach Ursprüngen als kausale Erklärungen mit Fragen der Rechtfertigung zu verwechseln.[73]

Sein Alternativvorschlag zur Vermengung von kausaler Bedingtheit und rechtfertigender Begründung besteht in einer strikten Trennung der beiden. Er beharrt in

68 Vgl. Brandom (2000c), 160f. Vgl. dazu auch Hall (1994), 61; Taylor (2003), 170. Mehr zur naturalistischen Seite dieser Unterscheidung und auch zur Kritik an Rortys theoretischer Schlüsselunterscheidung siehe unten Kap. II.4.1.

69 Vgl. SN, 233, 273; Rorty (2000c), 27.

70 SN, 20.

71 SN, 144; vgl. SN, 158ff, 170, 180; auch WF, 205ff. Aufgrund der empiristischen Verknüpfung von Erklärung und Rechtfertigung gilt für Rorty: „Aus meiner Sicht enthält der Empirismus nichts, was eine Rettung lohnte."(WF, 219). Trotz aller Nähe des Pragmatismus zum Empirismus spiegelt sich in diesem Urteil die typisch pragmatistische Ablehnung des empiristischen Bezugs auf die Erfahrung als etwas Gegebenes.

72 WF, 220.

73 Vgl. Rorty (1990d), 92; PAK, 337f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Nachfolge von Wilfrid Sellars und Donald Davidson gemeinsam mit Robert Brandom auf der „Kluft zwischen Erklärung und Rechtfertigung“[74] und auf der Grundüberzeugung, dass Rechtfertigung eine inferentielle Angelegenheit ist. Eine Überzeugung könne nur durch eine andere Überzeugung widerlegt oder gerechtfertigt werden. Die Welt bestehe zwar aus Dingen und deren kausalen Beziehungen, die der Grund dafür sind, warum wir eine bestimmte Überzeugung haben. Sie können diese nach Rorty jedoch nicht rechtfertigen – sie nicht als korrekt oder inkorrekt erweisen. Überzeugungen könnten nur diskursiv gerechtfertigt werden, nicht aber durch den Verweis auf eine an sich seiende Realität. Die Idee, dass Fakten als Grundlage der Erkenntnis Wahrheitsansprüche bewahrheiten, müsse zurückgewiesen werden. Die Erfahrung könne nicht die Quelle epistemischer Autorität sein, denn auch, was als exakte Wiedergabe der Erfahrung gelte, sei nur eine Frage der jeweiligen Rechtfertigungsgemeinschaft und deren kontingenten Rechtfertigungsstandards.[75] Sein radikaler Sprachpragmatismus bezieht sich immer wieder auf die im Anschluss an Sellars formulierte These, „dass Rechtfertigung eine Funktion sozialer Praxis ist und nichts, was nicht mit sozialer Praxis zusammenhängt, zum Verständnis der *Rechtfertigung* menschlicher Erkenntnis beizutragen vermag, ganz gleich, wie viel es zum Verständnis des *Erwerbs* von Erkenntnis beiträgt“[76]. Eine seiner theoretischen Schlüsselideen lautet, dass Rechtfertigung eine inferentielle und damit öffentliche Angelegenheit ist. Demnach gilt mit Sellars: Epistemische Autorität ist allein im logischen Raum der Gründe zu finden. Sie ist allein eine Funktion des Miteinandersprechens von Personen, nicht deren nichtsprachlicher Interaktion mit der sogenannten Realität. Die sprachpragmatistische Konsequenz daraus lautet für Rorty: „So haben wir uns nach außen zu wenden statt nach innen, zum sozialen Rechtfertigungskontext, nicht zu den Relationen zwischen inneren Darstellungen.“[77]

Wie bereits skizziert, wird in Rortys Sprachspielpragmatismus Bedeutung und Rechtfertigung *holistisch* gedacht. Ein Begriff erhält seine Bedeutung allein durch den Bezug auf ein Ganzes namens Vokabular. Er wird definiert durch eine gemeinsame soziale Praxis und nicht durch eine privilegierte Beziehung zu der externen Welt oder der Natur des Subjekts.[78] Rorty vertritt einen semantischen Holismus in Anlehnung an Quine und Davidson ohne idealistischen metaphysischen Unterbau. Es geht ihm nicht um einen metaphysischen Holismus mit besonderem Sinn für Ganzheiten oder die Behauptung, alles sei ein Ganzes, sondern um die These, „dass Wörter nicht kraft ihres Darstellungscharakters, sondern kraft ihrer Beziehung zu

74 SN, 275.

75 Vgl. PAK, 28; WF, 205; Rorty (1996a), 110f.

76 SN, 208 [Herv. i. O.]; vgl. PAK, 26.

77 SN, 233; vgl. auch PAK, 22; zur Unterstützung dieser These beruft sich Rorty dort auch auf Robert Brandoms Inferentialismus und dessen These der ontologischen Priorität des Sozialen im Anschluss an Sellars. Vgl. dazu auch Brandom (2000c), 161.

78 Vgl. Rorty (1985), 109. Zur Selbstbezeichnung als überzeugten Holisten (und auch als Historisten, Pragmatisten und Kontextualisten) siehe etwa PZ, 72.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderen Wörtern Bedeutung haben“[79]. Der Begriff Holismus bezeichnet für ihn die Einsicht, dass man Wörter oder Sätze und deren Bezug zur Welt nicht auseinanderhalten kann. Man müsse daher deren Bedeutung vielmehr im Kontext einer sprachlichen Praxis als Ganzheit zu verstehen versuchen. Immer wieder betont Rorty, dass Bedeutung das Resultat einer Position in einem Netz von Beziehungen ist, nicht des Bezuges auf eine außersprachliche Realität: „The significance of a sentence, like that of a belief or a desire, is its place in a web of other sentences, or belief or desires. To say this is to emphasize the context-sensitivity of signs and of thoughts – to treat them not as quasi-things but as nodes in a web of relations.”[80] Demgemäß erfolgt nach Rorty auch Rechtfertigung immer schon holistisch. Dabei ist die relevante Ganzheit in seinem Holismus der Rechtfertigung nicht die Sprache insgesamt. Vielmehr gilt, dass die jeweilig verwendeten Vokabulare gleichberechtigte „Ganzheiten“ sind. Es handelt sich also um einen *Holismus der Vokabulare*. Alle in einer Kultur geführten Diskurse beziehungsweise benutzen Vokabulare sind als solche Ganzheiten gleichberechtigte Teile des Gesprächs der Kultur. Deren gemeinsames Merkmal ist zunächst nur, dass sie Plattformen der jeweils holistischen Rechtfertigung von Behauptungen in ihnen sind. Holistisch verstandene Rechtfertigung ist eine soziale, regelgeleitete Praxis innerhalb von Vokabularen. Zu diesen Kontexten der Rechtfertigungspraxis gibt es keine überwölbende Metapraxis, kein sicheres Fundament jenseits der konkreten Sprachpraxis: “It is contexts all the way down.”[81]

Auch der Gegenstandsbezug selbst wird holistisch verstanden, nicht als Verweis auf eine stumme Realität außerhalb von Vokabularen. Ausgangspunkt ist die These, „wonach es nichts über etwas zu wissen gibt, außer dem, was durch Sätze ausgesprochen wird, die dieses Etwas beschreiben [...] Es gibt über einen Gegenstand nichts zu wissen außer: welche Sätze auf ihn zutreffen“.[82] Alle sogenannten Objekte könnten nur als Objekte unter einer Beschreibung identifiziert werden, und stünden damit bereits in einem Kontext. Und zur Gegenständlichkeit selbst sei dementsprechend nichts weiter erforderlich, „als dass in einigermaßen kohärenter Weise über das betreffende Etwas geredet wird“.[83] Zwar geht sein naturalistischer Holismus der Rechtfertigung davon aus, dass es so etwas wie den brutalen Widerstand der Dinge und physikalische Stimuli als Ursache für unsere Ansichten gibt. Da es aber keinen Weg gebe, die nichtsprachlichen Ursachen unserer Ansichten in die Wahrheit von Sätzen zu transferieren, würden wir auch im Fall der sogenannten harten Fakten auf die Rechtfertigung verwiesen bleiben. „Fakten“ stellen für Rorty hybride Entitäten dar, deren kausaler Anteil nicht von der Rechtfertigungspraxis *innerhalb* unserer Sprachspiele zu isolieren ist. Konsequenterweise sei daher auch die Aufforderung witzlos, man solle die Fakten und deren ummittelbare kausale Kräfte respektieren;

79 SN, 399; vgl. SN, 195ff; EHO, 59; dort bezieht sich Rorty auch explizit auf den Holismus der Rechtfertigung von Sellars und Quine, den er nur radikalisiere. Vgl. dazu auch Frischmann (2006), 38.

80 EHO, 130f; vgl. ORT, 98; SN, 202; PAK, 225; Rorty (2006d), 28.

81 ORT, 100. Vgl. dazu Berberich (1991), 118f.

82 HSE, 46ff.

83 HSE, 85; vgl. ORT, 88.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es sei denn, man verstehe sie als die Aufforderung, dass man sich an die Regeln halten muss, wenn man ein bestimmtes Sprachspiel spielen will. Er geht so weit, Fakten als Produkt des Konsens einer Rechtfertigungsgemeinschaft anzusehen: "The reputed hardness of facts as an artefact produced by our choice of language game […] is simply the hardness of the previous agreements within a community about the consequences of a certain event."[84] Rorty macht es richtiggehend Spaß, dem Begriff der „schlichten Tatsachen" seinen Nimbus zu nehmen. Und er wirbt dafür, diese unnütze, weil nicht einlösbare, Idee schlicht fallen zu lassen.[85] Konsequenterweise sollten wir dann die Formulierung „einen Gegenstand verstehen" als irreführende Bezeichnung für unsere Fähigkeit zur Verknüpfung alter Beschreibungen mit neuen Beschreibungen deuten. Denn es gebe über einen Gegenstand nichts zu wissen außer das umfassende und ständig wachsende Netz von Beschreibungen seiner Beziehungen zu anderen Gegenständen. Die realistisch verstandene Bezugnahme auf Gegenstände wird also transformiert. Sie wird als rein innerdiskursives Moment holistisch verstanden. Die Common-Sense-Unterscheidung zwischen Begriffsbeziehungen und den Dingen, die zueinander in Beziehung stehen, wird verabschiedet. Die Gegenstände lösen sich dabei in Beziehungsgeflechte von Beschreibungen auf. Rorty spricht in diesem Zusammenhang von einem „Spiegelsaal-Effekt"[86], der Idee, dass es im Grunde überall nur Spiegel gibt. In diesem holistischen „Spiegelsaal" gilt: „Aboutness is not a matter of pointing outside the web."[87]

Da Sätze also für ihn als Holisten immer nur relationale Eigenschaften eines Gegenstandes ausdrücken können und diesen damit in Beziehung zu anderen Gegenständen setzen, will er, „das Bild der Sprache als eines zwischen uns und die Gegenstände geschobenen Schleiers durch das Bild zu ersetzen, wonach die Sprache ein Verfahren ist, die Dinge aneinander festzuhaken."[88] Angesichts der Unmöglichkeit, die Unterscheidung zwischen Beschreibung und Tatsache einzulösen, besteht die generelle holistische Strategie darin, intrinsische Merkmale durch relationale Merkmale zu ersetzen. Da nicht entscheidbar sei, welche Beschreibung eines Gegenstandes an seine intrinsischen Merkmale im Gegensatz zu seinen bloß extrinsischen, das heißt beschreibungsrelativen, Merkmale herankommt, soll nach Rorty auch die Unterscheidung zwischen dem Intrinsischen und dem Extrinsischen fallen gelassen werden. Denn auch sie sei Teil des Gedankens der Repräsentation und der damit verbundenen Vorstellung, es gebe unabhängig davon, ob oder wie die Dinge beschrieben werden ein Sosein der Dinge.[89] Die holistische Generallinie gegen den

84 ORT, 80; vgl. ORT, 80ff; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 145.

85 Vgl. KOZ, 136; SO, 106f.

86 ORT, 100; vgl. HSE, 46f; PZ, 126. Vgl. dazu Kögler (1992), 250.

87 ORT, 97; vgl. HSE, 74. Als Beispiel für diese holistische Betrachtung der Dinge, nach der alles durch seine Beziehung zu allem Übrigen konstituiert wird, bringt Rorty den „Gegenstand" der Zahl; vgl. HSE, 44ff.

88 HSE, 48.

89 Vgl. HSE, 41f; WF, 126, 147, 192; Rorty in Rorty/Engel (2007), 44; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 124.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Repräsentationalismus lautet also: Der Schritt außerhalb unserer Sprache zur Welt an sich ist nicht möglich. Möglich sind allein nur mehr „interne" Bewegungen. Daher wird die Frage nach dem Wesen des Gegenstandes, der durch einen Begriff bezeichnet wird, abgelöst durch die nach dessen Relationen innerhalb eines Vokabulars. Dabei ist das Ziel der Forschung allein die *Kohärenz* unserer Ansichten.[90] Rortys Holismus der Rechtfertigung vertritt die kohärenztheoretische These, „dass etwas nur mit Bezug auf etwas als Rechtfertigung gilt, das wir bereits akzeptieren, und dass wir nicht durch Heraustreten aus unserer Sprache und unserer Meinungen zu einem, vom Kriterium der Kohärenz unserer Behauptungen unabhängigen Testkriterium gelangen können"[91]. Bei der Betonung des Gedankens der Kohärenz handelt sich um ein zentrales Moment von Rortys Denken. Denn mit der Wendung weg von der illusionären Idee der Korrespondenz hin zur Idee der Kohärenz werde der Fokus der Aufmerksamkeit weg von dem vermeintlich unüberbrückbaren Abgrund zwischen Subjekt und Objekt gelenkt hin zur jeweiligen Rechtfertigungspraxis. Dabei gilt es erneut zu betonen, dass es bei seiner *kontextuellen* Kohärenztheorie um das Kriterium der „Kohärenz mit *unseren* Ansichten"[92] geht. Das Kriterium der Kohärenz, des widerspruchsfreien Zusammenbestehens von Überzeugungen, die mit Geltungsansprüchen auftreten, gilt innerhalb des Vokabulars der eigenen Sprachgemeinschaft. Die kontextuelle Rechtfertigung kommt dadurch zustande, dass die fragliche Überzeugung in das bestehende Netz von Überzeugungen eines geteilten Vokabulars eingepasst werden kann.[93]

Auch die Betonung der Kohärenzidee stellt für Rorty nur ein Hilfsmittel zur Umgehung der repräsentationalistischen Korrespondenzidee dar. Er vertritt zwar eine (kontextuelle) Kohärenztheorie der Bedeutung, aber keine Kohärenztheorie der Wahrheit. Für ihn führt die Idee der Kohärenz zum Antirepräsentationalismus und nicht zu einer Kohärenztheorie der Wahrheit. Dies unterscheidet ihn nach eigener Einschätzung auch von anderen Kohärenztheoretikern der Rechtfertigung wie Apel, Habermas und Putnam.[94] Insofern läuft auch die Standardkritik an Rortys kohärenztheoretischer Konzeption von Rechtfertigung, dass Kohärenz nicht ausreichend ist für Wahrheit, ins Leere.[95]

90 Vgl. Rorty (2006d), 120; PAK, 130. Vgl. dazu Malachowski (2002), 166.

91 SN, 199f. Siehe auch die eingängige Formulierung in ORT, 38: „What we cannot do is to rise above all human communities, actual and possible. We cannot find a skyhook which lifts us out of mere coherence – mere agreement – to something like ‚correspondence with reality as it is in itself'."

92 KOZ, 22 [Herv. i. O.]; vgl. PZ, 130; vgl. auch Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 63.

93 Vgl. Baltzer (2001), 31. Nur mit dieser wichtigen Einschränkung gilt auch folgende kohärenztheoretische Aussage über die Forschung: „Inquiry aims at making beliefs and desires coherent."(ORT, 106).

94 Vgl. SE, 32; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 5, 18, 26.

95 Zu dieser Kritik siehe u.a. Habermas (1999a), 246f; Farrell (1995), 161; Berberich (1991), 130ff. Rorty orientiert sich auch in dieser Frage an Donald Davidson. Dieser ist in seiner Theorie der Triangulation trotz der Betonung des kohärenztheoretischen Holismus

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II.3 Historismus – die Kontingenz der Sprache und die Tugend der Ironie

II.3.1 Die Kontingenz der Sprache

Rortys pragmatistischer Sprachspiel-Nominalismus geht davon aus, dass es jenseits von Kriterien innerhalb von Vokabularen, keine transvokabulare, transkulturelle oder ahistorische Kriterien gibt. Kriterien sind für ihn nie mehr als die „Plattitüden“[96], die von den Begriffen eines gerade gebrauchten Vokabulars definiert werden. Sie sind zugleich nichts weiteres als temporäre Nützlichkeiten: “temporary resting places, constructed by a community to facilitate its inquiries”[97]. Es gilt für Rorty in Fortführung des pragmatistischen Doubt-Belief-Schemas, dass diese nur vorübergehende Haltepunkte im Wechselspiel von Führwahrhalten (belief), konkretem Zweifel (doubt) darstellen: „On the pragmatist account, a criterion … *is* a criterion because some particular social practice needs to block the road of inquiry, halt the regress of interpretations, in order to get something done.“[98]

Auch die Vokabulare selbst sind keine festen Fundamente. Mit der ständigen Veränderung von Kriterien verändern sich auch die Vokabulare im Laufe der Geschichte. Rorty vertritt einen Rechtfertigungs-Historismus, der die „Sterblichkeit“ von Vokabularen, in denen vermeintlich unsterbliche Wahrheiten ausgedrückt werden, betont: „Vocabularies are as mortal as men“.[99] Pragmatismus und linguistischer Historismus gehen für ihn Hand in Hand. Die instrumentalistische Sicht der Sprache, in der alle Vokabulare als temporäre, von Menschen geschaffene Werkzeuge für das Erschaffen anderer menschlicher Artefakte betrachtet werden, bedinge eine antiessenzialistische und historistische Sicht der Sprache selbst: „Language no more has a nature than humanity does; both have only a history.”[100]

Rortys *Historismus der Sprache* betont, dass alle menschlichen Aktivitäten, auch die Weisen, wie wir Denken und Sprechen, verstanden werden müssen in Begriffen der spezifischen Epoche, in die wir uns hineingeboren vorfinden. Es gilt, dass wir in unseren Vokabularen beziehungsweise „in unseren sozialen Rechtfertigungspraktiken nie mehr zu sehen haben als einfach nur solche Praktiken“[101]. Rechtfertigung und auch Erkennen sei als ein kultureller und relativer Vorgang zu sehen, der jeweils gerade akzeptierten Kriterien und damit historischen Bedingungen unterworfen ist. Historismus steht bei Rorty nicht für eine These über die Not-

---

inzwischen durch Rortys Kritik davon abgegangen, eine Kohärenztheorie der Wahrheit zu vertreten. Siehe dazu insbes. Davidson (2004), 265.

96 KIS, 131.

97 COP, xliii; vgl. COP, xxxviii; PAK, 225.

98 COP, xli; vgl. COP, 158.

99 COP, 153; vgl. COP, xli.

100 ORT, 217f; vgl. Rorty (1986), 104; PZ, 38, 185. Rorty kritisiert in diesem Zusammenhang, dass „die Sprache“ etwa bei Heidegger und Derrida zum jüngsten Ersatz für „Gott“ oder „Bewusstsein“ gemacht wird; vgl. EHO, 3f.

101 SN, 422. Vgl. dazu Tartaglia (2007), 16.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wendigkeit der geschichtlichen Entwicklung. Er soll eine Verzeitlichung des letzten Sinns und der Ehrfurcht ausdrücken. Sein Historismus der Sprache stellt ein Bekenntnis zur Zeitlichkeit und Kontingenz unserer Vokabulare dar: „Wir sollten uns gleichmütig mit der Tatsache abfinden, dass alle unsere Urteile durch historische Zufälligkeiten bedingt sind, die dafür gesorgt haben, dass wir über dieses Vokabular und nicht über jenes verfügen.“[102] Ein kaum durchschaubares, kontingentes Wechselspiel zwischen Mensch, Sprache und Welt steht nach Rorty hinter der Geschichte der Vokabulare einer Kultur. Bei dieser handele sich um eine Geschichte der Kontingenz, keine der historischen Notwendigkeit. So wird von der Warte seines kontingenztheoretischen Historismus aus zum Beispiel die Sprache der Kultur und der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts in Europa als ständigem Wandel unterliegendes Produkt einer allmählichen, kontingenten Entwicklung betrachtet.[103] Die Vorstellung einer immanenten Natur und einer daraus folgenden Teleologie der Sprache, die darin liegt, dass die Sprache immer besser dazu dient, eine eindeutige Abbildung des Wesens der Natur des Menschen oder der Struktur der nichtmenschlichen Realität zu ermöglichen, wird abgelehnt. Dies sei die Konsequenz der antirepräsentationalistischen Verabschiedung der Auffassung von Sprache als stabiles Medium der Darstellung: „Die Vorstellung, dass Sprache einen Zweck habe, fällt mit der Vorstellung, dass Sprache ein Medium sei.“[104]

Sein antiessenzialistischer Sprach-Historismus, der die Bedingtheit unserer Überzeugungen von den gerade geltenden historisch-kulturell präformierten Sprachspielen betont, wird von Rorty in der These von der *Kontingenz der Sprache* zusammengefasst: „Sprache [wird, M.M.] als historische Kontingenz verstanden, nicht als ein Medium, das allmählich die wahre Form der wahren Welt oder des wahren Selbst annimmt.“[105] Mit dieser Schlüsselthese will er betonen, „dass wir keine Möglichkeit haben, uns außerhalb der diversen Vokabulare in unserem Gebrauch zu stellen und ein Metavokabular zu finden, das irgendwie alle möglichen Vokabulare, *alle möglichen* Weisen des Denkens und Urteilens erfasst.“[106] Aus der oben dargestellten internen Widerlegung des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus und Objektivismus werden drei zentrale Konsequenzen gezogen: Ohne Gottesperspektive sind wir erstens radikal auf unsere Vokabulare verwiesen, als das Elementarste, das wir besitzen. Es bleibt allein die Position, die sich bewusst ist, dass die Rede von der „Wirklichkeit-an-sich“ durch die der „Wirklichkeit-unter-einer-Beschreibung“ abgelöst werden muss. Die zweite, zentrale Konsequenz lautet, dass alle Vokabulare prinzipiell historisch kontingent sind. Kontingenz wird bei Rorty zum Gegenbegriff zum philosophischen Fundamentalismus. Damit hängt drittens die bereits erwähnte

102 SO, 5; vgl. KIS, 98f; WF, 410ff; SL, 24; Rorty (2006d), 152. Vgl. dazu Berberich (1991), 7. Wobei Rorty durchaus bewusst ist, dass der Preis dieser Verzeitlichung und der Immunisierung gegen die Leidenschaft für das Unendliche Ungewissheit ist; vgl. SL, 24ff, 117. Siehe dazu unten den 2. Abschnitt der Schlussbetrachtung.

103 Vgl. KIS, 25f, 42. Vgl. dazu Horster (1991a), 79.

104 KIS, 41.

105 KIS, 94; vgl. KIS, 51.

106 KIS, 16f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liberale Idee der Pluralität der inkommensurablen Vokabulare zusammen. Kontingenz und radikale Pluralität bestimmen für ihn unsere Situation heute.[107]

Kontingenz ist der antimetaphysische Grundbegriff von Rortys radikaler Kritik der Philosophie. Diese solle die Historizität und Kontingenz der Begriffe anerkennen, statt weiter nach transhistorischen Begriffen und Prinzipien zu suchen. Die traditionelle Philosophie ist für ihn wie die Religion ein vergeblicher Fluchtversuch vor der Zeitlichkeit mit dem Ziel, eine unerreichbare Gewissheit zu erlangen und damit der Kontingenz zu entkommen. Seine Kritik an diesem „Fluchtversuch" versteht sich als „ein Nachhall von Nietzsches Vorwurf, die auf Platon zurückgehende philosophische Tradition sei ein Versuch, die Konfrontation mit der Kontingenz zu vermeiden und der Zeit wie dem Zufall zu entrinnen."[108] Rortys radikaler Historismus will uns dagegen lehren, mit philosophischer Instabilität zu leben; sie vielleicht sogar zu feiern. Ein Pragmatist sollte das Bedürfnis unterdrücken, sich auf die Suche nach einem endgültigen Vokabular zu begeben. Er sollte die Hoffnung aufgeben auf eine Annäherung an etwas außer uns, eine neutrale, überhistorische Instanz, die uns „im Meer der Kontingenzen"(Habermas)[109] Halt und Sicherheit gibt. Rorty plädiert für die Fähigkeit, Ambiguitäten zu ertragen. Denn der Sinn für die Kontingenz der eigenen Wörter und Praktiken und damit das Bewusstsein für die Möglichkeit von Alternativen zu diesen, ebne gerade den Weg für mehr Toleranz und Empathie.[110] Die traditionelle Unterscheidung notwendig/kontingent mit ihrer Gleichsetzung des Kontingenten mit dem Scheinbaren, dem Unwesentlichen ist nach Rorty fragwürdig geworden. Dagegen plädiert er für das Wiedererlangen eines befreienden Sinns für die Kontingenz und damit für die Fragilität und die Gefährdetheit menschlicher Projekte. Dieser Sinn ermögliche erst das Gefühl einer Art hermeneutischer Dankbarkeit, nicht gegenüber einer nichtmenschlichen Autorität, sondern für die bisherigen Weisen der Welterschließung, in deren Tradition man als „verkörperte Sprache" steht; eine Dankbarkeit schließlich für die Fähigkeit der sprachlichen Welterschließung selbst.[111] Rortys Kontingenzanalyse widmet sich aber natürlich nicht nur der Sphäre der Sprache beziehungsweise Erkenntnis, sondern auch den Sphären des Selbst und des Gemeinwesens. Es gelte, die Kontingenz des Selbst zu erkennen. Selbsterkenntnis wird von ihm daher als Selbsterschaffung gedeutet, die je nach Kultur und Horizont immer wieder anders ausfällt. Weitere

107 Vgl. dazu Welsch (1995), 234f.

108 SO, 29f. Vgl. SO, 5; COP, 165; EHO, 34. Vgl. dazu West (1989), 200; Demmerling (2001), 340. Nach Detlef Horster gehört Rorty zu einem „Zeitalter der Kontingenzphilosophie"(Horster (1991a), 57).

109 Habermas (1988), 184f.

110 Vgl. SO, 62; COP, xlii. Zu diesem typisch postmodernen Plädoyer siehe insbes. auch Bauman (1995). Am Thema der Kontingenz sieht man nach Hans Joas besonders deutlich, dass in Rortys Spielart des Pragmatismus eine Vielzahl nietzscheanischer und postmoderner Momente eingegangen ist; vgl. Joas (1992a), 377.

111 Vgl. EHO, 48; ORT, 208. Vgl. dazu Malachowski (2002), 27, 124. Zu Rortys romantischer Betonung der menschlichen Fähigkeit der sprachlichen Welterschließung siehe unten Kap. II.5.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Konsequenz ist die Kontingenz der Kultur beziehungsweise des Gemeinwesens als Ganzem. Sein praktisches Denken stellt im Kern ein Plädoyer für die Akzeptanz dieser Kontingenzen dar.[112]

Es ist sicher übertrieben, Rorty als Kontingenzfanatiker zu bezeichnen, so wie Hans Ulrich Gumbrecht es getan hat.[113] Dennoch ist die Kritik, wie sie etwa von Thomas McCarthy formuliert wurde, nicht von der Hand zu weisen. Rortys Betonung des Partikularen, Wandelbaren und Kontingenten sei zwar eine verständliche Reaktion auf die traditionelle Konzentration auf das Universale, Zeitlose und Notwendige. Sie sei aber nicht weniger einseitig als diese und in ihren Konsequenzen für die Praxis fragwürdig.[114] Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob Rortys Schlüsselbegriff der Kontingenz nicht für eine neue Metaphysik steht, eine Metaphysik der Kontingenz?[115] – Der Kontingenzbegriff bezeichnet das Nicht-Notwendige und zugleich Nicht-Unmögliche. Das Kontingente ist das, was sich „ereignet" (von Lateinisch: contingere), aber ebenso gut auch anders sein könnte. Hierzu eine prägnante Formulierung von Niklas Luhmann: „Kontingent ist etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist."[116] Man kann sagen, dass Kontingenz in Rortys Philosophie die Aneinanderreihung von ineinander verwobenen Zufällen der Sozialisation, kulturellen Zwängen und des aktuellen Lebenszusammenhangs bezeichnet. Dabei gilt: Dass etwas kontingent ist, schließt nicht aus, dass es kausal bedingt ist.[117] Der Kontingenzbegriff fungiert dabei als Gegenbegriff zur (platonischen) Metaphysik. Rorty selbst ist sich der Gefahr bewusst, der seiner Meinung nach letztendlich auch Nietzsche erlegen ist: Man stellt der Metaphysik des Seins und der Notwendigkeit, den umgekehrten Platonismus einer Metaphysik des Werdens, der Kontingenz entgegen. Diesen Rückfall in die Metaphysik, den Heidegger zu Recht

112 Vgl. KIS, 31. Vgl. dazu Demmerling (2001), 340. Zu den Thesen der Kontingenz des Selbst und des liberalen Gemeinwesens siehe unten die Kap. VIII.1.1 u. V.1.1.

113 Vgl. Gumbrecht (2000), 67.

114 Vgl. McCarthy (1993), 51f.

115 So stellt etwa Jim Garrison zu Recht fest, dass die Doktrin „alles ist kontingent" eine metaphysische Aussage ist; vgl. Garrison (2001), 65. Jean-Claude Wolf spricht von Rortys postmoderner Apologie des Zufälligen, die vom Kult der Notwendigkeit zur Verherrlichung der Kontingenz schreite; vgl. Wolf (2001), 243f – Bei Rorty selbst findet sich der Bezug zu Odo Marquard: „Meine Anschauungen über das Wesen der Philosophie und ihrer Grenzen sowie über die Notwendigkeit, sich der Kontingenz zu stellen, entsprechen den Anschauungen von Odo Marquard (namentlich seiner Apologie des Zufälligen)." (SO, 7f). Rorty und Marquard eint der Abschied vom Prinzipiellen, aber anders als Rorty steht dieser für eine konservative Antwort auf die Kontingenz; vgl. Marquard (1986). Zu Marquard als konservative Ausgabe des Ironikers vgl. Gamm (1994), 183.

116 Luhmann (1984), 152. Zum Begriff der Kontingenz siehe u.a. Brugger/Hoering (1976); Graevenitz/Marquard (1998).

117 Vgl. Horster (1993b), 257; Reese-Schäfer (1991), 79.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kritisiert habe, will er vermeiden.[118] Da er weiß, dass er vorsichtig sein muss mit substanziellen Behauptungen, wird von ihm keine substanzielle Kontingenz-These eingeführt. Obwohl der Begriff der Kontingenz für sein Denken zentral ist, wird er niemals explizit definiert, sondern immer nur *en passant* als Kontrastbegriff eingeführt: Kontingent ist etwas, wenn es nicht unter die traditionellen philosophischen Beschreibungen mit Begriffen wie Notwendigkeit, Wesen, Realität, Wahrheit und Verpflichtung fällt. Mehr als diese kontrastive Definition bietet Rorty nicht an. Er ist zurückhaltend, da er Kontingenz gerade nicht als philosophischen Begriff einführen will. Ihm geht es um ein Ausprobieren des Vokabulars der Kontingenz, um das intellektuelle Experiment einer Neubeschreibung unserer selbst als Wesen der Kontingenz. Er will keine Theorie der Kontingenz formulieren, sondern als vorläufige Lehre aus der Geschichte der Philosophie und dem Versagen aller bisherigen philosophischen Strebungen nach Notwendigkeit empfiehlt er das therapeutische Experiment, ohne Notwendigkeit leben zu lernen: „Zu sagen, wir sollen ohne Notwendigkeiten leben, so zu reden, bedeutet nur, ein Experiment zu empfehlen.“[119]

II.3.2 Ironie als Tugend der Kontingenz – Abgrenzung von der sokratischen Ironie

Rortys Name für das von ihm vorgeschlagene Experiment der Kontingenz lautet: Ironie. So wie Kontingenz als antimetaphysischer Grundbegriff im Zentrum seines antiessenzialistischen Pragmatismus steht, ist für ihn Ironie die Grundtugend, die er als Konsequenz der Verabschiedung des Essenzialismus einfordert.[120] Statt der Suche nach der einen, notwendigen Sprache der Natur als überhistorische Instanz, plädiert er für die in seinen Augen befreiende Einsicht in die Kontingenz der Sprache und die Anerkennung eines Pluralismus kontingenter, historischer Vokabulare. Man kann sagen, dass auch für Rorty Friedrich Schlegels Diktum gilt: „Ironie ist Pflicht.“[121] Dabei wird Ironie allerdings auf eigenwillige Weise neu bestimmt; und zwar als *gelassenes Bewusstsein der (eigenen) Kontingenz*. Als solche stellt sie für Rorty eine zentrale Dimension der menschlichen Freiheit dar: „Freiheit als Er-

118 Vgl. KIS, 179. In PZ, 148 bezeichnet Rorty seine Position auch als historistischen Antiplatonismus.

119 Rorty (1994c), 18. Vgl. dazu Malachowski (2002), 110ff. Rorty kann zwar nicht einer Metaphysik der Kontingenz bezichtigt werden, aber ein Überziehen des Kontingenzgedankens zulasten der Kausalität beziehungsweise der Wirkungen von gesellschaftlichen Strukturen macht sich zum Beispiel in seiner Theoriefeindlichkeit auch gegenüber soziologischen Theorien (des Kapitalismus) bemerkbar, siehe dazu unten Kap. X.3.1.

120 Vgl. Kliche (1999), 172f. Ziel dieser Studie ist keine vergleichende Ideengeschichte des Ironiebegriffs. Eine solche könnte mit der These einer „Spirale“ der Radikalisierung des Ironiebegriffs von Sokrates zu Rorty operieren. – Für ideengeschichtliche Vergleiche, die auch Rortys Ironiebegriff mit einschließen, siehe bisher insbes. Frazier (2006); Schaper (1994). Für allgemeine Literatur zum Ironiebegriff und seiner langen Geschichte siehe insbes. Behler (1972); Japp (1983).

121 Schlegel, KA, XVI, 124, 483.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kenntnis der Kontingenz".[122] Die Ironikerin als Idealbürgerin seiner Utopie einer liberalen postmetaphysischen Kultur ist sich bewusst, dass ihre tiefsten Überzeugungen das Ergebnis kontingenter schöpferischer Leistungen der Vergangenheit sind und keine Notwendigkeit für sich beanspruchen können. Ihre Ironie als Kontingenzbewusstsein ist das Gegenteil des Common Sense. Denn dieser ist nach Rorty die Parole derer, die alles Wichtige unbefangen in dem gewohnten und für selbstverständlich betrachteten Vokabular ihrer Sprachgemeinschaft beschreiben.[123] Mit Robert Foelber kann man Rortys Ironismus als umfassendes Kontingenzbewusstsein in einer ersten Annäherung als die Bezeichnung für dessen Historismus ansehen. Dabei gilt es aber zu berücksichtigen, dass sein Ironiebegriff durchgängig in einer akteurszentrierten Betrachtung entwickelt wird. Rorty verwendet ihn fast ausschließlich in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Dort bleibt die Ironie an die Tugend gebunden und wird primär als existenzielle Haltung anhand der utopischen Figur der liberalen Ironikerin expliziert: "The kind of irony I have in mind … is just a sort of attitude, the way your feel about yourself, a form of life."[124] Diese Neufassung des Ironiebegriffs definiert Ironie im Kern als Wissen um die Kontingenz des Selbst und seiner Überzeugungen; in Rortys Terminologie: des eigenen „abschließenden Vokabulars"[125]. Es handelt sich daher im Wesentlichen um Selbstironie.[126]

An dieser Stelle der Untersuchung ist vorab ein kurzer Blick auf Rortys Abgrenzung seiner Ironiekonzeption von der sokratischen Ironie hilfreich. Die Ironikerin als Idealbürgerin seiner Begründungsutopie wird von ihm nicht nur mit den Anhängern des Common Sense kontrastiert, sondern auch mit dem sokratisch-platonischen Metaphysiker. Entsprechend dem oben vorgestellten Verständnis von Metaphysik als Essenzialismus wird dieser eingeführt als jemand, der noch immer sokratische Fragen nach der immanenten Natur der Dinge stellt und damit gemeinsam mit dem gesunden Menschenverstand voraussetzt, dass das Vorhandensein eines Begriffes die Sicherheit dafür bietet, dass dieser Begriff sich auf etwas bezieht, das eine reale Essenz hat.[127] Für Rorty ist der (platonische!) Sokrates ein Metaphy-

122 KIS, 87; vgl. KIS, 14. Zu einer Bestimmung von Freiheit als Anerkennung des Zufälligen vgl. auch Marquard (1986), 132. – Die zweite Dimension von Rortys Freiheitsbegriff lautet: Autonomie durch poetische Selbsterschaffung, siehe dazu unten Kap. VIII.1.3.

123 Vgl. KIS, 110, 127ff; PZ, 170.

124 Rorty (2006d), 44. Vgl. Foelber (1994), 20. Zur Akteurszentriertheit von Rortys Ironiebegriff vgl. Noetzel (2003), 13. Rorty ist hier in Übereinstimmung mit Søren Kierkegaard: „Ironie ist eine Existenzbestimmung."(Kierkegaard, GW, 16. Abt., 2. Teil, 213).

125 KIS128.

126 Die ausführliche Rekonstruktion von Rortys Ironie als Tugend der Kontingenz findet sich daher unten im Kap. VIII.1.2.

127 Vgl. KIS, 129. Man beachte, dass Rorty sein liberales Utopia mit Frauen bevölkert. Er verwendet durchgängig die weibliche Form der Ironikerin; auch in Kontrast zum liberalen Metaphysiker. Diese geschlechtsspezifische Codierung dient natürlich der rhetorischen Provokation. Dirk Auer vermutet, dass Rorty sich damit auf Derridas Konzept des weiblichen Schreibens beziehen will; vgl. Auer (2004), 112f. Vielleicht steckt da-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

siker. Denn seine Ironie und sein Fragen nach der Natur der Gerechtigkeit und anderer Begriffe seien verbunden mit der Hoffnung, dass die Ironie nicht mehr nötig sein wird, sobald die Wahrheit gefunden sein wird. Die sokratische Ironie als rhetorische Verstellung im Dienst der platonischen Maieutik[128] diene zwar der Infragestellung des unreflektierten Common Sense. Sie ist für Rorty aber noch immer an die Überzeugung des gesunden Menschenverstandes gebunden, dass es die eine wahre Wirklichkeit hinter den vielen vorübergehenden Erscheinungen zu finden gibt – und sei es eben auf dem Weg der Verstellung. Dem sokratischen Ironiker und seinem Vertrauen auf die Vernunft stellt er die antiessenzialistische Ironikerin als Personifizierung seines radikalen Sprachspielpragmatismus gegenüber: „Eine Ironikerin ist im Gegensatz dazu Nominalistin und Historistin. Sie meint, nichts habe eine immanente Natur, eine reale Essenz.“[129] Ihre Ironie stellt eine Radikalisierung der ontologisch orientierten sokratischen Ironie dar. Denn sie hat sich verabschiedet vom Streben nach unveränderlicher Wahrheit. Ironie bei Rorty zielt nicht auf die Wahrheit und ist nicht verbunden mit der Forderung nach Definitionen und Prinzipien, sondern allein auf die Anerkennung der Kontingenz, auf die Erkenntnis der Gefangenschaft in unseren historisch bedingten Vokabularen.[130] Sie beinhaltet nicht zuletzt die Verabschiedung des sokratisch-platonischen Projekts der philosophischen Begründung moralischer Entscheidungen. Denn Ironie ist nicht nur der Name für Rortys Antiessenzialismus, sondern vor allem auch für seinen liberalen Antifundamentalismus.[131] Die liberale Ironikerin – die Zentralfigur seiner Begründungsutopie, wie sie in den beiden folgenden Teilen vorgestellt wird – verkörpert die dieser Utopie zugrunde liegende antirepräsentationalistische und antiessenzialistische Neubeschreibung von Erkenntnis und Wissen. Sie vertritt im Gegensatz zum Metaphysiker und zum herrschenden Common Sense, die beide essenziell mit „nor-

hinter auch die Überzeugung, dass Frauen als das „eigentlich stärkere Geschlecht“ eher mit Kontingenz umgehen könnten als die „Verkörperungen“ des männlichen Rationalitätstypus. Vgl. dazu auch Breuer/Leusch/Mersch (1996), 127. Wie weiter unten thematisiert wird, ist allerdings die Idealfigur der Ironikerin, der „starke Dichter“ wieder männlichen Geschlechts! Siehe dazu unten Kap. VIII.1.3.

128 Zur Ironie im Dienst der „Hebammenkunst“ bei Sokrates siehe insbes. Böhme (1988), 142-156. Zur sokratischen Ironie als Form der klassischen Auffassung von Ironie als Verstellung, bei der man das Gegenteil von dem zu verstehen gibt, was man sagt vgl. Behler (1972), 9ff, 15-31.

129 KIS, 129; vgl. KIS, 129, 150, 157; auch Rorty (2006d), 91. Rorty ist sich bei seiner Abgrenzung bewusst, dass er sich dabei auf Platons Sokratesbild bezieht; vgl. PSH, 110 – Die spannende Frage nach dem „wahren“ Sokrates müsste natürlich im Rahmen eines ausführlichen Vergleiches von sokratischer und rortyanischer Ironie problematisiert werden. Im Hinblick auf die für diese Studie zentrale Fragestellung „Private Ironie und öffentliche Solidarität?“ wäre vor allem eine Diskussion des Kriton-Dialoges fruchtbar.

130 Vgl. Horster (1991a), 18. Bildlich gesprochen sucht Rortys Ironie, anders als die des Sokrates, nicht mehr nach einem Ausgang aus der platonischen Höhle.

131 Vgl. Rorty (1990a), 637. Zum liberalen Antifundamentalismus des ironischen Liberalismus siehe unten Kap. V.1.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mal“ verwechseln würden, einen radikalen Instrumentalismus. Menschen, wie sie hätten aus der Einsicht, dass wir nicht wissen, wie wir zu der Art kommen, wie die Dinge selbst sind, den Schluss gezogen, die Frage nach der korrekten Beschreibung der Welt oder des Ichs fallen zu lassen. Sie empfinden überhaupt kein Bedürfnis mehr, diese Frage aufzuwerfen.[132] Denn es gibt für *pragmatistische* Ironiker viele mögliche Vokabulare, um über das Geschehen zu reden, und keines dieser Vokabulare kommt dem An-sich-Sein der Dinge näher als irgendein anderes. Sie haben die Relativität des Ding-Seins und auch der eigenen Identität zur Wahl der Beschreibungen akzeptiert, und fragen daher nur noch nach der Nützlichkeit und nicht mehr nach der Korrektheit von Beschreibungen. – Wir sind also auch bei der Tugend der Ironie wieder auf den Instrumentalismus als der von Rorty propagierten Alternative zum Platonismus verwiesen.

Bei aller Abgrenzung von der sokratisch-platonischen Ironie betont Rorty aber, dass wir die Idee der dialogischen Rationalität vor allem Sokrates verdanken. Er will diese Idee allerdings mit einer radikalen Philosophie des Gesprächs von der Orientierung auf Wahrheit und der Hoffnung auf die Vernunft loslösen. Sein Ziel ist die Abtrennung der sokratischen Verpflichtung zur freien Diskussion von dem platonischen Traum an ein unerschütterliches Fundament jenseits des Diskurses, das die Möglichkeit universeller Übereinstimmung garantiert. Rortys Ironie bleibt im Gespräch. Sie ist nicht auf der Suche nach einer höheren Autorität jenseits des Gesprächs.[133] Plakativ gesagt lautet ihr Motto: (Früh-)Sokratischer Dialog ohne Platonische Suche nach Wahrheit. Konsequenterweise konstatiert Rorty als Ergebnis dieser Abtrennung, dass die Philosophie damit hinter dem (platonischen) Sokrates zu den Sophisten zurückkehren würde:

„Kurz, wir werden dort stehen, wo die Sophisten standen, bevor Platon [...] das ‚philosophische Denken‘ erfand: wir werden nicht mehr nach einem unerschütterlichen Fundament Ausschau halten, sondern nach unanfechtbaren Argumenten. Wir werden uns in jenem Raum aufhalten, den Sellars ‚den logischen Raum des Begründens‘ nennt.“[134]

132 Vgl. KIS, 128ff, SO, 43.

133 Vgl. Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 134; SO, 104. Zu Rortys Neubeschreibung der sokratischen Wahrheitsliebe als Liebe zum Gespräch und der genaueren Bestimmung seiner Philosophie des Gesprächs siehe unten Kap. IV.4.1.

134 SN, 176. Rorty lässt auch hier die Gelegenheit der Provokation nicht aus. Er bezieht sich positiv auf die Sophisten als Vorläufer des Pragmatismus und bezeichnet sich sogar als „Neusophist“(PAK, 139). Sein Pragmatismus wird auch von seinen Kritikern als Erneuerung des Sophismus gesehen (und wie dieser abgelehnt); vgl. etwa Mounce (1997), 218.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II.4 „Darwin statt Erkenntnistheorie" – der (instrumentalistische) Bezug zum Darwinismus

Die bisherige Rekonstruktion der pragmatistischen Neubeschreibung des Wissens und der Erkenntnis durch Rorty hat deren systematisch maßgebliche naturalistische Dimension nur erwähnt. Sein Neopragmatismus ist – wie die Theorien aller klassischen Pragmatisten – eine Form des Naturalismus. Er ist eingebettet in eine radikal naturalistische Sicht des Menschen, die diesen als biologisches Wesen im Prozess der kausalen Interaktion mit seiner Umwelt sieht. Der Bezug auf die darwinistische Evolutionstheorie ist ein zentrales Element von Rortys Denken.[135]

II.4.1 Naturalistische Kausalität statt Repräsentation

Auf der naturalistischen Seite der für Rortys theoretisches Denken zentralen Unterscheidung zwischen Verursachung und Rechtfertigung steht die These, dass die Beziehung von Sprache zur Welt *nur* kausaler Art ist, nicht repräsentationaler Art. Die Beziehung zwischen Überzeugungen und Realität sollte nicht als Darstellungsrelation, sondern ausschließlich als rein kausale Beziehung verstanden werden. Unsere Umwelt kann uns veranlassen, Meinungen zu haben, sie kann diese jedoch nicht rechtfertigen: „Es gibt zwar Ursachen der Aneignung von Überzeugungen und Gründe der Beibehaltung oder Änderung von Überzeugungen, aber Ursachen der *Wahrheit* von Überzeugungen gibt es nicht."[136] Entsprechend zieht Rorty eine scharfe Trennlinie zwischen Erfahrung im Sinne der Ursache eines Begründungsvorganges und dem empiristischen Begriff der Erfahrung im Sinne einer rechtfertigenden Instanz. Erfahrung wird uminterpretiert im Sinne der Fähigkeit, Überzeugungen infolge neurologisch beschreibbarer kausaler Transaktionen mit der Welt zu erwerben, ohne daraus erkenntnistheoretische Schlüsse zu ziehen.[137] Die Auffassung, dass wir mit der Welt kausal aber nicht semantisch verbunden seien, leitet Rorty aus der oben schon erläuterten These der Nichthintergehbarkeit der Sprache ab: Es gibt keine Möglichkeit, das komplexe Netz kausaler Verknüpfungen zwischen menschlichen Organismen und dem Rest des Universums zu zerteilen und deren objektiven Gehalt zu bestimmen. Dieselbe „Kausalbeziehung-unter-einer-Beschreibung"[138] kann entsprechend des jeweiligen Zwecks innerhalb eines Vokabulars auf ebenso viele Weisen erklärt werden, wie es Möglichkeiten der Beschreibung der zueinander in Beziehung stehender Dinge gibt. Aus diesem Grund fallen die Objekte und ihre kausale Kräfte als nutzlos für die Erklärung von Wissensansprüchen heraus.[139]

135 Vgl. dazu Brandom (2000a), xivf; Bernstein (1995), 60; Ramberg (2000), 136.

136 KOZ, 62; vgl. KOZ, 42, HSE, 24. Vgl. dazu Brandom (2000a), xivf.

137 Vgl. WF, 205f.

138 WF128.

139 Vgl. WF, 128; Rorty (1997e), 16. Siehe auch ORT, 84: "The object can, given a prior agreement on a language game, cause us to hold beliefs, but it cannot suggest beliefs for us to hold.". Vgl. dazu Guignon/Hiley (2003), 12.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aus der Einsicht in die Zweck- beziehungsweise Vokabularrelativität von Überzeugungen folgert Rorty die *vollständige* Aufgabe der repräsentationalen Sicht der Verbindung von Überzeugungen und der Welt. Überzeugungen werden (mit Davidson) nicht als Begriffsrahmen aufgefasst, um die Welt darzustellen, sondern als kausale Interaktionen mit der Umwelt. Unser Verhältnis zum übrigen Universum beschreibt sein Neopragmatismus in kausaler statt in repräsentationalistischer Terminologie. Es wird ein rein kausales Bild der Interaktion mit der Welt gezeichnet, in dem der Gedanke der Repräsentation entfällt:[140] „All knowledge-claims [...] are causally related to reality, but none of them are representationally related to Reality."[141] Dem eigenen Selbstverständnis nach ist diese Ausschließlichkeit der kausalen Betrachtung des Bezugs der Sprache zur Welt Teil des pragmatistischen und zugleich naturalistischen Versuchs, die Fragen der Erkenntnistheorie zu unterlaufen, nicht zu beantworten. Die Probleme der traditionellen Erkenntnistheorie würden dadurch vermieden. Indem die Verbindung mit der Welt durch ein naturalistisches Bild der Kausalität gewährleistet wird, wird nach Rorty zum Beispiel dem erkenntnistheoretischen Skeptizismus der Boden entzogen:

„Denn wir können uns [...] nie willkürlicher verhalten, als es die Welt uns gestattet. Also auch wenn es kein eigentliches Sosein der Welt und auch wenn es nichts von der Art eines ‚inneren Wesens der Realität' gibt, dann gibt es dennoch kausale Zwänge. Diese Zwänge werden zwar zu verschiedenen Zeiten und zu verschiedenen Zwecken unterschiedlich beschrieben, doch das ändert nichts daran, dass es Zwänge sind."[142]

Rorty spricht vom Druck der kausalen Wirkungen, die vom Verhalten von Personen und Dinge ausgehen und erklärt sogar, dass die meisten Dinge im Universum in kausaler – nicht in repräsentationaler – Hinsicht von uns unabhängig seien. Seiner Meinung nach erlaubt eine kausale, nicht-repräsentationale Ansicht von intentionalen Zuständen zu sagen, dass die sogenannten realen Eigenschaften des Objekts in der Sprache registriert sind, auch wenn sie darin nicht repräsentiert sind. In der vom Common Sense geteilten naturalistischen Beschreibung, dass unsere Ansichten und Wünsche ein Produkt der kausalen Interaktion zwischen uns und unserer Umwelt sind, sieht Rorty die einzig erhaltenswerte Bedeutung der realistischen Intuitionen: „We do in fact describe most objects as causally independent of us, and that is all that is required to satisfy our realistic intuitions. We are not also required to say that our descriptions represent objects."[143]

---

140 Vgl. WF, 71. Zu Donald Davidsons Betonung der Unterscheidung zwischen Kausalität und Repräsentation siehe u.a. Davidson (2004), 14.

141 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 217. Zu der in diesem Zitat verwendeten rhetorischen Technik der Klein- und Großschreibung eines Begriffs siehe u.a. unten Kap. VI.2.1.

142 HSE, 23; vgl. Rorty (1990d), 77.

143 ORT, 101; vgl. WF, 126; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 51, 97; ORT, 101. Die erhaltenswerte Bedeutung der realistischen Intuition als kausale Interaktion des Menschen mit seiner Umwelt im Rahmen eines naturalistischen Weltbildes wird von Rorty strikt unterschieden von der Thematisierung dieser Interaktion im Rahmen von Wahrheits-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Rekonstruktion der naturalistischen Seite von Rortys theoretischer Schlüsselunterscheidung zwischen Rechtfertigung und Kausalität zeigt, dass Rorty keinen holistischen Sprachidealismus vertritt. Seine Kritik des Repräsentationalismus basiert im Gegenteil auf der naturalistischen Sicht des kausalen Kontextes unseres Sprechens beziehungsweise der kausalen Interaktion unserer Sprache mit unserer natürlichen Umwelt.[144] Allerdings sieht sich diese Sicht mit einem gewichtigen Einwand konfrontiert. So hat etwa János Boros auf pointierte Weise die verleugneten Kantischen Elemente in Rortys naturalistischen Antirepräsentationalismus kritisiert. Rortys „quasi-transzendentale[…] Kausalität"[145] übernehme die Rolle des Dinges an sich bei Kant. Sie sei der blinde Fleck seiner Theorie und stelle nicht mehr dar als eine mystische Metapher des Vertrauens in die Kontinuität des Übergangs über die cartesianische Kluft zwischen Subjekt und Welt, beziehungsweise besser: zwischen Körper und Umwelt.[146]

Rortys Entgegnung auf diese Kritik besteht (wieder einmal) in einem Ausweichen. Nach radikal pragmatistischer Ansicht sei die unerforschliche Beziehung der kausalen Referenz der erkenntnistheoretischen Analyse nicht zugänglich, bedürfe aber auch dieser Analyse nicht. Seine Antwort auf Boros besteht deshalb zunächst aus einer Gegenfrage: Warum sollte ich Kausalität erklären? – Mit dem Verweis auf die alltägliche Kausalerklärungen des Common Sense lehnt er eine *erkenntnistheoretische* Beantwortung dieser Frage ab. Bei dem Vertrauen in die Annahme des Eingebettetseins in die Natur handele es sich nicht um Vertrauen in eine quasi-transzendentale Kausalität, sondern schlicht um Vertrauen in das darwinistische Weltbild. Man kann sagen, dass sein naturalistisches Motto lautet: Darwin statt Erkenntnistheorie.[147] Rorty lehnt alle erkenntnistheoretischen Versuche ab, die naturalistische Sicht unserer Umweltinteraktion durch eine nichtnaturalistische Erklärung zu ergänzen. Die Thematisierung unserer Beziehung zur Realität durch die Philosophie würde doch nur wieder über den Begriff der Entsprechung in eine Form des Repräsentationalismus führen. An dessen Stelle solle daher der Darwinismus treten. Denn für die Sprachpraxis sei die darwinistische Vorstellung einer direkten kausalen Interaktion in Kombination mit dem Fokus auf die Rechtfertigungspraxis völlig ausreichend: „Representation is … a fifth wheel. If we have relations of justification between our beliefs and desires, and relations of causation between those and

theorien und auch bei der Verwendung des Ausdrucks „wahr" in der Sprachpraxis. Hier strebt sein transformativer Sprachpragmatismus eine Umerziehung des Common Sense an.

144 Vgl. Brandom (2000c), 160f.

145 Boros (1999), 550.

146 Vgl. Boros (1999), 547ff. Auch für Hilary Putnam ist Rortys Behandlung der Kausalität eine (seltsame) materialistische Version von Kants transzendentaler Metaphysik; vgl. Putnam (1994b), 287; Putnam (1995), 83. Robert Brandom kommt zu einer ähnlichen Einschätzung. Für ihn ist Rorty in der Betonung seiner fundamentalen Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Kausalität ironischer Weise Kantianer; Brandom (2000a), xv; Brandom (2000c), 160.

147 Vgl. Rorty (2000a), 150ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

the rest of the universe, those are all the mind-world or language-world relations we need."[148] Statt im Bann der Erkenntnistheorie zu stehen und immer noch von der Idee verhext zu sein, über die menschliche Erkenntnis gebe es etwas Interessantes zu sagen, soll man nach Rorty den erkenntnistheoretischen Kontext mit seiner verhängnisvollen Unterscheidung zwischen Schema und Inhalt schlicht außer Acht lassen.[149] Für ihn als naturalistischen Antirepräsentationalisten gibt es bezüglich der Erkenntnis keine grundlegenden Probleme, da ohne den Gedanken der Repräsentation keine Notwendigkeit einer Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt durch ein *tertium quid* bestehe. In seiner Sicht verschwindet das epistemologische Subjekt als Untersuchungsgegenstand. Denn er geht von einem durch und durch naturalistischen Bild der Beziehung zwischen dem menschlichen Ich und der Welt aus: Subjekte und Objekte sind beide *in* der Natur. Das heißt, das menschliche Subjekt befindet sich als sprachfähiger Organismus in einem Kontinuum mit seiner natürlichen Umwelt. Die Unterscheidung zwischen Ich und Welt wird ersetzt durch die naturalistische Unterscheidung zwischen einem Einzelmenschen und dem übrigen Universum. Alles, was wir daher bräuchten, um den Sinn zu verstehen, in dem wir in Kontakt mit der Realität stehen, sei zu verstehen, dass wir in kausalem Kontakt mit der Welt stehen – die Art von Kontakt, wie sie die Physiologie und andere empirische Naturwissenschaften thematisieren. In diesem durch und durch naturalistischen Bild entfällt der Sinn weiterer Untersuchungen über die Korrektheit unserer Erkenntnisse und über deren repräsentativen Charakter. Über die Beziehung unserer Überzeugungen zur Welt gilt nach Rorty die naturalistische These, dass es „nicht mehr zu wissen gibt als das, was wir durch die empirische Untersuchung der kausalen Transaktionen zwischen Organismen und ihrer Umwelt in Erfahrung bringen können."[150]

Die Rekonstruktion des tragenden naturalistischen Hintergrundes von Rortys Pragmatismus zeigt also bisher, dass die Existenz und Relevanz der Kausalbeziehung zwischen Welt und Sprache alles andere als bestritten wird. Sie wird aber als für die Frage nach der Rechtfertigung einer Überzeugung irrelevant aus der Philosophie hinausgeschoben und an die Biologie beziehungsweise Physiologie verwiesen. Die Stelle der Erkenntnistheorie soll leer bleiben. Alles, was nötig sei, um das sogenannte Problem des Realismus zu beerben, liefere der Common Sense und die Naturwissenschaften im Rahmen eines naturalistischen Weltbildes. Indem er eine rein naturalistische Geschichte über unsere kausalen Transaktionen mit unserer Umwelt erzähle besteht Rorty auch darauf, resoluter naturalistisch zu sein als die Anhänger der Naturwissenschaften selbst.[151]

148 ORT, 101. Vgl. Rorty (1990d), 65, 70f.

149 Vgl. WF, 132, 234ff.

150 Rorty (1990d), 70; vgl. KOZ, 60ff; Rorty (2000a), 149. Vgl. dazu Boros (1999), 547; Brandom (2000a), xiv.

151 Vgl. u.a. SN, 194-201. Dort bezeichnete Rorty seine Position noch als „Erkenntnistheoretische[n] Behaviorismus", der „nicht bemüht ist, eine Theorie der menschlichen Erkenntnis durch eine andere zu ersetzen, sondern [...] vom Gedanken „einer Theorie der menschlichen Erkenntnis" überhaupt wegzukommen."(SN, 201).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II.4.2 „Auch nur eine Spezies, die ihr Bestes tut" – die naturalistische Dimension von Rortys Menschenbild

Mit dieser naturalistischen Wendung wird es immer dringender, das Verhältnis von Rortys Denken zum Darwinismus genauer zu betrachten. Steht hinter der pragmatistischen Kritik am Repräsentationalismus und der essenzialistischen Metaphysik schlicht eine naturalistische Metaphysik, eine darwinistische Variante des Szientismus? Es gibt verschiedene Belegstellen, die diesen Verdacht zu bestätigen scheinen. So fordert er die rückhaltlose Anerkennung des Darwinismus, das heißt, wir sollen uns „als brave Anhänger Darwins"[152] vollständig von den letzten Spuren des Cartesianismus befreien und in unserem Denken ganz darwinistisch werden. Sein Pragmatismus versteht sich in diesem Sinne als Verbindung einer hegelianischen Auffassung der Erkenntnis, die diese als kontextrelativ und damit als von historischen Zufälligkeiten abhängig sieht, mit einer darwinistischen Darstellung unseres Entwicklungsweges.[153] Er beansprucht für sich, endlich die philosophischen Konsequenzen aus dem Darwinismus zu ziehen und will eine neue Selbstbeschreibung des Menschen vorschlagen, die in Übereinstimmung mit dessen These stehe, dass der Unterschied zwischen den übrigen Tieren und uns lediglich in der Komplexität unseres Verhaltens liegt. Wie seine Mentoren James und Dewey versucht Rorty rigoros, die für die traditionelle Erkenntnistheorie und Metaphysik verheerenden Konsequenzen einer naturalistischen Sicht menschlicher Wesen, durchzudenken.[154] Denn bisher habe die Philosophie die Konsequenzen aus der Evolutionsbiologie noch immer nicht verarbeitet:

„Nach meinem Eindruck ist es der Philosophie immer noch nicht gelungen, mit Darwin Schritt zu halten und sich der von ihm ausgehenden Herausforderung zu stellen. Es bleibt [...] noch eine Menge zu tun, um die kostbaren Werte, die in unsere Überlieferung eingebettet sind, mit Darwins Ausführungen über unsere Beziehung zu anderen Tieren zu versöhnen."[155]

Allerdings muss sich die Philosophie nach Rorty dazu der Tatsache stellen, dass platonischer Jenseitsglaube und cartesianischer Dualismus mit dieser Sicht nicht zu vereinbaren sind, auch der kantianische Transzendentalismus nicht. Die Evolutionstheorie zeige, dass auch Vernunft und Wahrheit kein Letztes, kein zeitloses a priori darstellen, sondern bloß ein Zufallsprodukt der Evolution sind. Es gebe keinen Weg, Darwin und Kant zusammenzuführen. Die nach Darwin notwendige Naturali-

152 WF59.

153 Vgl. Rorty (1992a), 4; Rorty (1997e), 12.

154 Vgl. HSE, 67. Vgl. dazu Brandom (2000a), xv; Brunkhorst (1997b), 18.

155 HSE, 63; vgl. auch Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 70; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 51.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sierung der (Sprach-)Philosophie ist für seinen Neopragmatismus daher synonym mit radikaler Detranszendentalisierung.[156]

Immer wenn Rorty sich auf *den* Darwinismus bezieht, meint er eine nichtteleologische Interpretation der darwinistischen Evolutionsbiologie. Rortys darwinistischer Säkularismus geht – ganz in dem Sinne von Nietzsches Diagnose vom „Tode Gottes" – von einer Welt ohne Sinn und Ziel und ohne eine bestimmte natürliche Ordnung aus. Die biologische Evolution wird verstanden als zufälliger Entwicklungsvorgang der Anpassung beziehungsweise von Variation und Selektion, der ohne ein bestimmtes inhärentes Ziel gedacht werden muss.[157] In diesem Sinne gilt für Rorty auch die Analogie von biologischer und kultureller Evolution: „Die biologische Evolution geht bruchlos in die kulturelle Evolution über."[158] Während die biologische Evolution ein Wettkampf sei, in dem das Überleben der Gene auf dem Spiel steht, und in dem stets neue Arten hervorgebracht werden, lasse die kulturelle Evolution als Wettkampf zwischen Vokabularen immer neue gesellschaftliche Praktiken und Auditorien der Rechtfertigung entstehen. Die kulturelle Evolution der Vokabulare richte sich dabei als Verlängerung der biologischen Evolution genauso wenig nach einem Gesetz oder einer Entwicklungslogik wie diese. Auch bei ihr handele es sich um einen entwicklungsgeschichtlichen Kampf ohne immanenten Endzweck. Dabei sei etwa die Entwicklung immer reicherer Sprachen vergleichbar mit der Entwicklung immer höherentwickelter Blumen, und damit genauso naturalistisch erklärbar.[159]

Für Rorty sind erst radikale Pragmatisten wie er illusionslos genug und vermeiden den fundamentalistischen Selbstbetrug darüber, dass die Zukunft einem Plan entspreche und eine immanente Teleologie zur Erfüllung bringe.[160] Die scheinbar rückhaltlose Übernahme des darwinistischen Weltbildes zeigt sich an zentraler Stelle bei seiner durch und durch naturalistischen Sicht des Menschen als einem Zufallsprodukt der Evolution. Der Mensch ist für ihn schlicht ein etwas komplizierteres Tier. Naturalisierung heißt für Rorty, den Menschen konsequent in einem Kontinuum mit der übrigen Natur, mit den Fähigkeiten niedrigerer Tiere zu sehen – als

156 Vgl. HSE, 63ff; Rorty (2000a), 151; Rorty (1999a), 189. Siehe dazu Hance (1995), 100; Brunkhorst (2001), 160. Auch sein pragmatistischer Gegenspieler Jürgen Habermas nennt als ein Ziel seines Denkens die Vereinbarung von Kant und Darwin. Er versucht diese durch eine pragmatistische Detranszendentalisierung der Kantischen Ideen und Begriffe zu erreichen, ohne dabei allerdings die Grundintention des transzendentalen Projekts zu verabschieden; vgl. Habermas (1999a), 17-32. Demgegenüber besteht Rorty auf eine radikale Detranszendentalisierung und damit auf eine Verabschiedung Kants. Zur Streitfrage unter den Neopragmatisten, wie Kants Denken zu beurteilen sei und wie weit die Detranszendentalisierung zu gehen habe, siehe unten Kap. IV.1.2.

157 Vgl. HSE, 31ff; KOZ, 11. Vgl. dazu auch Ramberg (2000), 136f. Auch an dieser Stelle erweist sich Rorty wieder als Kontingenztheoretiker.

158 HSE, 71; vgl. Rorty (1993a), 22.

159 Vgl. KIS, 41f; HSE, 31-36; KOZ, 11; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 123; WF, 297f, dort findet sich auch Rortys Analogisierung von Meme und Gene.

160 Vgl. HSE, 17. Vgl. dazu Nagl (1998), 166f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch und durch zeitlich und kontingent, eben als: „auch nur eine Spezies, die ihr Bestes tut“.[161] Das Unterscheidungsmerkmal des Menschen nach dieser naturalistischen Kontinuitätsthese ist allein dessen Fähigkeit der Sprachbenutzung; genauer: Die spezifische Differenz, die menschliche von nicht-menschlichen Lebensformen unterscheidet, sei allein deren Fähigkeit zum metalinguistischen Verhalten. Dies besagt, dass sich der Organismus Mensch nicht nur vermittels von Zeichen verständigen kann, sondern darüber hinaus in der Lage sind, sich auch noch in Zeichen über ihren Zeichengebrauch verständigen. Damit kann der Mensch in seinem Sprechen über die Welt wie auch über sich selbst und schließlich bei der Koordination seiner Handlungen auch soziale Normen explizit machen.[162]

In diesem darwinistischen Bild des Menschen als zufällig in der Evolution entstandenes, sprachbegabtes Tier ist also der einzig relevante Kontinuitätsbruch derjenige zwischen Nicht-Sprachbenutzern und Sprachbenutzern. Dabei sei diese Entwicklung leicht in naturalistischen, darwinistischen Begriffen erklärbar. Denn „Sprache“ stelle im Unterschied zu „Bewusstsein“ oder „Geist“ ein soziales Verhalten dar, dessen allmähliche Entwicklung zumindest spekulativ zurückverfolgt werden kann. Trotz seiner (meta-)linguistischen Fähigkeit habe die Spezies Mensch keine privilegierte Stellung gegenüber den anderen Tieren. Der Mensch wird von Rorty als kluges Tier betrachtet, ohne den Besitz von „Geist“ oder Ähnlichem als einer mysteriösen Extra-Substanz.[163] Menschliches Denken wird entsprechend nur als Fähigkeit angesehen, satzförmige Einstellungen zu haben und zuschreiben zu können. Es wird als der Gebrauch von Sätzen zu einem doppelten Zweck aufgefasst: um kooperative Projekte zu organisieren und um unseren Mitmenschen innere Zustände wie Überzeugungen und Wünsche zuzuschreiben. Mit seinem spezifischen Werkzeug der Fähigkeit zur sprachlichen Kooperation versuche das „Tier“ Mensch, sein bestes zu tun, um gemeinsam mit seiner Umwelt fertig zu werden. Daher gilt nach Rorty: „Wenn wir uns auf den Rücken klopfen wollen, sollten wir es nicht deshalb tun, weil wir Tiere sind, die darstellen können, sondern weil wir Tiere sind, die kooperieren können.“[164] In dieser naturalistischen Betrachtung der Sprache wird sprachliches Verhalten mit nichtsprachlichem Verhalten in einem Kontinuum gedacht. Sprache ist nur die spezifische Fähigkeit von Menschen, durch den gemeinsamen Gebrauch von Zeichen und Geräuschen das zu bekommen, was sie wollen:

„Um Darwin die Treue zu halten, sollten wir das Wort ‚Sprache‘ jedoch nicht so auffassen, als benenne es einen Gegenstand mit seinem eigenen intrinsischen Wesen, sondern als knappe Bezeichnung für jene komplizierten Arten von wechselseitiger Einflussnahme, die die höheren Menschenaffen auszeichnen. Charakteristisch für diese interaktiven Handlungen ist der

161 Rorty (1992a); vgl. PZ, 14; WF, 69ff; Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 42; Rorty (1994b), 976.

162 Vgl. HSE, 61.

163 Vgl. WF, 429f; PSH, 268; Rorty (1992a), 4; Rorty (1994b), 976.

164 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 164; vgl. Rorty (1997e), 12; Rorty (2000c), 30.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gebrauch komplexer Geräusche und Zeichen zur Erleichterung von Gruppentätigkeiten; die Zeichen dienen als Instrumente zur Koordinierung des Tuns der einzelnen."[165]

Sprache ist also für Rorty das spezifische Werkzeug der Spezies Mensch. Damit schließt sich der Kreis. Wir sind bei dem am Beginn dieses Kapitels besprochenen Instrumentalismus als der entscheidenden Dimension seines antirepräsentationalistischen Neopragmatismus angelangt. Wie oben dargestellt, lautet dessen naturalistisch-instrumentalistische Devise: Zurechtkommen statt Repräsentation. Rorty will mit seinem Instrumentalismus Darwin ernst nehmen und geht dabei von einem gleitenden Übergang zwischen Tieren und dem Menschen aus. Unter seinem „biologistischen Blickwinkel"[166] wird die menschliche Sprachfähigkeit als dessen spezifisches, komplexes Werkzeug der Anpassung betrachten. Der Gebrauch dieses Werkzeuges gehört zur Interaktion des Organismus Mensch – als Organismus unter anderen – mit seiner Umgebung. Dabei gilt nach Rorty: „Kein Organismus – sei es der Mensch oder sonst ein Wesen – steht je in engerer Beziehung zur Realität als ein anderer Organismus."[167] Und in dieses naturalistische Hintergrundbild ist die oben rekonstruierte Sicht von Sprache beziehungsweise von Vokabularen als Werkzeuge eingefügt. Die verschiedenen Vokabulare des Menschen sind für ihn mehr oder weniger nützlich, um sich als natürliche Kreatur in einer natürlichen Umwelt zu bewähren. Dagegen passe die repräsentationalistische Vorstellung von Sprache als Abbildungsmedium nicht in das von ihm vertretene, heute aber allgemein akzeptierte naturalistische Bild des Menschen. Im Gegensatz zu der Vorstellung von einem komplexen Anpassungsverhalten des Menschen als Sprachwesen lasse sich der Gedanke, wahre Überzeugungen seien genau zutreffende Vorstellungen über die Welt und damit das Bild vom Menschen als das einzige Wesen, das mit einer tief verborgenen, metaphysisch bedeutungsvollen Natur zur richtigen Wiedergabe der Dinge geschaffen wurde, schwer in das evolutionstheoretische Bild integrieren.[168]

Mit der darwinistischen Aufgabe der Vorstellung von Erkennen als adäquate Repräsentation fällt nach Rorty das (Selbst-)Bild des Menschen als privilegierter „Spiegel der Natur". Der Gedanke der Repräsentation passe nicht zur Vorstellung vom Menschen als Zufallsprodukt der Evolution. Darwinisten müssten daher die Vorstellung ablehnen, „die Natur habe sich für eine einzige Input-Output-Funktion entschieden, die uns durch ihre Verwirklichung in jedem Angehörigen der Gattung die Fähigkeit verleiht, unsere Umwelt genau zu repräsentieren."[169] Weder Gott noch die Evolution habe uns nach Rorty zu Maschinen mit einem einzigartigen Sonderbestandteil namens Vernunft zur genauen verbalen Abbildung der Welt programmiert, und die Philosophie verschafft uns nicht Selbsterkenntnis, indem sie uns unser eigenes Programm lesen lässt.[170] Aus der konsequenten Übernahme des Dar-

165 HSE, 60; vgl. EHO, 3, 58, 127; COP, xxi.

166 Rorty (1997e), 12.

167 Rorty (1997e), 12.

168 Vgl. SN, 50ff, 404ff; WF, 28f, 47. Vgl. dazu Brandom (2000a), xiv.

169 WF, 59.

170 Vgl. COP, 165; WF, 251.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

winismus folgt also für Rorty, dass man die Selbsttäuschung des repräsentationalistischen Menschenbildes und damit zugleich den Essenzialismus fallen lassen muss. Der Mensch habe nicht das einzigartige Wesen, das Wesen der Dinge entdecken zu können. Die menschlichen Organe und Fähigkeiten stünden „genauso wenig in einer repräsentationalen Beziehung zum inneren Wesen der Dinge wie die Schnauze des Ameisenbärs oder die Geschicklichkeit, mit der der Laubenvogel seine Laubengänge anlegt.“[171] Das kantianische Selbstbild des Menschen als das erkennende Wesen und die griechische Unterscheidung von Erkenntnis (Mensch) und Anpassung (Tier) müssen für Rorty nach Darwin verabschiedet werden. Sowohl in der Physik als auch in der Ethik streben wir nur nach Anpassung, allerdings als „außergewöhnlich gescheite Tiere“[172] nach einer sprachlichen Anpassung an unsere Mitmenschen in Gestalt der Suche nach Rechtfertigung und Übereinstimmung.[173]

II.4.3 Naturalismus und Romantik: instrumentalistischer Bezug zum Darwinismus

Die Evolutionstheorie Darwins scheint in Rortys Programm einer naturalistischen und damit zugleich antirepräsentationalistischen Veränderung des menschlichen Selbstbildes den Status eines privilegierten Metavokabulars zu besitzen. Demgegenüber betont Rorty allerdings, dass er den Bezug auf Darwin nicht reduktionistisch oder biologistisch verstanden wissen will.[174] Gegen den evolutionsbiologischen Reduktionismus wird von ihm zum Beispiel die Bedeutung der Kultur unterstrichen. Sie sei als die Software des Gehirns entscheidend, und nicht die von der Biologie determinierte Hardware Gehirn.[175] Unabhängig von dieser kulturalistischen Parteinahme gegen die Macht der Gene bleibt aber noch die oben aufgeworfene Schlüsselfrage, ob Rortys Naturalisierung des Menschenbilds nicht doch Ausdruck einer naturalistischen Metaphysik ist. Jeder Theorie der Erkenntnis liegt eine Form von Metaphysik zugrunde. Sie beantwortet die Frage nach der Beschaffenheit von erkennendem Subjekt und Welt als erkanntem Objekt. Dabei lauten die traditionellen Antworten entweder Monismus oder Dualismus. Nach der bisherigen Darstellung sieht es so aus, dass Rorty zwar die dualistische Erkenntnistheorie und Metaphysik kritisiert, aber zugleich seine neopragmatistische Verabschiedung der Erkenntnistheorie selbst auf einer Form von Metaphysik basiert, einem materialistischen beziehungsweise naturalistischen Monismus. Gegen den Vorwurf des reduktionistischen Darwinismus und Szientismus besteht Rorty aber darauf, dass der Darwinismus nicht besser der Realität entspricht oder wissenschaftlicher ist. Er distanziert sich auch vom Versuch seines Vorbildes John Dewey, eine für Pragmatisten passende naturalistische Metaphysik zu entwerfen. Der konsequente Neopragmatismus bedürfe keine Sicht darüber, was „wirklich“ existiere. Jede Metaphysik,

171 WF, 70; vgl. SN, 387; PSH, 269ff.

172 HSE, 67.

173 Vgl. HSE, 65ff.

174 Vgl. KOZ, 48ff, Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 122, Rorty in Stossel (1998).

175 Vgl. Rorty (2005c), 29ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch eine naturalistische, wird daher von ihm abgelehnt: „Mit Entschiedenheit möchte ich die Behauptung bestreiten, ich glaubte, dass Darwin die Wirklichkeit – oder auch nur uns Menschen – besser beschreibt als sonst jemand.“[176] Dies gilt für Rorty auch explizit für das oben beschriebene Vertrauen in die kausale Verbindung mit der (Um-)Welt als Teil des darwinistischen Weltbildes.[177]

Genau besehen erweist sich die vermeintliche essenzialistische Privilegierung des Vokabulars des Darwinismus nur als Werkzeug für Rortys Absicht, den Repräsentationalismus zu verabschieden. Die darwinistische Sicht des Menschen und der Sprache formuliert für ihn nicht die Wahrheit des menschlichen Wesens. Sie ist aus seiner Sicht nur eine strategische Neubeschreibung, um den Gedanken des „Spiegels der Natur“ und mit ihm die Unterscheidung Realität/Erscheinung, also den Essenzialismus, zu untergraben. Rortys Verwendung des darwinistischen Vokabulars ist ein theoretisches *Mittel* gegen den Repräsentationalismus.[178] Nicht der Instrumentalismus wird in den Darwinismus integriert, sondern der Instrumentalismus wird konsequenterweise – unter Vermeidung des Selbstwiderspruchs – auch auf den Darwinismus angewandt! Das programmatische Motto „Darwin statt Erkenntnistheorie“ ist selbst Teil des oben skizzierten Experiments der Kontingenz. Es geht Rorty um die Nützlichkeit, nicht um die Wahrheit des Darwinismus. Dieser liefert ihm nur ein nützliches Vokabular, um den Standpunkt des Pragmatismus zu formulieren. Das neo-darwinistische (Menschen-)Bild wird – ganz pragmatistisch – als nützliches Werkzeug gegen das zu verabschiedende Selbstbild des Menschen als erkennendes Wesen betrachtet. Denn Darwins Beschreibungsweise des Menschen ermögliche es, erkenntnistheoretische Fragen schlicht fallen zu lassen. In einem experimentalistischen Geist lautet sein Vorschlag, „das von Darwin vorgeschlagene Selbstbild auszuprobieren und dabei zu hoffen, dass wir uns dann mit weniger philosophischen Problemen herumschlagen zu müssen.“[179]

Rorty vermeidet also die Selbstwidersprüchlichkeit durch eine zirkuläre Denkstruktur. Er stützt die Kritik an Repräsentationalismus und Essenzialismus und seine eigene Alternative des Instrumentalismus und Antiessenzialismus durch deren Einbettung in das Darwin’sche Weltbild. Aber dieses selbst wird wiederum nur instrumentalistisch betrachtet. Das Vokabular der Evolutionstheorie hat für ihn *keinen* privilegierten Rang. Jedes Vokabular – einschließlich das der Naturwissenschaft

176 WF, 221. Rorty antwortet dort konkret auf McDowells Kritik an seinen vermeintlich essenzialistischen Darwinismus. Inzwischen bezeichnet er sich auch nicht mehr als überzeugten Naturalisten, sondern hat die Selbstbezeichnung „Naturalist“ abgelegt; vgl. Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 139f.

177 Vgl. Rorty (2000a), 151f.

178 Vgl. WF, 69, 253, Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 122; EHO, 4. Vgl. dazu Brandom (2000a), xivf; Auer (2004), 35. Die Verwendung des darwinistischen Vokabulars als eine Art Strategie der Ernüchterung (vgl. PZ, 182) ist auch ein rhetorisches Mittel. Rorty provoziert damit lustvoll seine Gegner; etwa wenn er vom Menschen als kompliziertes Tier spricht bzw. von einer Spezies, die auch nur ihr Bestes tut.

179 WF, 71; vgl. KOZ, 48ff; WF, 69ff, 138f, 221f; auch Rorty (1992a), 5. Zu seiner Abgrenzung von einem reduktionistischen Naturalismus *in nuce* siehe WF, 138f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und der Evolutionstheorie – ist gemäß des von ihm vertretenen Instrumentalismus als nützliches Werkzeug aufzufassen und allein teleologisch zu bewerten:

„Auch hier sollte man wieder beachten, dass es meinem eigenem Antiessenzialismus widerspräche, wenn ich den anderen davon zu überzeugen versuchte, dass die darwinistische Auffassung der Sprache [...] objektiv wahr ist. Berechtigt bin ich lediglich zu der Behauptung, dass dies eine – zu bestimmten Zwecken – nützliche Auffassung ist."[180]

Wie sich im weiteren Verlauf dieser Rekonstruktion zeigen wird, ist der Zweck, dem die instrumentalistische Verwendung des Vokabulars der Evolutionstheorie dienen soll, primär ein ethischer; und zwar einer, der unter dem Begriff Antiautoritarismus firmiert. Dies gilt auch für Rortys Instrumentalismus selbst. Der Ersatz der Spiegelmetapher durch die Werkzeugmetapher ist Teil einer groß angelegte Neubeschreibung der *conditio humana*, mit der Rorty eine säkularisierte Selbstbeschreibung des Sprachbenutzers Mensch befördern will, in deren Mittelpunkt die Bejahung der Kontingenz als Voraussetzung für mehr Toleranz und Solidarität steht.[181] Das beherrschende antiautoritäre Motiv seines gesamten Werkes lautet, dass die Menschen sich am Ziel der kommunikativen Solidarität statt an dem der Suche nach vermeintlicher Objektivität orientieren sollen. Diese angestrebte Veränderung des Selbstbildes des Menschen enthält aber auch eine wichtige romantische Dimension. Die Menschen sollen sich auf ihre (sprach-)schöpferische Fähigkeit besinnen und aus dieser ihr Selbstbewusstsein beziehen. Der bisher rekonstruierte naturalistische Instrumentalismus wird auf eigentümliche Weise mit einer romantischen Dimension verbunden. Rortys Version des Neopragmatismus versucht eine Verbindung von Naturalismus *und* Romantik. Gemeinsam sollen diese beiden, für Rorty letzt-

180 HSE, 62; vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 122f.

181 Vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 58, 65. Vgl. dazu auch Ramberg (2000), 136f. Betreibt Rorty aber nicht trotz seiner Ablehnung eines naturalistischen Reduktionismus eine Naturalisierung der Vernunft? Nach Jürgen Habermas, der nach eigenem Selbstverständnis einen schwachen, weil nicht reduktionistischen Naturalismus vertritt (vgl. Habermas (1999a), 32ff), fordert Rortys neodarwinistische Selbstbeschreibung des Menschen einen ironischen Preis: Mit der Ersetzung von „korrekter Beschreibung von Tatsachen" durch „erfolgreiche Anpassung an die Umwelt" finde nur ein Tausch von einem Objektivismus gegen einen anderen statt […] Dagegen sollte doch „die pragmatische Wende […] das Repräsentationsmodell der Erkenntnis durch ein Kommunikationsmodell ablösen, das die gelungene intersubjektive Verständigung an die Stelle einer schimärischen Objektivität der Erfahrung setzt"(Habermas (1999a), 268f); vgl. Habermas (1999a), 17. – Wie zum Schluss dieses ersten Teils deutlich werden wird, vertritt Rorty jedoch im Kern einen „soziologischen Naturalismus"(Sandbothe (2000b), 25). Sein Diskurspragmatismus hat nicht eine Naturalisierung, sondern eine Sozialisierung der Erkenntnistheorie zum Ziel. Dies ergibt sich aus der Fokussierung auf die für Rorty zentralen Ebene der Rechtfertigung gegenüber der eben besprochenen Ebene der Kausalität.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich komplementären Dimensionen seines Denkens, die Verabschiedung der repräsentationalistischen Metaphysik leisten können.[182]

II.5 Pragmatismus und Romantik – Rortys starker romantischer Impuls

In diesem Unterkapitel wird die starke romantische Dimension von Rortys Neopragmatismus rekonstruiert. Sie stellt ein wichtiges Korrektiv zu dessen naturalistischen Instrumentalismus dar. Rorty versucht diese beiden zentralen Dimensionen seines Denkens, also Romantik und Pragmatismus, zu verknüpfen. So lautet die rekonstruktive Leitthese dieser Studie. Sie wird zu Beginn des Kapitels II.5.1 eingeführt. Nach einer kurzen Abgrenzung von Rortys „romantischem Impuls“[183] vom Idealismus der deutschen Romantik werden dann dessen zentralen *theoretischen* Komponenten in den Kapiteln II.5.2 bis II.5.5 vorgestellt.

II.5.1 Was heißt hier Romantik? – Abgrenzung von der romantischen Ironie

Wie in der Einleitung dargelegt, lautet die heuristische Leitthese dieser Rekonstruktion von Rortys Neopragmatismus im kritischen Anschluss an Nancy Fraser, dass es sich bei diesem um eine spannungsreiche Verknüpfung von Romantik und Pragmatismus handelt. Für Fraser zeigt Rortys Schwanken hinsichtlich der Beziehung zwischen Ironie und Solidarität, dass sein praktisches Denken von einem Kampf ohne eindeutiges Ergebnis geprägt ist, der zwischen einem romantischem und einem pragmatischen Impuls ausgetragen wird. Und sie kritisiert sein Unvermögen, die Spannung zwischen diesen beiden Impulsen befriedigend aufzulösen.[184] Im Gegensatz zu Nancy Frasers Ansicht wird hier die These vertreten, dass Rorty die Verknüpfung seines romantischen mit seinem pragmatistischen Impuls in seinem Werk letztlich gelungen ist; und zwar in Gestalt einer produktiven Koexistenzkonzeption. Zugleich wird Frasers These erweitert, um zu den entscheidenden Spannungen in seinem praktischen *und* theoretischen Denken zu gelangen: Bei Rortys Denken insgesamt handelt es sich um einen Verknüpfungsversuch von Romantik und Pragmatismus.

Diese eingängige Formulierung legitimiert sich durch die Unschärfe des Begriffs „Romantik“. Noch weniger als beim Pragmatismus ist *die* Definition der Romantik beziehungsweise des romantischen Denkens möglich und sinnvoll. Schon Arthur Lovejoy, derselbe Kritiker, der wie in der Einleitung erwähnt, mindestens dreizehn Arten des Pragmatismus zählte, betonte zu Recht, dass das Wort „roman-

182 Vgl. PAK, 139; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 28; Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 101. Vgl. dazu auch Rumana (2000), 41. Mehr zu den beiden, der romantischen und der pragmatistischen Dimension von Rortys Menschenbild siehe unten Kap. VII.1.2.

183 Fraser (1994), 144.

184 Vgl. Fraser (1994), 143-157. Mehr zu Frasers Kritik siehe unten Kap. XII.1.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tisch“ so viele Bedeutungen bekommen habe, dass es für sich alleine nichts bedeute. Man müsse von einer Vielfalt von Romantizismen ausgehen, da es nicht die eine fundamentale romantische Idee gebe.[185]

In unserem Kontext kommt noch hinzu, dass für die romantische Dimension von Rortys Denken generell weniger die Vertreter der deutschen literarischen Romantik einschlägig sind; es sind dies vor allem angloamerikanische Autoren wie Percy B. Shelley, aber auch Whalt Whitman und insbesondere Ralph Waldo Emerson.[186] In den wenigen Fällen, in denen sich Rorty auf deutsche Autoren bezieht, handelt es sich zumeist um solche, die nicht zur Bewegung der Romantik gerechnet werden. Es sind dies vor allem der Hegel der *Phänomenologie des Geistes* und Friedrich Nietzsche.[187]

Darüber hinaus gilt es bei Rortys positivem und zugleich sehr eigenwilligem Bild der Romantik zu berücksichtigen, dass sich dieses vor allem an Isahia Berlins Sicht der Romantik als epochale Gegenbewegung nicht zum Klassizismus, sondern zum Rationalismus und Universalismus der Aufklärung orientiert; und an dessen Betonung der romantischen Vorstellung, dass Ideale und Werte nicht erkannt werden, sondern erschaffen.[188] In der Nachfolge von Berlin grenzt Rorty sich dabei allerdings in zweifacher Hinsicht von der romantischen Bewegung ab: Erstens ist er ein entschiedener Gegner jeder Form von Romantisierung der Politik – wie etwa bei Novalis –, da er sich der „Nachtseite“ der Romantik bewusst ist. Wie insbesondere in den Kapiteln X und XII dargestellt werden wird, besteht Rortys Strategie zu de-

185 Vgl. Lovejoy (1948). Auch Carl Schmitts berühmt Romantikanalyse von 1919 kommt in einem ersten Schritt zu dieser Einschätzung; vgl. Schmitt (1998), 5ff; Trotz Schmitts eingängiger Bestimmung der Romantik als subjektiven Occasionalismus in diesem Werk ist es nach Karl Heinz Bohrer bis heute bei dieser Sachlage geblieben; vgl. dazu Bohrer (1989), 9f.

186 Vgl. HSE, 15; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 26f. Rorty bezeichnet sein Denken als „Post-Emersonian American thought“(Rorty (1991b), 63). Für ihn ist Emerson der Denker der poetischen Selbsterschaffung. Zum generellen Einfluss von Emerson auf den Pragmatismus siehe Goodman (1995), 11ff; West (1989), 9ff. Ohne es zu belegen, vertritt Dieter Kliche die Ansicht, dass Rortys Ironiebegriff in der Frühromantik ihren Ursprung habe, aber nicht in deren direkter Tradition stehe, sondern in der des strukturellen Ironiebegriffs der angelsächsischen Tradition; vgl. Kliche (1999), 180ff. Rorty bezieht sich jedenfalls nur kursorisch auf Shelley, Coleridge, Byron u. Wordsworth; vgl. PAK, 193ff; WF, 289. Für einen kurzen Vergleich von deutscher und amerikanischer Romantik siehe Marcuse, L. (1994), 159ff.

187 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 188f, HSE, 15; PAK, 194ff. Hegels Phänomenologie ist in Rortys Augen ein Paradigma der ironischen Fähigkeit, die unendlichen Möglichkeiten der Neubeschreibung zu erkunden. Mit ihr habe Hegel die ironistische Tradition innerhalb der Philosophie begründet; vgl. KIS, 135f. – Die zentrale Emersonsche bzw. nietzscheanische Dimension von Rortys Menschenbild ist Thema von Kap. VIII.1.3.

188 Vgl. PAK, 145ff. Zu den zentralen Gesichtspunkten von Berlins Sicht der Romantik, an die Rorty anschließt, siehe Berlin (2004).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren Bändigung in einer Privatisierung der Romantik und deren Streben nach Erhabenheit. Zweitens: Nach Berlin vertreten die Romantiker eine Metaphysik der Tiefe und Unerschöpflichkeit. Rorty schließt sich dieser Ansicht an und lehnt die romantische Metapher der Tiefe als Umkehrung des Platonismus ab. Seine Bewunderung der Romantik geht einher mit der Abgrenzung von jeder Metaphysik der Tiefe. Die Idee des Unendlichen der ontotheologischen Tradition werde so nicht aufgegeben, sondern nur neu interpretiert. Und Platons Aufstieg zu den Ideen werde dabei durch den Abstieg auf den Grund der menschlichen Seele ersetzt. Daher will er, „die Romantik von den letzten Resten des deutschen Idealismus reinigen“[189]. Für ihn ist die Romantik eine These über die Natur des menschlichen Fortschritts, nach der die Fantasie und nicht die Vernunft der Motor der kulturellen Evolution ist. Diese These müsse abgetrennt werden von der idealistischen These, die innere Natur der Wirklichkeit sei nicht die Materie, sondern der Geist.[190]

Zur Verdeutlichung von Rortys Abgrenzungsversuch von der Metaphysik der Romantik ist ein kurzer Blick auf die *philosophische* Dimension von Friedrich Schlegels Ironiebegriff als Kontrastfolie hilfreich: Nach Schlegel ist Ironie als „transzendentale Buffonerie“[191] in ihrer eigentlichen Heimat, der (nicht-systematischen) Philosophie, Pflicht.[192] Für dieses philosophische Vermögen gilt: „Sie enthält und entspringt ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung.“[193] Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, dass die romantische Ironie einerseits zwar das moderne Kontingenzbewusstsein als Bewusstsein von Zufall und Zerfall ausdrückt. Hegels wirkungsmächtige Kritik an der Negativität der romantischen Ironie als Ausdruck der substanzlosen Subjektivität ließ jedoch lange verkennen, dass Schlegels Ironiebegriff unter dem heiteren Spiel an der Oberfläche andererseits mit heiligem Ernst immer auf das Absolute beziehungsweise auf die „Idee eines Unendlichen“[194] bezogen bleibt. Die Ironie konkretisiert den Unendlichkeitsbezug der Romantik und das paradoxe Festhalten an der unerreichbaren Synthese von Bedingtem und Unbedingtem. Mit ihr ist immer noch die religiöse Hoffnung auf eine Wiedervereinigung mit dem Absoluten verbunden.[195] Zugleich gilt, dass die romantische Ironie

189 KIS, 203, Fn. 4. Vgl. PAK, 151-159; Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 71.

190 Vgl. PAK, 186-192.

191 Schlegel, KA, II, 152.

192 Vgl. Schlegel, KA, II, 152. Schlegel gilt als Erfinder der romantischen Ironie. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass Schlegel keine systematische Darstellung seines Ironie-Begriffs gegeben hat; vgl. dazu etwa Bohrer (1989), 147. In Anlehnung an Ernst Behler wird hier die philosophische von der poetologischen Dimension der Ironiebegriffe bei Schlegel unterschieden und nur Erstere für den Vergleich herangezogen. Zu den drei grundlegenden Auffassungen der Ironie Schlegels im Athenäum siehe Behler (1988), 46-53.

193 Schlegel, KA, II, 159.

194 Schlegel, KA, X, 357.

195 Vgl. Bohrer (1989), 11, 142ff; Behler (1988), 22, 215. Die „Liebhaberei fürs Absolute“(Schlegel, KA, II, 160) teilt die romantische Ironie auch mit der von Rorty kritisier-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

letztlich auf – allerdings nur ahnende, indikatorische – Darstellung zielt. Denn in ihr erscheint alles als Zeichen und Mittel zur „Anschauung des Ganzen“[196]. Für Schlegel können nur Werke, die den „göttlichen Hauch der Ironie atmen“[197] ein Spiegel der Welt als unendliche, göttliche Fülle werden: „Ironie ist klares Bewusstsein der ewigen Agilität, des unendlich vollen Chaos.“[198]

Anders als bei der Ironie des (platonischen) Sokrates bezieht sich Rorty selbst nicht auf die romantische Ironie. Durch den Vergleich mit der hier skizzierten Konzeption der Ironie bei Schlegel wird jedoch deutlich, dass die Ironie in Rortys antirepräsentationalistischem Denken von der romantischen Sehnsucht nach Transzendenz und von jeder Metaphysik des Geheimnisvollen und Unendlichen losgelöst wird. Seine Ironikerin ist als Antirepräsentationalistin nicht an dem Gedanken der Suche nach einem neuen Zugang zum Mysterium der sprachlosen Welt und des Unendlichen durch die Poesie interessiert. Ihre Ironie als gelassenes Kontingenzbewusstsein hat kein Element der Überschreitung hin zu dem ganz Anderen.[199] Sie zielt vielmehr auf das ganz Neue. Wie weiter unten in diesem Unterkapitel ausgeführt werden wird, ist das negierende Moment der Ironie bei Rorty nicht bezogen auf das Unendliche, sondern auf die offene Zukunft des Menschseins – genauer: auf die zukünftigen Möglichkeiten der sprachlichen Selbsterschaffung.

Die bisherigen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass man von „Romantik“ bei Rorty nur in einem eing eingegrenzten Sinn reden kann. Er bezieht sich als „postmoderner Wiedergänger der Romantiker“[200], so eine eingängige Bezeichnung von Lothar Waas, nur auf ausgewählte romantische Motive. Dennoch ist es der hier vertretenen Ansicht nach sinnvoll, von einer romantischen Dimension seines Denkens beziehungsweise mit Nancy Fraser von Rortys romantischen Impuls zu sprechen. Diese Rede legitimiert sich vor allem aufgrund folgender Komponenten seiner theoretischen und praktischen Philosophie:

- das Bild des Menschen als sprachschöpferisches Wesen und die Betonung der welterschließenden Funktion der Sprache
- die Kritik der aufklärerischen Vernunftfixierung in Verbindung mit der Feier von Fantasie beziehungsweise sprachlicher Kreativität als Motor des kulturellen Fortschritts

---

ten sokratisch-platonischen Ironie. Dementsprechend hat Schlegel seinen Ironiebegriff auch in seinem Alterswerk durch Bezug auf die liebevolle Ironie Platons und deren Begeisterung für das Göttliche der höheren Wahrheit und der Idee des Unendlichen von der Ironie der allgemeinen Verneinung abgegrenzt; vgl. Schlegel, KA, X, 352-357. Vgl. dazu Behler (1988), 21, 25, 57.

196 Schlegel, KA, II, 323. Vgl. dazu Behler (1988), 22f.

197 Schlegel, KA, II, 152.

198 Schlegel, KA, II, 263; vgl. Schlegel, KA, II, 182.

199 Vgl. Rorty (2006d), 44; KIS, 46, 73.

200 Waas (2003), 148. Waas führt dort zwei Motive für seine Bezeichnung an: Rortys Plädoyer für eine Literarisierung der Philosophie und für eine Poetisierung der Kultur.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- die „Apotheose der Zukunft" als Feier der Möglichkeit von bisher nicht gekannten, reicheren Möglichkeiten des Menschseins im Rahmen des für Rortys Denken zentralen Hoffnungsmotivs
- die Idee der Kulturgeschichte als Geschichte von sich ablösenden Metaphern und die Figur des starken Dichters als geniale Erfinder dieser Metaphern
- das ästhetizistische Konzept von privater Freiheit durch poetische Selbsterschaffung und das Propagieren der Existenz des starken Dichters als Ideal des Menschen
- der „romantische Polytheismus" als die pluralistische Dimension von Rortys liberalem Utopia, nach dem Kreativität und Vielfalt im Privaten oberste Ziele der Gesellschaft sind
- die Forderung nach einer Poetisierung statt einer Verwissenschaftlichung der Kultur. Die Dichtung und nicht die Wissenschaft soll als Paradigma menschlichen Handelns gelten.
- eine an die Literatur orientierte Konzeption der Philosophie als Gespräch; der Rorty-Interpret Richard Rumana spricht von einem „romantic conversational approach to philosophy"[201].

In den folgenden grundlegenden Unterkapiteln zur romantischen Dimension von Rortys radikalen Sprachpragmatismus als Alternative zum Repräsentationalismus werden zunächst deren allgemeinen, *theoretischen* Komponenten vorgestellt. Die romantischen Komponenten seines *praktischen* Denkens werden weiter unten in den beiden anderen Teilen thematisiert.

II.5.2 Das Bild des Menschen als sprachschöpferisches Wesen und die Feier der Fantasie (und nicht der Vernunft) als Motor des kulturellen Fortschritts

In Rortys eigenwilliger Kombination von Naturalismus und Romantik ist der Mensch als Teil der Natur kein rationales Tier, sondern ein tolerantes, einfühlsames *und* zugleich ein schöpferisches Tier. Die Menschen hätten durch die Erfindung der Sprache ein viel größeres kreatives Verhaltensrepertoire als Tiere. Wir seien clevere Tiere, die ihr Glück durch andauernde sprachliche Neuerfindung unseres Selbst zu erhöhen vermögen. Uns zeichne die quasi-göttliche Fähigkeit aus, sich durch semantische Innovation beziehungsweise Originalität selbst „gebären"[202] zu können.[203]

Die befreiende moralische Lektion, die man von Darwin lernen sollte, besteht nach Rorty darin, „dass der Unterschied zwischen uns und den Reptilien nicht darin besteht, dass diese sich bloß der Realität anpassen, während wir die Realität *erkennen*, sondern darin […], dass uns weit mehr an ‚Vielfalt und Freiheit' zu Gebote

201 Rumana (2000), 19.

202 HSE, 33.

203 Vgl. HSE, 33; PSH, 268ff; Rorty (1996b), 140.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

steht."[204] Wie weiter unten in Kapitel VII.1 noch genauer dargelegt werden wird, geht es Rorty im Kern um die Etablierung eines neuen Selbstbildes des Menschen. Das rationalistische Bild vom Menschen als „Erkenner von Wesenheiten"[205] soll abgelöst werden von einem neuen, romantischen Selbstbild des Menschen als „Erzeuger von Beschreibungen"[206]. Damit will Rorty eine Emanzipierung unserer Kultur von dem philosophischen Vokabular erreichen, das um Vernunft, Wahrheit und Erkenntnis kreist und diese in den Mittelpunkt der Kultur stellt. Sein romantischer Impuls kulminiert in folgender Neubeschreibung der Spezies Mensch: „We are the poetic species … We need nothing more than confidence in our poetic power."[207]

Der Mensch soll sich als das kreative, nicht als das wissende Wesen verstehen, und auf sein Vermögen zur sprachlichen Selbsterschaffung vertrauen. In Abwandlung des berühmten Diktums Friedrich Schillers, das auch die deutschen Romantiker maßgeblich angeregt hat, könnte man sagen: Für Rorty ist der Mensch nur da ganz Mensch, wo er mit Wörtern spielt.[208] Aus der Ablehnung des Bildes vom Menschen als dem erkennenden, wissenden Wesen folgt kein Blick in den Abgrund des Nichts, sondern eine kreative Befreiung des Sinns für die unendlichen Möglichkeiten der (Selbst-)Beschreibung in der Zukunft. Mit ihm könne die Einsicht in die eigene Endlichkeit gelindert werden. Der Mensch erkennt sich durch die Einsicht in sein Talent der Selbsterschaffung durch neue Vokabulare als Herr der Möglichkeiten, nicht nur der Wirklichkeit: „We humans are lords of possibilities as well as actuallity – for possibility is a function of a descriptive vocabulary."[209]

Rorty folgt der Romantik uneingeschränkt in deren Kritik an der aufklärerischen Fokussierung auf die Vernunft als der wesentlichen Fähigkeit des Menschen. In diesem Sinne sieht er auch seinen Pragmatismus als Fortsetzung der romantischen

204 HSE, 34. In diesem Sinne ist auch die oben erwähnte Analogie zwischen biologischer und kultureller Evolution zu modifizieren. Gegen die reduktionistische Stoßrichtung der Soziobiologie betont Rorty die kulturelle Flexibilität des Menschen. Wörter sind nicht einfach nur Werkzeuge für biologische Wünsche. Der Mensch kann sich damit nicht nur an seine Umwelt anpassen, sondern diese und auch sich selbst selbstbewusst und gezielt verändern. Er hat sich als sprachbenutzendes Tier von der Biologie befreit und die kulturelle Evolution seiner Spezies in die eigene Hand genommen. Dies bezeugt sich in seiner (Kultur-)Geschichte. Die Kultur ist für Rorty aufgrund der Kreativität des Tieres Mensch im mittleren Bereich zwischen dem Idealismus des Geistes und dem Naturalismus der Gene angesiedelt. Sie könne, „obgleich selbst eine menschliche Schöpfung, Menschen auf ganz und gar unerwartete und wunderbare Weise verändern" (PZ, 183); vgl. PZ, 179ff; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 121.

205 SN, 398.

206 SN, 409.

207 Rorty (1982b), 346; vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 24ff.

208 Zur für die Romantik wichtigen „homo ludens"-These Schillers siehe Schiller, J. Ch. F. (2004), V, 618. Für einen Bezug von Rorty selbst auf diese These siehe Rorty in Voparil/Bernsein (Hg.) (2010), 487.

209 EHO, 186; vgl. EHO, 132; ORT, 17.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Reaktion auf die Verherrlichung der Naturwissenschaft durch die Aufklärung.[210] Für ihn ist die Auseinandersetzung zwischen dem Rationalismus und der Romantik eine darüber, ob die Menschen ihr Wesen optimal verwirklichen, indem sie ihre Vernunft dazu benutzen, zu erkennen, wie die Dinge wirklich sind, oder indem sie ihre Fantasie und Kreativität dazu benutzen, ihre Sprache und damit sich selbst zu verwandeln. Mit der literarischen Romantik und gegen den Rationalismus der Aufklärung geht Rorty von einem kognitiven Primat der Fantasie aus: „Das Kernstück der Romantik ist die These des Vorrangs der Fantasie gegenüber der Vernunft, das heißt die These, die Vernunft sei zu nichts weiter imstande, als von der Fantasie bereits gebahnten Wegen zu folgen."[211] Die Fantasie ist für Rorty die Fähigkeit, sich eine neue Sprache auszudenken und damit aufregende, neue Welten zu erschließen.[212] Sie ist für seinen romantischen Sprachpragmatismus der Ursprung der Sprache und damit auch der Freiheit. Während die Vernunft eine Frage anerkannter Züge innerhalb von Sprachspielen sei, erschaffe die Fantasie diese Sprachspiele. Insofern könne die Vernunft nur die Wege folgen, die diese geebnet hat, und nur die von dieser geschaffenen Elemente neu arrangieren. Sie könne nicht aus dem Kreis ausbrechen, den die Fantasie zuletzt gezogen hat. In diesem spezifischen Sinn habe die Fantasie Priorität über der Vernunft.[213] Und in diesem Sinn versteht Rorty auch die Romantik als These über die Natur des menschlichen Fortschritts: „No words, no reasoning. No imagination, no new words. No such words, no moral or intellectual progress."[214]. Mit dem oben erwähnten Percy B. Shelley betrachtet er die Fantasie als das wichtigste Werkzeug des Guten. Denn für den kulturellen Wandel seien die Leistungen der schöpferischen Vorstellungskraft wichtiger als die Reflexionen der erkennenden und argumentierenden Vernunft.[215]

Bei seinem Anschluss an die romantische Feier der Fantasie grenzt sich Rorty allerdings ab von deren Überhöhung und Vergötterung als Bindeglied mit etwas außerhalb unserer selbst durch „die Romantiker des Anderen der Vernunft"[216]. Er trennt die Hochschätzung der Fantasie von der repräsentationalistischen Idee, diese sei als ein Ausdrucksvermögen auf das innere Wesen der Wirklichkeit (in uns) abgestimmt. Die Dichtung erfasst für ihn keine Wahrheit, die demgegenüber von der Philosophie nicht erfasst würde. Das menschliche Vermögen zur Erschaffung von Metaphern sei kein Beweis dafür, dass der Mensch gleichsam von einer anderen Welt ist. Und die von ihr erfundenen Metaphern seien nicht als Ausdruck einer verborgenen Realität in uns anzusehen. Obwohl diese natürlich durch etwas verursacht

210 Vgl. KOZ, 46f; EHO, 18, wo Rorty von einer „Sanctification" der Naturwissenschaften spricht.

211 PAK, 186; vgl. PAK, 135f; KOZ, 46; EHO, 14. Vgl. dazu Wellmer (2001a), 316.

212 Vgl. HSE, 25; KIS, 118f.

213 Vgl. PAK, 187ff, 198ff.

214 Rorty (2007b), 129.

215 Vgl. KIS, 28; PAK, 192; HSE, 44; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 262.

216 PAK, 155.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

würden, drückten sie nicht etwas aus, was schon vorher da gewesen sei.[217] Die Fantasie ist nach Rortys antirepräsentationalistischem Verständnis nicht als Vermögen zur Erzeugung von Vorstellungsbildern zu betrachten, sondern als Fähigkeit zur Veränderung sozialer Praktiken durch die Empfehlung neuer Verwendungen von Zeichen und Lauten. Sie ist schlicht das Vermögen zur Erschaffung neuer Metaphern, die manchmal gesellschaftlich nützlich sind. Bei dem von ihr ermöglichten Fortschritt handelt es sich dementsprechend nicht um eine Beziehung zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem, sondern zwischen menschlicher Gegenwart und menschlicher Vergangenheit.[218] Mit dieser wichtigen Einschränkung wird die Fantasie zur maßgeblichen menschlichen Fähigkeit und zur notwendigen Voraussetzung sowohl des geistigen als auch des moralischen Fortschritts erklärt:

„Die Fantasie bringt die kulturelle Evolution voran. Sie ist die Kraft, die unter Voraussetzung von Frieden und Wohlstand ständig dahingehend wirkt, das sich die Zukunft des Menschen reichhaltiger gestaltet als seine Vergangenheit. Die Fantasie ist die Quelle neuer wissenschaftlicher Bilder des physikalischen Universums ebenso wie die Quelle neuer Entwürfe möglicher Gemeinschaftsformen. Sie ist das, was Newton und Christus, Freud und Marx gemeinsam war: die Fähigkeit, das Vertraute mit Hilfe unvertrauter Begriffe neue zu beschreiben.“[219]

Die Fantasie ist für Rorty die Kraft, von der die poetische Hoffnung auf eine jetzt noch unvorstellbare, nicht mit Begriffen fassbare, menschliche Zukunft durch immer neue Vokabulare genährt wird. Sie erlaube es, die menschliche Geschichte als langes, zunehmend polyfones Gedicht zu sehen, das zu nichts führt, außer zu sich selbst. Dieses anschwellende Gedicht solle der Maßstab aller Dinge sein, der letzte Kontext, statt es in einen umfassenderen metaphysischen Kontext stellen zu wollen. Der Gedanke an die Ewigkeit spiele für Romantiker wie ihn keine Rolle, nur der Gedanke an die Verwirklichung der größtmöglichen Vielfalt. Sollte die Spezies Mensch je ausgelöscht werden, dann wäre ihr Vermächtnis nicht eine Ansammlung von wahren Aussagen über die Welt, sondern eine bunte Vielfalt von Vokabularen.[220]

---

217 Vgl. KIS, 46, 73; PAK, 158, 194; Rorty (2007b), 129f. Hier zeigt sich wieder der oben erwähnte, entscheidende Unterschied zur deutschen Romantik – so etwa zu Schlegels Auffassung, dass die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes in nächster Beziehung zur unendlichen Fülle steht, von dieser erregt und auf diese gerichtet ist; vgl. dazu Behler (1988), 23.

218 Vgl. PAK, 190f. In seiner typisch provokativen Art bemerkt Rorty an anderer Stelle, dass die Fantasie als die Fähigkeit, sozial nützliche Neuheiten ins Spiel zu bringen, keine dem Menschen vorbehaltene Fähigkeit darstelle; Nicht nur Newton hätte sie besessen, sondern auch einfallsreiche Biber würden sie besitzen; vgl. PAK, 203.

219 HSE, 88.

220 Vgl. Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 33f; HSE, 102. Zur romantisch-pluralistischen Dimension von Rortys utopischer liberalen Kultur ohne Zentrum und der Forderung nach einer „Poetisierung der Kultur“ siehe unten Kap. VII.2.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der Auseinandersetzung zwischen Aufklärung und Romantik ergreift Rorty des weiteren Partei für die Romantik, indem er auf eine *Poetisierung* der Kultur hofft. Diese Hoffnung tritt an die Stelle derjenigen des Aufklärungsrationalismus auf Verwissenschaftlichung. Poetisierung der Kultur bedeutet für Rorty, dass Dichtung und Fantasie den Sieg über die (wissenschaftliche) Vernunft errungen haben. Die Dichtung und nicht die Wissenschaft sind das Paradigma menschlichen Handelns.[221] In den romantischen und demokratischen Kulturen des Westens sei es inzwischen möglich, anstelle von Widerspiegelung Selbsterschaffung im Sinne Emersons in einem gemeinschaftsumfassenden Maßstab zur leitenden Devise zu machen. Rorty vertritt unter Berufung auf John Dewey die Vision einer idealen Gesellschaft, die vom Ideal ästhetischer Steigerung und nicht mehr vom Ideal objektiver Kognition dominiert wird. In ihr würde Glückseligkeit nicht mehr im Erfassen der natürlichen Ordnung gesucht, sondern im Finden neuer Sprechweisen.[222] Für die greifbare Möglichkeit einer solchen Gesellschaft ist die Bewegung der Romantik für Rorty zentral gewesen. Diese hätte, gemeinsam mit der Französischen Revolution in der Sphäre der Politik, die Menschen gelehrt, dass „die Wahrheit" gemacht, nicht gefunden wird. Kunst werde seitdem nicht mehr als Imitation, sondern als Selbsterschaffung des Künstlers aufgefasst. Die Dichter der Romantik hätten Glückseligkeit durch Selbsterschaffung erstrebt und sich dabei selbst „eher als Lichtquellen denn als Spiegel verstanden."[223] Und so würde eine *vollständig* romantisierte Gesellschaft sich auch zu ihrer Selbstdarstellung „solcher Bilder bedienen, die nicht das Entdecken, sondern das Machen zeigen, also nicht der Bilder, die die Griechen zum Lob der Mathematiker, sondern der Bilder, die die Romantiker zur Ehre der Dichter verwendeten."[224]

Worauf es dem romantischen Impuls von Rortys Sprachpragmatismus letztlich ankommt, ist die *Fähigkeit der sprachlichen Welterschließung*: „I am obsessed by the possibility of the disclosure of new worlds."[225] Er richtet den Fokus auf die

221 Vgl. SN, 23, KIS, 98; 117ff; Rorty (1984), 13. Vgl. (kritisch) dazu Früchtl (2001), 270. Rortys Forderung der Poetisierung der Kultur schließt an Schlegels Programm einer progressiven Universalpoesie an; vgl. Schlegel, KA, II, 82f.

222 Vgl. PZ, 107; SN, 23, HSE, 25.

223 PZ, 107.

224 SO, 23; vgl. KIS, 21.

225 Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 51. Zu der Unterscheidung zwischen den beiden Bedeutungen von Welterschließung als Erschließung eines bereits interpretierten, symbolisch strukturierten Vorverständnisses der Welt und von neuen Bedeutungshorizonten, die kulturellen Wandel in großem Maßstab herbeiführen und der Möglichkeit einer Einteilung von Philosophien anhand der Frage, welche der beiden diese akzentuieren; vgl. Kompridis (1993), 487f. Rortys romantisches und zugleich pragmatistisches Denken umfasst zwar beide Bedeutungen von Welterschließung. Mit seinem romantischen Impuls akzentuiert es aber die Letztere; siehe auch EHO, 45f: "Thinking of poetic acts as the original openings up of the world, the acts which let new sorts of beings be.".

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menschliche Selbstbehauptung und Selbsterschaffung in der Geschichte durch die poetische Kraft der Erfindung immer neuer Vokabulare. Von historistischer Romantik spricht Rorty, weil er den historischen Sinn für die Relativität von Prinzipien und Vokabularen bezogen auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit kombiniert sehen will mit einen romantischen Sinn dafür, dass sich alles ändern kann, indem man auf neue Art und Weise darüber spricht.[226]

Um eine vereinseitigende Sicht der Sprache zu vermeiden, betont Rorty zwar, dass diese viele Funktionen habe – neben der der Welterschließung insbesondere natürlich die der Problemlösung. Deshalb komme der welterschließenden Erfindung eines Vokabulars auch höchstens ein vorübergehender Vorrang vor dessen problemlösenden Gebrauch zu. Darüber hinaus bestehe ohnehin keine Notwendigkeit, zu klären, welche Funktion fundamentaler sei.[227] Trotz dieser Versuche, die pragmatistische und die romantische Dimension seines Sprachpragmatismus auszubalancieren, lässt sich festhalten, dass für ihn letztlich die welterschließende Kraft der Sprache im Mittelpunkt steht. Immer wieder betont Rorty die historische Rolle sprachlicher Innovationen in Gestalt von neuen Metaphern und Vokabularen. Als Beispiele für erfolgreiche neue Welterschließungen in der Geschichte führt er die demokratische Regierung durch die Griechen, den Atomismus, den Darwinismus, die Freud'sche Theorie an. Alle diese neuen Arten zu Sprechen und damit auch zu Handeln wären zunächst absurd zu ihrer Zeit gewesen. Sie seien aber zum Common Sense späterer Zeiten geworden, wobei es oft Jahrhunderte gedauert habe, bis es dazu kam.[228]

Dem klassischen Bestreben nach Ordnung, indem man der Sprache Geschlossenheit verleiht, stellt Rorty das romantische Beharren auf die menschliche Freiheit gegenüber, durch sprachliche Kreativität aus Situationen der Abgeschlossenheit ausbrechen zu können. Er bezeichnet die Romantik in diesem Zusammenhang auch als eine Wende vom Schönen zum Erhabenen. Statt vertraute Dinge in eine neue, erfreuliche Ordnung bringen zu wollen, strebe sie nach etwas, das sich bisher kaum in Worte fassen lässt.[229] Die Idee einer Systematisierung des Raumes der Möglichkeit durch eine übergreifende Metasprache zur Beurteilung all unserer gegenwärtigen und zukünftigen Vokabulare ist nach seiner Sicht nicht möglich und sollte auch nicht durch die Philosophie angestrebt werden. Der Raum des Möglichen erweitert sich mit jedem Mal, wenn ein neues welterschließendes Vokabular erfunden wird. Rorty plädiert deshalb auch vehement für einen Metaphernwechsel: „Statt Metaphern der Annäherung an etwas, das nicht wir selbst sind, sollten wir Metaphern der Erweiterung unser selbst verwenden."[230] Er will Platons Bild des Aufstieges zum Unbezweifelbaren ersetzen durch Ralph Waldo Emersons Bild der endlos größer werdenden Kreise. Intellektueller Fortschritt sei dann kein Fortschritt zu immer

226 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 188f; COP, 149ff. Vgl. dazu Hall (1994), 40, 87; Fraser (1994), 143.

227 Vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (2001), 154.

228 Vgl. u.a. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 51; SO, 9; KIS, 98, 117; SE, 38.

229 Vgl. SE, 22; KOZ, 144.

230 PZ, 7; vgl. Rorty (1984), 11; EHO, 127.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besseren Repräsentationen von dem, was da draußen ist, sondern hin zu einer möglichst große Vielfalt von Vokabularen, die nur in ihrer Nützlichkeit für das menschliche Glück unterschieden sind.[231]

II.5.3 Die „Apotheose der Zukunft" und das für Rortys Denken zentrale Hoffnungsmotiv

Ein zentrales Moment der Emerson'schen Metapher der unendlichen Erweiterung und damit auch von Rortys romantischen Impuls insgesamt stellt das Zukunftsmotiv dar: „Was Novalis über die Romantik gesagt hat, kann man auch auf den Pragmatismus übertragen, nämlich dass er die Apotheose der Zukunft ist."[232] Rorty will mit seinem „futuristic romanticism"[233] an die romantische Apotheose des Unbekannten, des schwer Vorstellbaren und kaum Sagbaren anschließen. Er interpretiert sie aber auf spezifische Weise als die Hoffnung auf eine offene Zukunft, auf die Erfindung neuer Weisen des Menschseins und damit zukünftiger Welten, die unvorstellbar verschieden und reicher wären als die bisherigen. Sein Ziel ist die „romantische Verzeitlichung des Unbedingten"[234]. In Abgrenzung von platonischen und romantischen Metaphysikern zugleich gelte es nicht mehr vertikal, sondern horizontal zu denken: „Wir überlegen uns, was man tun könnte, um eine bessere Zukunft anzubahnen, anstatt zu einem äußersten Rahmen empor- oder in unaussprechliche Tiefen hinabzublicken."[235] Rorty propagiert dabei die Bereitschaft für den Sprung in einen Prozess unvorhersagbaren Wandels und das Vertrauen in die menschliche Fähigkeit, eine zukünftige Welt zu schaffen, in der mehr Vielfalt und Freiheit verwirklicht sind, als wir es uns zurzeit ausmalen könnten. Die Erfindung neuer Möglichkeiten des Menschseins solle Vorrang haben vor dem Bedürfnis nach Stabilität, Sicherheit und Ordnung.[236]

Rorty bezieht sich bei seiner romantischen Verherrlichung der Zukunft auf eine berühmte Passage in Whalt Whitmans *Demokratische Ausblicke*. Dort schreibt Whitman: „Amerika baut [...] für die eigene Rechtfertigung und den eigenen Erfolg fast ausschließlich auf die Zukunft."[237] Diese Formulierung des Whitman'schen Amerikanismus sieht Rorty als den Kern seines (Neo-)Pragmatismus an. Denn die Bereitschaft, alle Fragen der Rechtfertigung der Zukunft anheimzustellen, ermögliche es alle griechischen und kantischen Unterscheidungen zu verdrängen. Die schlicht anmutende Unterscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft könne und solle an die Stelle der althergebrachten philosophischen Gegensatzpaare wie des Unbedingten und des Bedingten, des Absoluten und des Relativen, und insbesondere desjenigen zwischen Realität und Erscheinung treten: „Sofern der Prag-

231 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 376; PAK, 192f, 208.

232 HSE, 16.

233 Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 124.

234 SE, 37; vgl. SE, 36f.

235 PAK, 159.

236 Vgl. HSE, 89.

237 Whitman (2005), 13.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

matismus überhaupt etwas Spezifisches an sich hat, dann dies: dass er die Begriffe der Realität, der Vernunft und des Wesens durch den Begriff der besseren menschlichen Zukunft ersetzt."[238]

Rorty stellt sich mit seiner Aufforderung, als primäre Unterscheidung nicht mehr die zwischen Erscheinung und Wesen, sondern die zwischen Vergangenheit und Zukunft zu verwenden, in die Tradition von William James und John Dewey. Deren Bestreben, die Richtung der Aufmerksamkeit von der Ewigkeit auf die Zukunft zu lenken, sollte es ermöglichen, die aus der Sicht aller Pragmatisten verhängnisvolle Unterscheidung von *theoreia* und *praxis* zu verabschieden: „Diese Apotheose der Zukunft, diese Bereitschaft, Gewissheit durch Fantasie und Stolz durch Neugierde zu ersetzen, führt zum Zusammenbruch der griechischen Unterscheidung zwischen denkender Schau und Handeln.[239] Tatsächlich eint alle Pragmatisten – trotz der gewichtigen Unterschiede zwischen ihnen – die Orientierung auf die Zukunft. Der Pragmatismus ist folgenbezogenes und daher zukunftsorientiertes Denken. Aus der gemeinsamen Grundidee der Bestimmung der Bedeutung eines Begriffes in den wahrnehmbaren Auswirkungen auf das Handeln der Erfahrung folgt, dass diese in der Zukunft liegt. Den gemeinsamen radikalen Wechsel der Perspektive formuliert William James wie folgt: „Während der Pragmatismus den Blick vorwärts auf die Zukunft richtet, blickt der Rationalismus zurück auf eine vergangene Ewigkeit."[240] Die Zukunftsorientiertheit des Pragmatismus gehört zu der für diesen konstitutiven Fokussierung auf die Praxis und dem Herunterspielen von intellektualistischen Fragen, die sich auf metaphysische Ursprünge beziehen. Gemäß der pragmatischen Methode werden praktische, nicht theoretische Unterschiede als relevant erachtet und wird die Bedeutung an die (Lebens-)Praxis gekoppelt. Wie weiter oben bereits dargelegt, wird die Entscheidung über eine Theorie aus ihrer praktischen Auswirkung, ihrem Nutzen für das Leben gewonnen. Die beste Methode, theoretische Fragen zu erörtern ist für Pragmatisten jene, die herauszubekommen versucht, welcher praktische Unterschied sich daraus jeweils ergibt. Seine Grundidee lautet, nach den praktischen Folgen zu fragen. Der Glaube ebenso wie Sätze der Wissenschaft werden nicht nach deren Ursprung, sondern nach ihren Folgen beurteilt.[241]

Die Wendung von den Ursachen der Erkenntnis in der Vergangenheit zu den Zwecken der Erkenntnis in der Zukunft kann in ihrer Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus gar nicht überschätzt werden. Dieser spezifische temporale Perspektivenwechsel unterscheidet ihn auch von den europäischen Kritikern des

238 HSE, 16; vgl. HSE, 12ff, 22; WF, 252. Vgl. dazu Brunkhorst (1997b), 110.

239 HSE, 89; vgl. HSE, 36, 89; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 124, 50ff; PAK, 143f.

240 James (1994b), 143. Zur – alle Pragmatisten einigenden – „futurischen Signatur pragmatischen Denkens" (Sandbothe (2000b), 18) siehe u.a. Martens (1975), 44; Marcuse, L. (1994), 135; West (1989), 5f, 91f.

241 Vgl. James (1994b), 28ff, 34. Vgl. dazu u.a. Nagl (2000), 213; Joas (1997), 75; Hingst (2000b), 35.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rationalismus und ist konstitutiv für das neopragmatische Denken insgesamt.[242] Er wird von Rorty jedoch radikalisiert, indem er die Frage „Was kann ich wissen?" mit einer pragmatistischen Variation Frage „Was kann ich hoffen?" ersetzt. Er propagiert das Motto „Hoffnung *statt* Erkenntnis"[243]. Unter diesem Motto vertritt er die für sein Denken zentrale These, dass die handlungsleitende Tugend der Hoffnung, an die Stelle der Sicherheit versprechenden Erkenntnis treten könne und solle. Gegen die platonistische Unterordnung der Zeit unter die Ewigkeit und der Inspiration unter das Wissen schlägt Rorty vor, den Versuch, der Zeit zu entrinnen, durch die Hoffnung zu ersetzen, wir könnten eine bessere Zukunft durch die Erfindung neuer Vokabulare hervorbringen. Diese gemeinsame *soziale* Hoffnung würde in seinem pragmatistischen Utopia an die Stelle des Anspruches treten, die innere Natur der Wirklichkeit zu erfassen. Sich auf die Zukunft hin sich zu öffnen, Hoffnung zu haben, das heißt an Verbesserung zu glauben, steht im Zentrum von Rortys Denken.[244]

Das Erkenntnisinteresse wird damit weg vom Ziel des Erkennens der nichtmenschlichen Realität und hin auf das Erreichen einer besseren gemeinsamen Zukunft gerichtet. Die Hoffnung auf eine selbst geschaffene, bessere Zukunft des Menschen soll an die Stelle der Sehnsucht nach Gewissheit und nach Erlösung durch eine nichtmenschliche Macht treten.[245] Konsequente pragmatische Philosophie versuche nicht mehr, überkommenen Gebräuchen und Überlieferungen mittels Bezugnahme auf unwandelbare Strukturen der Vergangenheit das Ansehen des Ewigen zu verleihen. Statt dessen sieht sie sich selbst als Instrument der Veränderung, nicht der Bewahrung, und bewertet die Schaffung des Neuen höher als die Betrachtung des Zeitlosen. Das Abwenden von der Kantischen Frage nach den ahistorischen Bedingungen der Möglichkeit und die Zuwendung zur pragmatischen Frage „Wie können wir aus der Gegenwart eine reichere Zukunft machen?" sei Ausdruck der Intention, „die Philosophie nicht als Instrument zur Erkenntnis unserer selbst, sondern als Mittel zur Änderung unserer selbst zu begreifen."[246]

Rortys radikal der Zukunft zugewandter Pragmatismus teilt mit den Romantikern die Sehnsucht nach der Sehnsucht. Allerdings handelt es sich bei ihm um die Sehnsucht nach dem ganz Neuen, nicht nach dem ganz Anderen. Wie oben bei der Herausarbeitung seines Fantasiebegriffs bereits angedeutet grenzt sich sein romanti-

242 Vgl. Apel (1975), 68; Allen, B. (2000a), 199. Zu William James' Hoffnungspragmatik eines demokratischen Meliorismus ohne Bindung eine theologisch-metaphysische Instanz siehe Nagl (2000), 218, 232; Marcuse, L. (1994), 49f. Zur Bedeutung der Hoffnung schon bei Peirce siehe Apel (1975), 105, 165.

243 So der Titel von HSE. Vgl. Smith (2005b), 95.

244 Vgl. HSE, 22, 34; SL, 129. Vgl. dazu Noetzel (2001), 236; Nagl (1998), 19. Die zugrunde liegende Basis für die Öffnung des Pragmatismus insgesamt auf die Zukunft hin ist der Glaube daran, dass die Menschen die Urheber ihres eigenen Schicksals sind und dass ihr Handeln zum Besseren führen wird. Vgl. dazu auch Welsch (1995), 900. Zur Bedeutung der unbegründeten Hoffnung bei Rorty siehe insbes. den letzten Abschnitt der Schlussbetrachtung.

245 Vgl. HSE, 47; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 26.

246 HSE, 66; vgl. HSE, 19f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scher Impuls von der unendlichen Sehnsucht der Romantik als säkularisierte Fassung des Strebens nach Einheit mit Gott ab. Es geht ihm nicht um das Verlangen nach einer nicht fixierbaren Transzendenz in Gestalt des Unendlichen im Gegensatz zum Endlichen, sondern allein um den Sinn für zukünftige Möglichkeiten des Menschseins, für die es – dank der Fantasie – keine Grenzen gebe. Romantik bedeutet für ihn der Glaube in die zukünftigen Möglichkeiten von sterblichen Menschen, der kaum von der Liebe für beziehungsweise Hoffnung auf die menschliche Gemeinschaft getrennt werden könne: „I shall call this fuzzy overlap of faith, hope, and love ‚romance'."[247] Diese „Romantik" kann unter anderem religiöse, politische und literarische Formen annehmen. Worauf es Rorty zunächst nur ankommt, ist die Erfahrung dieses überwältigenden Gefühls selbst. Denn es gilt: „What is distinctive about this state is that it carries us beyond argument, because beyond presently used language. It thereby carries us beyond the imagination of the present age of the world."[248] Rorty beurteilt dementsprechend auch die Verlagerung der romantischen Hoffnung von der Ewigkeit in die Zukunft als glückliche Entwicklung in den wohlhabenderen, freien Gesellschaften. Die nicht-religiösen Formen der Romantik, die nicht auf ein Jenseits gerichtet seien sondern auf die menschliche Zukunft, würden von dem Bewusstsein getragen, dass die Zukunft der Menschen anders sein könne als ihre Vergangenheit, und zwar ohne dass dazu übernatürliche Mächte eingreifen müssten. Wenn Rorty also für die Romantik als Hoffnung auf eine Veränderung plädiert, geht es ihm um die weltliche Hoffnung auf eine bessere Welt durch gesellschaftliche Veränderung; in seinen eigenen Worten um den „sozialen Idealismus der Romantik"[249].

II.5.4 Die Idee der Kulturgeschichte als Geschichte von sich ablösenden Metaphern

Die romantische Sicht der Sprache und des kulturellen Fortschritts wird von Rorty konkretisiert durch eine Metapherntheorie und durch die Figur des starken Dichters. Denn für ihn wird der kulturelle Fortschritt der Menschheit als andauernder revolutionärer Wechsel von Vokabularen angetrieben durch sich ablösende Metaphern, jeweils erfunden von starken Dichtern als „Vorkämpfern der menschlichen Spezies"[250].

Zunächst zu der zentralen Bedeutung von Metaphern. Diese stehen neben dem Begriff des Vokabulars im Zentrum seiner Sprachtheorie. Die menschliche Fähigkeit, Metaphern zu bilden, ist der Kern von Rortys ästhetisierender Rede von einer poetisierten Kultur, in deren Mittelpunkt Begriffserneuerung, Selbsterfindung und die welterschließende Funktion der Sprache stehen: „Paradigms of imagination are

247 PSH, 160. Vgl. dazu auch Berlin (2004), 182.

248 PSH, 161; vgl. auch Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 50. Dort spricht Rorty auch von: „that romantic hope for another world which is yet to come.".

249 WF, 285; vgl. PSH, 160ff; Rorty (1998c), 27f.

250 KIS, 48.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

the new, metaphorical use of old worlds."[251] Die Kreativität und Fantasie des Metaphern produzierenden Wesens Mensch zeigt sich in „der Fähigkeit des menschlichen Organismus, Sätze ohne Bedeutung zu äußern, das heißt Sätze, die nicht in die alten Sprachspiele passen und damit die Möglichkeiten erschließen, diese Sprachspiele zu modifizieren und neue zu schaffen."[252] Zu der oben besprochenen These der Kontingenz der Sprache, nach der diese keinen überwölbenden Zweck hat und kein Medium der Repräsentation ist, gehört der Gedanke, dass Sprache beziehungsweise Vokabulare eher gemacht werden als gefunden. Dabei werden neue Vokabulare geschaffen durch die Erfindung von Metaphern. Nur diese sorgen als der „growing point of language"[253] für die Offenheit der Sprache. Sie erweitern den logischen Raum der Gründe und damit auch den per se unbegrenzten Bereich des Möglichen: „There are no a priori or destined limits to our imagination or our achievement."[254] Auf die Feier dieser prinzipiellen Offenheit und Vielfalt an Stelle der Suche nach einem endgültigen, abschließenden Vokabular kommt es Rorty an. Unsere Kultur ist nach ihm durch einen sprudelnden Quell von Wortspielen und Metaphern emporgetragen worden und wird sich in immer höherem Grade bewusst, dass sie keine solidere Stütze hat als diesen Springbrunnen.[255] In diesem Bild der Sprachgeschichte und damit der Kulturgeschichte als einer Geschichte von Metaphern, nicht von Entdeckungen, ist die Metapher das unentbehrliche Mittel des intellektuellen Fortschritts. Nur mit der revolutionären Erfindung von neuen Metaphern gelingt der Ausbruch aus den bisherigen Vokabularen. Dabei ist es nach Rorty „typisch für revolutionäre Leistungen [...], dass sie zustande kommen, wenn jemand Interferenzen zwischen zwei oder mehreren unserer Vokabularen erkennt und dann dazu übergeht, ein neues Vokabular zu erfinden, das beide ersetzen kann."[256]

Kultureller Fortschritt findet statt durch die Übernahme ausgewählter Metaphern in den allgemeinen Sprachgebrauch, wodurch neue Vokabulare sich in der Sprachpraxis durchsetzen und zu Werkzeugen des sozialen Fortschritts verwandelt werden. Die Geschichte der Kultur als Geschichte der Metapher wird dabei gemäß der oben dargestellten Analogie von kultureller und biologischer Evolution als nicht-teleologischer Prozess betrachtet. Rorty veranschaulicht dies mit dem Vergleich der Kulturgeschichte mit der Geschichte eines Korallenriffs: „Alte Metaphern sterben ständig zur Buchstäblichkeit ab und dienen dann als Boden und Folie für neue Metaphern."[257] Der intellektuelle Wandel geschieht durch ein Absterben alter Metaphern und dem Aufkommen neuer Metaphern und deren erneuten Absterben durch „Verbuchstäblichung"[258]. Die Entstehung neuer sprachlicher Bilder

251 ORT, 94; vgl. KIS, 117. Vgl. dazu Zill (2001), 121ff.

252 KOZ, 70.

253 EHO, 12.

254 EHO, 48.

255 Vgl. KOZ, 140f.

256 KIS, 35; vgl. KIS, 31, 41. Dies gilt nach Rorty nicht nur für die Künste, sondern auch für die Naturwissenschaften; ebenso für Moral und Politik; vgl. ORT, 162-172.

257 KIS, 41; vgl. KIS, 84; EHO, 17.

258 KOZ, 69.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist kontingent. Zugleich ist sie jedoch auf den Nährboden der alten, inzwischen vertrauten Metaphern angewiesen und insofern parasitär:

„Metaphern sind unvertraute Verwendungen alter Worte, aber diese Verwendungen sind nur vor dem Hintergrund anderer alter Worte möglich, die weiter in vertrauter Weise gebraucht werden. Eine Sprache, die ‚ganz und gar Metapher' wäre, könnte nur eine Sprache ohne Nutzen sein, also keine Sprache, sondern bloß ein Lallen."[259]

Wird die Verwendung der einstmals unvertrauten Metapher allmählich zur Gewohnheit, das heißt, sobald sie einen festen Platz im Sprachspiel besetzt, wird eine Metapher ihren Metapherncharakter verlieren. Sie wird zur toten Metapher.[260] Dieser kontingente Prozess des Wechsels zwischen dem metaphorischen und dem buchstäblichen Gebrauch von Worten und Sätzen wird als Motor der Sprachgeschichte angesehen. Durch ihn wird das (individuelle und gemeinschaftliche) Netz von Überzeugungen und Wünschen permanent umgewoben. Dieses Umweben findet aber nicht systematisch statt, sondern reagiert auf konkrete Probleme und Widersprüche innerhalb und zwischen den vorhandenen Vokabularen.[261]

Dabei ist von zentraler Bedeutung, dass für Rorty der Unterschied zwischen dem Buchstäblichen und dem Metaphorischen nicht eine Unterscheidung zwischen zwei Sorten von Bedeutung ist: „Eine Bedeutung haben heißt einen Platz in einem Sprachspiel haben. Metaphern haben per definitionem keinen."[262] Zwar gebe es Argumentation und auch den Gedanken der Wahrheit nur im Bereich des Buchstäblichen, nicht im Bereich des Metaphorischen, aber die Unterscheidung zwischen beiden Bereichen sei nur diejenige zwischen vertrauten und unvertrauten Verwendungen von Geräuschen und Zeichen. Kennzeichnend für die Metapher sei nur ihr Überraschungseffekt. Und damit eine Metapher zum Begriff werde, sei nichts weiter nötig als die gewohnheitsmäßige Verwendung in einem Sprachspiel. Das heißt, der „Ort" einer Metapher ist der nicht-normale Diskurs, in dem keine Argumentation möglich ist, der Ort der „Buchstäblichkeit" ist hingegen der normale, argumentative Diskurs innerhalb eines (neuen) Vokabulars. Durch ihre Verbuchstäblichung hat die Metapher dann allerdings wieder diesen logischen Raum der Rechtfertigung und der Argumentation erweitert:

259 KIS, 80.

260 Vgl. KIS, 45. Siehe dazu auch EHO, 134: "Today's literal and objective truth is just the corpse of yesterday's metaphor." Rorty selbst verweist in KIS, 43 auf die Nähe dieser Auffassung zu Nietzsches Definition von „Wahrheit" in seiner (programmatischen) Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern [...] die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind."(Nietzsche, KSA, I, 880f).

261 Vgl. EHO, 18. Vgl. dazu Fraser (1994), 146f; Melkonian (1999), 24.

262 KIS, 44.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Nach Davidsonscher Sprachauffassung haben Metaphern keine Bedeutung. Damit ist gesagt, dass sie in dem vor ihrer Verfertigung gespielten Sprachspiel keinen Platz haben. In dem anschließend gespielten Sprachspielen dagegen kann es sein und kommt tatsächlich vor, dass sie eine wichtige Aufgabe erfüllen. Denn dadurch, dass ihnen eine buchstäbliche Bedeutung beigelegt wird, wodurch sie dann zu ‚vergilbten' Metaphern werden, vergrößern sie den logischen Raum."[263]

Mit seiner Metapherntheorie will sich Rorty von der – wie er meint – künstlichen Gegenüberstellung zwischen der buchstäblichen Wahrheit der Wissenschaft und dem Metaphorischen der Kunst lossagen. Statt dessen solle man sich die Kulturgeschichte als ständigen Wechsel zwischen diesen beiden Bereichen vorstellen. Die kulturelle Entwicklung *aller* Kulturbereiche sei gekennzeichnet „durch den üblichen Wechsel […] zwischen ‚revolutionären', ‚literarischen', ‚poetischen' Augenblicken und normalen, banalen, konstruktiven Zwischenspielen"[264]. Entsprechend der oben dargestellten Schlüsselunterscheidung von normalen und nicht-normalen Diskursen unterscheidet Rorty in Kuhn'scher Manier zwischen zwei Arten von kulturellen Gesprächssituationen in allen kulturellen Bereichen: In kulturellen Normalphasen ist man sich einig über das Gewünschte und der argumentative Diskurs dreht sich nur darüber, wie man es am besten erreichen kann. Aber immer dann, wenn sich die Anomalien des jeweils herrschenden Vokabulars häufen, stehen dessen Nützlichkeit und Motive selbst zur Debatte. Es entsteht die Notwendigkeit, irgendetwas schrecklich Unvertrautes zu sagen. Und in der Regel handelt es sich um eine neue Generation, die unzufrieden ist und einen einen Neubeginn für erforderlich hält. Dies ist der Zeitpunkt, an dem sich ein „poetischer Augenblick"[265] einstellt, in dem das noch anerkannte Vokabular beiseitegeschoben wird. Durch eine revolutionäre Strömung wird eine neue Sprechweise eingeführt, in der die Wörter so umgeschmiedet wurden, dass sie eine andere Gestalt annehmen. Erst nach einer Übergangsphase setzt sich diese unvertraute Sprechweise durch und trägt den Sieg davon. Sie wird dann solange als vermeintlich selbstverständliche Basis des normalen Diskurses betrachtet, bis sie selbst wiederum von einer nächsten unzufriedenen Generation problematisiert und mit einer neuen Sprechweise konfrontiert wird.[266] Nach Rorty sind die Gegensätze zwischen dem Wissenschaftlichen und dem Literarischen sowie zwischen Ordnung und Freiheit als Pole einer andauernden Pendelbewegung aufzufassen zwischen dem Klassischen und dem Romantischen. Es handelt sich um eine Art kulturelle Arbeitsteilung, in der die Dichter unsere Vokabula-

263 KOZ, 68. Vgl. KIS, 43f; KOZ, 139. Auch bei seiner Metapherntheorie bezieht sich Rorty vor allem auf Donald Davidson, siehe EHO, 12ff. Zu Rortys Lesart von Davidsons Metapherntheorie siehe Baltzer (2001), 33-37. Daneben versteht Rorty seine Metapherntheorie als kritische Erweiterung von Mary Hesses Konzept von wissenschaftlichen Revolutionen als metaphorische Neubeschreibungen der Natur auf die ganze Kultur; vgl. ORT, 162-172; KOZ, 141.

264 KOZ, 131; vgl. KOZ, 70f.

265 KOZ, 110.

266 Vgl. KOZ, 110f, 131f. Zu Rorty als „treuen Kuhnianer" siehe oben Fn. 64.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

re und Sichtweisen auf unvorhergesehene Weise erweitern, und die anderen dann wieder für Ordnung sorgen. Diese Arbeitsteilung ergibt sich aus einem inneren Rhythmus, der jedes Fach und jeden Teilbereich der Kultur durchdringt: „Wir werden nie aufhören, hin und her zu schwingen zwischen diesem [klassischen, M.M.] Augenblick und dem romantischen."[267] Dies gilt nach Rortys Sicht auch für die Philosophie als eine von vielen literarischen Gattungen. Sie sollte nicht zur Bezeichnung des klassischen Pols in dieser Kulturbewegung verwendet werden. Hingegen spiele der Gegensatz „klassisch/romantisch" in ihr selbst eine herausragende Rolle. Hinter der Hoffnung der traditionellen Philosophie auf einen Standpunkt, von dem man aus diesem Hin und Her entkommt, stehe nur die falsche metaphysische Hoffnung auf ein einzigartiges, allumfassendes, abgeschlossenes Vokabular, das diese Bewegung zum Stillstand bringen könnte.[268] Zugleich grenzt Rorty sich von der gegensätzlichen Position des leidenschaftlichen Romantizismus ab, die das Klassische überhaupt nicht gelten lasse, und betont die Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit *beider* Pole dieser kulturellen Pendelbewegung. Nichtsdestotrotz geht es seinem romantischen Impuls primär um die Betonung der literarischen Augenblicke der Kultur. Gegen die in seinen Augen nostalgische Neigung, sich der Sprache unserer Vorfahren zu bedienen und die sterblichen Hüllen ihrer Metaphern zu verehren, setzt seine Metapherntheorie die zentrale Bedeutung der kreativen Verfertigung neuer Metaphern.[269]

Es gibt ernst zu nehmende Kritik an Rortys Darstellung der Wirkungsweise und Bedeutung von Metaphern. Handelt es sich überhaupt um eine Metapherntheorie? Denn Rorty verwirft rigoros den Versuch anderer Metapherntheorien, die Frage nach der Funktionsweise von Metaphern näher zu beantworten.[270] Die Bedeutung von Metaphern für den Wechsel von Vokabularen besteht nach seiner Konzeption darin, dass sie als innovative Störungen unseres gewohnten Sprachgebrauchs einen Effekt auf ihr Publikum haben und so eine Ursache für neue Anschauungen sind. Sie sollten aber nicht als deren Grund angesehen werden. Was er mit der Folge einer Unterbestimmung der Funktionsweise von Metaphern allein betont ist deren Charakter der Offenheit und Neuheit im Rahmen einer naturalistischen Weltsicht: „Davidson lets us see metaphors on the model of unfamiliar events in the natural world – causes of changing beliefs and desires – rather than on the model of repre-

267 KOZ, 144f; vgl. PZ, 168f.

268 Vgl. KOZ, 144f.

269 Vgl. KOZ, 68; KIS, 50.

270 Vgl. etwa die Kritik von Rüdiger Zill (2001), 122ff und Rortys Antwort darauf in Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 141ff – dieser zweifelt dort daran, „dass wir eine Theorie der Metapher benötigen, die etwas völlig anderes wäre als Geschichten der von Blumenberg und Lovejoy so spannend erzählten Art über die Geburt und den allmählichen Tod diverser Einzelmetaphern."(Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 142). Auch Udo Tietz' Kritik an Rortys Sprachdarwinismus ist hier zu erwähnen. Nach Tietz hebt Rorty auf sprachliche Neuerungen und Innovationen ab ohne zugleich die Strukturbedingungen der Evolution sprachlicher Symbolsysteme zu klären. Damit lasse er das Kreativitätsgeheimnis völlig im Dunkeln; vgl. Tietz (1992), 154ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sentations of unfamiliar worlds."[271] Rorty verweist darüber hinaus nur auf die Kontingenz des ablaufenden Prozesses der Übernahme von bestimmten Metaphern und dem Verwerfen von anderen. Diese Abstinenz, das Funktionieren von Metaphern zu erklären, ist eine unnötige Schwäche seiner Konzeption. Dahinter mag die Furcht stehen, wieder in die erkenntnistheoretische Debatte um die Realismus-Frage verwickelt zu werden. Die Form der Vermittlung bleibt jedenfalls bei ihm im Dunklem. Es bleibt allein die zentrale Behauptung, „dass die Welt uns nicht mit Kriterien für die Entscheidung zwischen alternativen Metaphern ausstattet, dass wir Sprachen oder Metaphern nur miteinander vergleichen können, nicht mit einem Ding namens ‚Tatsache' jenseits der Sprache."[272] Weder Vorausschau, noch Erklärungsmöglichkeit ist nach Rorty möglich, allein die rückblickende Erklärung des jeweiligen Erfolgs von Metaphern ex post. Denn der Gebrauch von Metaphern sei niemals vorhersagbar und kontrollierbar.[273] Er verweist darüber hinaus nur auf die unerklärlichen Fähigkeiten der genialen Erfinder von Metaphern und skizziert damit eine Art Genietheorie des Vokabularwechsels: Idiosynkratische Genies, deren Metaphern aus dem Nichts wie Blitze von außerhalb des logischen Raumes auftauchen, lassen neue Vokabulare entstehen. Die Frage nach der Funktionsweise von Metaphern wird von ihm also identifiziert mit der Frage „Wie funktioniert das Genie?". Für beide gelte aber, dass das Phänomen selbst verschwinden würde, wenn man es erklären könnte: „To ask ‚how metaphors work' is like asking how genius work. If we knew that, genius would be superfluous."[274] Rortys Erklärungsfeindlichkeit in dieser Frage entpuppt sich aber damit als naiver Romantizismus, wie Rüdiger Zill zu Recht meint.[275]

II.5.5 Die Figur des „starken Dichters" als genialer Erfinder von Metaphern

Die zentrale Figur von Rortys naiven Romantizismus ist der avantgardistische *starke Dichter*. Diese Figur ist von dem Literaturwissenschaftler Harold Bloom übernommen und in ihrer Bedeutung erweitert. Starke Dichter sind nach Rorty alle Autoren, denen es gelungen ist neue Sprachspiele zu erfinden, die dann in ihrer Kultur

271 ORT, 163. Vgl. dazu Melkonian (1999), 22. Die Nähe zu Kuhns Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen zeigt sich nicht nur bei obigem Vergleich der Stellung von Metaphern innerhalb der Sprache mit der von Anomalien in der naturwissenschaftlichen Theorienbildung. Interessanterweise bleibt auch bei Kuhn die Genese der neuen Theorien im Dunkeln bzw. wird im Zweifelsfall auf die Eingebung von Genies verwiesen; vgl. dazu Zill (2001), 128.

272 KIS, 48.

273 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 143; ORT, 172.

274 ORT, 172; vgl. EHO, 14ff. Vgl. dazu Rothleder (1999), 33; Zill (2001), 126ff. Für Rüdiger Zill stellt die Rede von der Metapher-Schöpfung „aus dem Nichts" eine Form des säkularisierten Schöpfungsmythos dar; vgl. Zill (2001), 128f.

275 Vgl. Zill (2001), 128. In Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 142 erklärt Rorty selbst, dass ihm ein „naiver Romantizismus" völlig zu Recht unterstellt wird.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch gespielt werden.[276] Kraft seiner Fantasie ist ein starker Dichter der Schöpfer neuer Worte und damit Former neuer Sprachspiele. Indem es diesen Ausnahmeindividuen gelingt, neue Vokabulare zu erfinden, verändern sie unsere Sichtweise auf die Welt und damit auch auf uns selbst. Daher sind starke Dichter wie etwa Luther, Kopernikus, Galileo, Darwin und Freud nach Rorty die „Vorkämpfer der Spezies“[277]. Es geht ihm zwar nicht um den romantischen Austausch des Philosophen durch den genialen Dichter, als demjenigen, der uns vor der Endlichkeit retten wird. Dennoch schließt er an die Rangerhöhung des Dichtens und die Verherrlichung des schöpferischen Künstlers durch die Romantik an. Die Philosophen als Metaphysiker sind für Rorty nur die Fußnoten zu den Dichtern. Gleich mehrfach zitiert er in diesem Zusammenhang Hölderlins Vers: „Was aber bleibet, stiften die Dichter.“[278] Man kann sagen, dass die Figur des starken Dichters seine antirepräsentationalistische Generaldevise „Selbsterschaffung statt Widerspiegelung“ (Martin Seel)[279] verkörpert. Weil er durch seine Sprachschöpfungen nicht versucht, der Kontingenz zu entfliehen, wird er zum paradigmatischen Vertreter des von Rorty propagierten romantischen Menschenbildes der Moderne: „The modern revolt […] helps us to think of the creation of new descriptions, new vocabularies, new genres as the essentially human activity – it suggests the poet, rather than the knower, as the man who realizes human nature.“[280]

Starke Dichter führen seltsame neue Bedeutungen altbekannter Ausdrücke ein, indem sie leichtsinnig mit Worten spielen und die bisherigen Regeln nicht mehr einhalten. Dadurch gelingt es ihnen, den Geschmack, nach dem sie beurteilt werden, selbst neu zu schaffen. Ihre Sphäre ist die Rhetorik beziehungsweise die Poesie, nicht die Logik. Sie verwenden Metaphern statt Argumente und lassen die literarische Fantasie spielen, um aus dem Bereich des Kognitiven auszubrechen.[281] Diese kreative Fähigkeit macht sie zum eigentlichen Motor des intellektuellen Fortschritts als der Übernahme ausgewählter Metaphern in den allgemeinen Sprachgebrauch. Die Kultur und der soziale Wandel sind vollständig abhängig vom gelegentlichen Auftreten solcher Genies, die nicht nur einfach immer wieder dieselben Spielsteine hin- und herbewegen, sondern das ganze Spielbrett umstoßen: „If we ever ran out of strong poets, culture and society would freeze over.”[282]

---

276 Vgl. insbes. Rorty (2007b), 129. Rorty adaptiert den Ausdruck „starker Dichter“ (strong poet) von Harold Blooms Darstellung, dass Dichter ihre Vorgänger genauso zu übertreffen suchen wie heranwachsende Jungen ihre Väter; vgl. KIS, 53ff; PZ, 169. Zu Harold Blooms Figur des starken Dichters siehe v. a. Bloom (1995).

277 KIS, 48; vgl. u.a. KIS, 98; Rorty (2006d), 122; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 52.

278 SE, 39; vgl. SL, 132; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 32. Rorty ist sich bewusst, dass er trotz der unterschiedlichen Zielrichtung seines Pragmatismus mit dem späten Heidegger die Vorliebe für die Dichtung teilt; vgl. dazu insbes. Rorty (1984), 13ff.

279 Seel (2000), 74.

280 COP, 137; vgl. PZ, 8.

281 Vgl. ORT, 169; KOZ, 131; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 355.

282 Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 134; vgl. Rorty (2006d), 145; SE, 39.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty vertritt die Vision des Künstlers als Erschaffer von Bedeutung und als moralisches Vorbild. Der starke Dichter, der gesellschaftlich erfolgreiche Metaphern-Macher, ist für ihn im Anschluss an Percy B. Shelley der eigentliche Gesetzgeber der Sprache und damit der sozialen Welt: „Dichter können die nicht anerkannten Gesetzgeber weltgeschichtlicher Epochen sein, obwohl sie nur Menschen sind, von denen Krakel und Geräusche in unvorhersagbarer Weise benutzt werden."[283] Dabei gelte es jedoch, zwei Gesichtspunkte zu beachten: Der starke Dichter ist *erstens* bei seiner Fähigkeit, Metaphern neu zu erfinden und zu neuen und aufregenden Formen des Diskurses zu schreiten, auf den normalen Diskurs seiner Zeit angewiesen. Sprachliche Selbsterschaffung kann immer nur marginal und parasitär sein. Diese Einsicht in die Abhängigkeit noch des stärksten Dichters von den Gesprächspartnern der eigenen Kultur versteht sich als das Korrektiv zur romantischen Selbstvergöttlichung des ästhetischen Subjekts. Der starke Dichter ist sich als Ironiker bewusst, dass jeder Selbstschöpfer ohne Ausnahme immer auch selbst ein Geschöpf der Zeit und des Zufalls bleiben wird. Damit will sich Rortys Romantik der Selbsterschaffung auch von Nietzsches Ideal einer vollständigen Autonomie durch Selbsterschaffung abgrenzen.[284] Rorty übt in diesem Zusammenhang auch Selbstkritik. Er sei durch den Gedanken, dass große Genies ein neues Vokabular *ex nihilo* schaffen könnten, in Gefahr gewesen, Neuheit zu überromantisieren. Selbst Genies könnten nie mehr als eine Variation alter Themen hervorbringen. Sie würden dem Vokabular ihrer Rechtfertigungsgemeinschaft nur einen neuen Drall geben und die Sprachschöpfungen ihre Vorgänger rekontextualisieren.[285] *Zweitens* handelt es sich bei den genialen Metaphern der starken Dichter nur um:

„Idiosynkrasien, die zufällig bei anderen Menschen auf fruchtbaren Boden fallen – zufällig wegen der Kontingenzen einer historischen Situation, eines besonderen Bedürfnisses, das eine bestimmte Gemeinschaft zufällig zu einer bestimmten Zeit hat. – Kurz: Fortschritt in der Kultur ergibt sich aus der zufälligen Koinzidenz einer privaten Zwangsvorstellung und eines weit verbreiteten Bedürfnisses."[286]

Kennzeichnend für Rortys Verknüpfung von Romantik und Pragmatismus ist, dass sie zwischen demjenigen unterscheidet, der Fantasie hat und demjenigen, der ein bloßer Fantast ist. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden liege darin, ob die von ihm erfundene Metapher von seinen Mitbürgern angenommen und benutzt wird: „Wer Fantasie hat – und kein bloßer Fantast ist –, muss sowohl etwas Neues leisten als auch das Glück haben, dass seine Neuheit von den Mitmenschen angenommen, also in ihre Verfahrensweisen integriert wird."[287] Authentizität alleine ist

283 WF, 140; vgl. KIS, 110, EHO, 18; PAK, 196. Vgl. dazu (kritisch) auch Fraser (1994), 147.

284 Vgl. KIS, 54, insbes. 79ff; PZ, 170.

285 Vgl. KIS, 84; EHO, 2; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 188.

286 KIS, 75.

287 PAK, 190. Mit seiner Unterscheidung zwischen dem starken Dichter und dem Fantasten will Rorty die Bedeutung privater Fantasien nicht schmälern; zumal es oft lange dauere,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für Rorty nicht das Entscheidende. Sie muss verbunden sein mit gesellschaftlicher Nützlichkeit. Dichter werden nur dann zu Gründern und Umformern ihrer Kultur, wenn ihre Metapher einem undeutlich empfundenen Bedürfnis ihrer Sprachgemeinschaft Ausdruck verleiht.[288]

Trotz dieser beiden Einschränkungen erweist sich Rorty mit seiner Figur des starken Dichters als Vertreter eines romantischen Individualismus, der – in den Worten von Jürgen Habermas – „der Genieästhetik einen beinahe schwärmerischen Begriff von Poesis als Sinnschöpfung, von neuerungssüchtiger Produktivität und sich selbst entwerfender Subjektivität abgewonnen hat."[289] Wie weiter unten ausführlich dargestellt werden wird, ist für Rorty im Anschluss an Emerson und Nietzsche die ästhetische Existenzweise des produktiven Künstlers das Paradigma von Individualität. Der kraftvoll schaffende starke Dichter, der die Worte so benutzt so wie nie einer vor ihm, verkörpert auch das Ideal der Hauptfigur von Rortys Begründungsutopie. Die liberale Ironikerin sieht in ihm aufgrund seines schöpferischen Vermögens den „Archetyp des Menschlichen".[290] Rortys Ironiekonzeption schließt damit an das ästhetische Bewusstsein der Romantik und ihrer großen Forderung, dass man poetisch leben solle an. Auch seine Ironie ist Teil der ästhetisch und nicht mehr philosophisch bestimmten Existenzweise, so wie sie in Søren Kierkegaards Romantikkritik erhellt wurde. Der Ironiker ist der ästhetische Mensch, der sich selbst dichtet und um poetisch leben zu können kein „An-sich" haben will.[291] An dieser Stelle kann man bereits festhalten: Mit den Figuren der Ironikerin und des starken Dichters erneuert Rorty „den romantischen Begriff des Menschen als dem Schöpfer seiner selbst"[292]. Und sein romantisch-ästhetisches Verständnis von Autonomie beziehungsweise von Authentizität als andauernde poetische Selbsterschaffung schließt an dieses romantische Selbsterschaffungsideal an.

Nicht nur bei der Figur des starken Dichters, sondern auch aus den bisherigen Ausführungen in diesem Unterkapitel zum romantischen Impuls von Rortys Denken sollte klar geworden sein, dass dieser sein limitierendes Gegengewicht in seinem pragmatistischen Impuls findet, und – wie sich noch zeigen wird – umgekehrt. René

---

bis diese im Falle der starken Dichter von der jeweiligen Sprachgemeinschaft übernommen werden. Siehe dazu EHO, 121: "Many responsibilities begin in dreams, and many transfigurations of the tradition begin in private fantasies … fantasies so original and utopian that they became the common sense of later times."(EHO, 121).

288 Vgl. KIS, 110; PAK, 156. Die gilt nach Rorty natürlich auch für die Politik; vgl. KIS, 282.

289 Habermas (2008a), 16. Vgl. Rumana (2000), 41.

290 KIS, 69.

291 Kierkegaard, GW, 31. Abt., 286f. Vgl. dazu Bohrer (1989), 154ff.

292 SN, 388. Der locus classicus der Vorstellung vom Menschen als Schöpfer seiner selbst ist natürlich Pico della Mirandolas Schrift *Über die Würde des Menschen*. Dort spricht Pico von dem Menschen als dem Bildhauer und Dichter („plastes et fictor") seiner selbst, dem es als ortloses Wesen ohne „archetypus" frei steht, sich selbst seine eigene Natur zu bestimmen; vgl. Pico della Mirandola (1990), 4ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Berthelot, ein früher Kritiker des Pragmatismus, bezeichnete den Pragmatismus auf treffende Weise als „romantischen Utilitarismus“[293]. Rorty schließt zustimmend an diese, in kritischer Absicht formulierte Charakterisierung durch Berthelot an. Er selbst spricht in der letzten von ihm selbst herausgegebenen Aufsatzsammlung von einer „Verknüpfung“[294] von Romantik und Pragmatismus in seinem Werk.[295]

Zu dieser Verknüpfung gehört allerdings, dass er, wie gezeigt, nicht an der Romantik als Suchbewegung interessiert ist, die der entzauberten Welt der Säkularisierung etwas entgegensetzen will. Gegen das romantische Unbehagen an der Normalität und den Niederungen des Nützlichkeitsdenkens setzt er mit seiner Version des „romantischen Utilitarismus“ vielmehr auf die pragmatische Dienstbarmachung des Gedankens der Originalität als Mittel zur Steigerung des menschlichen Glücks. Rorty spricht sogar von einer hegelianischen Aufhebung der Romantik im Pragmatismus: „Romanticism was *aufgehoben* in pragmatism, the claim that the significance of new vocabularies was not their ability to decode but their mere utility.“[296] Ziel dieser Aufhebung im Dienst der demokratischen Gesellschaft sei ein fragiles „Gleichgewicht zwischen dem Bedürfnis nach Konsens und dem Bedürfnis nach Neuem“.[297] Seine Version des Pragmatismus als „Nachfolgebewegung der Romantik“[298] will sowohl dem Bedürfnis nach intersubjektiver Übereinstimmung im Rahmen demokratischer Politik als auch dem romantischen Bedürfnis nach Neuem, nach Fantasie, gerecht werden: „Insofar as pragmatism privileges the imagination over argumentation, it’s on the side of the Romantics. Insofar as it prizes intersubjective agreement, it’s on the side of plain ordinary democratic politics.“[299]

Rortys Denken kann im Kern als eine *fragile* Verbindung von Romantik und Pragmatismus charakterisiert werden, die immer durch „Grenzkonflikte“ zwischen diesen beiden Seiten gekennzeichnet ist. Es verbindet Vernunftkritik und Feier der Fantasie mit Nutzendenken und Suche nach kommunikativer Solidarität. Dabei ist sich Rorty durchaus der Spannung bewusst, die zwischen seinem romantischen und seinem pragmatistischen Impuls herrscht.[300] Wie sich im weiteren Verlauf dieser Studie noch zeigen wird, begegnet er dem tendenziellen Übergewicht des Ersteren im Rahmen seines ethisch-politischen Denkens mit einer Strategie der Privatisierung. Die Fragilität des von Rorty angestrebten Gleichgewichts zwischen öffentli-

293 Berthelot, 128. Vgl. dazu Marcuse, L. (1994), 126.

294 PAK, 139;.

295 Vgl. PAK, 186-210. In SO, 9 bemerkt Rorty, dass sein Denken romantischer sei als dasjenige von Jürgen Habermas, aber solidarischer sei als dasjenige des Poststrukturalisten Michel Foucault. Detlef Horster sieht in Rortys Denken „die Aufhebung eines bisher angenommen Widerspruchs [...] Es ist keineswegs ein halsbrecherischer Spagat, den Rorty zwischen Habermas und Foucault vollführt.“(Horster (1993b), 268).

296 COP, 153; vgl. PAK, 56f, 154. Zur Romantik als Gegenbewegung zur Entzauberung der Welt siehe u.a. Safranski (2007), 13, 193ff.

297 PAK, 154.

298 KOZ, 46.

299 Rorty (2006d), 135; vgl. PAK, 154.

300 Vgl. etwa Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 51.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

cher Nützlichkeit und privater Vervollkommnung[301] und auch die Stärke des romantischen Impulses lassen sich allerdings schon hier, im Rahmen der Rekonstruktion seines theoretischen Denkens anhand von zwei Punkten nachweisen:[302]

(1) Die oben dargestellte instrumentalistische Einbettung des Naturalismus dient letztlich dem romantischen Impuls. Das Vokabular des Darwinismus soll lediglich dazu beitragen, dass das romantische Bild des Menschen als poetischen Schöpfer von Beschreibungen das traditionelle Bild des erkennenden Wesens ersetzt. Das darwinistische Bild des Menschen wird bei Rorty also nicht nur mit einer romantischen Dimension angereichert, sondern dient zu allererst dazu, dieser den Weg zu ebnen. Für ihn gilt, dass der instrumentalistische Naturalismus durch einen Sinn für die historistische Romantik nicht nur verknüpft und damit abgemildert werden kann, sondern auch muss.[303] Wie wichtig Rorty dieses Ziel ist, kann man unter anderem daran erkennen, dass er in einem gegen Ende seines Lebens verfassten Text, die Befürchtung geäußert hat, durch die pseudo-darwinistische Assimilierung der menschlichen Tätigkeit an die der Tiere einer zu starke Naturalisierung und dadurch einem biologistischen Reduktionismus das Wort geredet zu haben.[304] In diesem Sinne ist auch die oben erwähnte Entscheidung Rortys zu sehen, sich nicht mehr als „Naturalist" zu bezeichnen. Er will damit sicherstellen, dass der instrumentalistische Bezug auf den Darwinismus weder die ethische noch die romantische Dimension seines Pragmatismus überlagert.

(2) In dem eben erwähnten Text geht Rorty sogar soweit, seinen Instrumentalismus als Ganzes infrage zu stellen. Er reagiert dort auf die Kritik von Robert Brandom, an der großen Spannung zwischen seiner Betonung des transformativen Potenzials neuer Vokabulare und seinem Beharren auf einer instrumentalistischen Sicht der Sprache.[305] Brandom habe recht mit folgendem Einwand: Wenn die mit der Erfindung neuer Vokabulare einhergehende Transformationen wirklich so grundlegend sind, wie er selbst annehme, könnten diese nicht danach beurteilt werden, inwieweit sie die alten Zwecke zu erreichen gestatten. Es gebe keinen übergreifenden Bezugsrahmen, um inkommensurable Selbstbilder des Menschen zu beurteilen. Revolutionäre Vokabulare würden neue menschliche Selbstbilder und damit auch ihre eigenen, neuen Zwecke kreieren. Sie entsprächen den Revolutionen in der Kunst. Auch bei diesen gebe es keine vorgängigen Kriterien zu deren Beurteilung, sondern es gelte vielmehr mit Wordsworth: Sie schaffen sich selbst den Geschmack, nach dem

301 Vgl. WF, 265.

302 In Voparil/Bernstein (Hg.) (2010), 473 stimmt Rorty Richard Bernsteins Diagnose zu, dass die ästhetische Dimension in seinem Werk über die Jahre immer ausgeprägter geworden ist. Einen wichtigen biografischen Hinweis für die Stärke seines romantischen Impulses hat Rorty selbst in dem Artikel *The Fire of Life* kurz vor seinem Tod gegeben. Er schreibt dort, dass weder Religion noch Philosophie, nur die Dichtung für ihn angesichts des Todes Relevanz habe; und er hätte mehr Lebenszeit für die Beschäftigung mit Lyrik statt mit Prosa-Texten verwenden sollen; vgl. Rorty (2007b), 130f.

303 Vgl. WF, 289; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 188f.

304 Vgl. Rorty (2003c).

305 Vgl. Brandom (2000b), 168-181.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie beurteilt werden.[306] Auch der Instrumentalismus mit seiner Werkzeugmetapher der Sprache sei daher zwar als Mittel zur Verabschiedung des Platonismus sinnvoll. Sein Nutzen liege darin, als eine Art Ausputzer „philosophischen Müll" zu beseitigen. Mit seiner philosophischen Therapie helfe er, dass unnütze Fragen nicht weiter gestellt werden. Er dürfe aber nicht dazu verwendet werden, den Prozess der sprachlichen Transformationen selbst wiederum in einen größeren Kontext zu stellen, einen Kontext namens Suche nach Glück. Damit begehe man nur eine utilitaristische Umkehrung des Platonismus.[307] Das Ziel der Rechtfertigungspraktiken des menschlichen Gesprächs kann nach Rorty nicht unabhängig beziehungsweise außerhalb dieses Gesprächs formuliert werden. Dies sei auch nicht nötig. Denn für den Romantiker Rorty gilt: „It is the journey that matters – the ever-renewed ability of the species to surprise itself by turning itself into something new."[308]

Gerade dieser letzte Punkt zeigt, wie fragil die Rorty'sche Verbindung von Romantik und Pragmatismus ist. Er führt zudem vor Augen, was sich auch im weiteren Verlauf dieser Studie zeigen wird: Die produktive Verbindung des romantischen und des pragmatischen Impulses in Rortys Denken muss an manchen Stellen modifiziert werden, um sie stabilisieren zu können.

306 Vgl. Rorty (2003c). Rorty geht dort erstaunlicherweise zur Verteidigung seines Instrumentalismus nicht auf das von ihm selbst an anderer Stelle angeführte Kontinuum von Mitteln und Zwecken ein. Zu dieser wichtigen Einsicht von John Deweys Instrumentalismus siehe oben Kap. II.1.1.

307 Vgl. Rorty (2003c); Rorty (2003e).

308 Rorty (2003c); vgl. Rorty (2003c); Rorty in Balslev (1999), 95. Nach der hier vertretenen Interpretation, die Rorty als radikalen Instrumentalisten ernst nimmt, könnte und sollte Rorty in seiner Replik deutlicher herausstellen, dass er seine Werkzeugmetapher selbst nie als „wahr" oder als an sich nützlicher bezeichnet hat, sondern schlicht als nützlicher in Bezug auf die Diskurspraxis der liberalen Gesellschaft.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III. Kapitel: das Problem der Verabschiedung des Repräsentationalismus – die zwei Phasen von Rortys Verabschiedungsversuch und ihre Methoden

Rorty selbst gibt sich bescheiden. Er bezeichnet sich als Synkretisten und Eklektiker, den man zu Unrecht wegen seiner Originalität gelobt habe. Er sei nichts anderes als einer der Handlanger und Popularisier der starken Philosophen vor ihm.[1] Unabhängig von dieser (selbstironischen?) Selbsteinschätzung ist jedoch sein Sprachpragmatismus als Versuch anzusehen, eine Metapher für die Sprache zu erneuern und mit dieser nun eine Transformation des Common Sense erreichen zu wollen. Dies bedeutet aber: Rorty will ein starker Poet, genauer ein starker Philosoph und Prophet des neuen Pragmatismus werden – mit dem Interesse, überkommene Probleme aufzulösen, statt zu lösen.[2] Welchen Status besitzt aber dann sein Versuch der pragmatistischen Neubeschreibung von Wissen und Sprache. Handelt es sich bei seinen Äußerungen, mit denen er diese Neubeschreibung durchsetzen will, um Argumente oder um Metaphern?[3] Gelingt es ihm, Sellars' logischen Raum der Gründe zu erweitern, oder bleibt er im normalen Diskurs der Erkenntnistheorie verhaftet?

In *Kapitel III.1* wird zunächst die Frage nach der Möglichkeit einer radikalen Verabschiedung des Repräsentationalismus durch die im vorherigen Kapitel vorgestellte Neubeschreibung von Wissen und Erkenntnis behandelt. Mit ihr versucht Rorty, eine Position jenseits der Erkenntnistheorie zu erlangen. Dieser Versuch wird anhand einer Darstellung der Kritik, die ihn abwechselnd des Idealismus, des Realismus und des Skeptizismus bezichtigt, näher untersucht. Die Untersuchung führt zu Rortys Anspruch, keine Überwindung des erkenntnistheoretischen Paradigmas durchzuführen, sondern dessen Verabschiedung durch Neubeschreibung.

Gegen Rortys eigene „Methodophobie" wird im zweiten und dritten Unterkapitel gezeigt, dass dieser *Verabschiedungsversuch in zwei Schritten* unter Verwen-

1 Vgl. WF, 18ff. In Rorty in Knobe (1995), 71 bemerkt Rorty, dass er kein eigenes Projekt verfolgen würde, denn er verfüge nicht über das Talent der Originalität, sondern allein über das zur Bricolage, indem er die Ideen anderer aufgreife und miteinander verknüpfe.

2 Vgl. KIS, 47. Vgl. dazu Hall (1994), 200; Rumana (2002), xi.

3 Vgl. Baltzer (2001), 32.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dung je eigener Techniken und Methoden betrieben wird. Die erste, kritische „Aufweichungsphase“ (*Kapitel III.2*) ist gekennzeichnet durch die traditionelle Technik der Argumentation innerhalb des alten Vokabulars mit dem Ziel, dessen Inkonsistenz zu erweisen. Diese Technik wird maßgeblich unterstützt durch eine therapeutische Ideengeschichte, in der die Kontingenz des alten Vokabulars und seiner Probleme erwiesen werden soll. Diese Historisierung philosophischer Fragestellungen leistet nach Rorty auch die Hauptarbeit zur Vorbereitung der zweiten Phase der Verabschiedung. In dieser, konstruktiven Phase (*Kapitel III.3*) wird schließlich eine alternative Neubeschreibung angeboten, die sich um die alten Probleme und Positionen nicht mehr kümmert und statt dessen eine neue Fragerichtung entwirft. Da es sich hier um einen „Anwendungsfall“ des nicht-normalen Diskurses über Vokabulargrenzen hinweg handelt, ist diese Neubeschreibung als werbende Erzählung beziehungsweise Überredung zu betrachten. Allerdings wird im Rahmen dieser Rekonstruktion – zum Teil unter Korrektur von Rortys eigener Überbetonung des romantischen Moments der Neubeschreibung – betont, dass es sich hier um eine Überredung auf der Basis einer Nützlichkeitsargumentation handelt. Diese partielle Korrektur ändert nichts daran, dass die zweite Phase der Verabschiedung durch Neubeschreibung der „Ort“ der von Rorty häufig verwendeten rhetorischen Strategien ist. Zu diesen gehören insbesondere das Verstecken hinter Autoritäten, die Anrufung von Wir-Gruppen, das starke Fehllesen anderer Autoren, utopische Erzählungen und die dramaturgische Zuspitzung zu Alles-oder-Nichts-Alternativen. Die Rekonstruktion dieser letzten Strategie anhand der von Rorty behaupteten exklusiven Alternative „radikaler Pragmatismus oder Metaphysik“ leitet zum letzten Kapitel dieses Teils über.

III.1 Radikaler Sprachpragmatismus als Antirepräsentationalismus? – Rortys „Methode“ der Verabschiedung in zwei Schritten

III.1.1 Jenseits von Idealismus, Realismus und Skeptizismus?

Rorty verortet seinen antirepräsentationalistischen Pragmatismus jenseits von Realismus und Antirealismus. Er beansprucht, mit ihm eine Position jenseits der traditionellen Erkenntnistheorie erreicht zu haben.[4] Aber gelangt er als Antirepräsentationalist wirklich zu einer Position jenseits von Idealismus (a), Realismus (b) und Skeptizismus (c)?

(a) Viele Kritiker sehen in Rortys Version des Pragmatismus nur eine neue, unverantwortliche Version des Idealismus. Rorty sei – nach einigem Schwanken – schließlich doch auf die idealistische Seite gefallen. Sein Antirepräsentationalismus wird als verfehlte antirealistische Neubeschreibung von Erkenntnis kritisiert, die

4 Siehe dazu den programmatischen Titel von Rorty (1986): *Beyond Realism and AntiRealism*.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den privilegierten Status der Naturwissenschaften negiere.[5] Auch ein eher wohlgesonnener Kritiker wie Charles Taylor sieht Rorty durch seinen Antirealismus unfreiwillig immer noch als Gefangenen der erkenntnistheoretischen Tradition. Denn er versuche wiederum eine ex ante Theorie des Wissens aufzustellen.[6] Ohne es zu benennen, folgen Kritiker wie Taylor damit Kants Einschätzung, dass alle Indifferentisten, die Gleichgültigkeit bei Fragen erkünsteln wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann, in die metaphysische Betrachtungen zurückfallen, gegen die sie Verachtung vorgeben – unabhängig von den nachvollziehbaren Motiven ihrer Gleichgültigkeit.[7]

Rorty selbst ist sich bewusst, dass für seine realistischen Kritiker jenseits der Frage „Realismus oder Antirealismus?" nur ein weiterer Antirealismus liegt. Er beharrt aber darauf, kein Antirealist in dem von Taylor unterstellten Sinne zu sein.[8] Diese Studie schließt sich in der Nachfolge verschiedener anderer (durchaus kritischer) Interpreten Rortys Selbstseinschätzung an. Trotz gelegentlicher „Flirts" mit dem Idealismus wird ihm als Antirepräsentationalisten zu Unrecht eine antirealistische Haltung unterstellt. Der Vorwurf des linguistischen Idealismus ist schlicht unsachlich.[9] Sein Kontextualismus folgt zwar der kohärenztheoretischen Hauptthese des Idealismus: „Wahrheit werde nicht durch Übereinstimmung mit der inneren Natur des Gegenstandes bestimmt, sondern durch Kohärenz."[10] Der Versuch einer pragmatistischen Verabschiedung der Korrespondenztheorie der Wahrheit bedeutet aber nicht, die Existenz vom Menschen unabhängiger „Entitäten" zu leugnen. Bestritten wird nicht die Existenz kausal unabhängiger Dinge, sondern nur die Möglichkeit, auf eine von unserer Sprache unabhängige, qualifizierte Welt Bezug nehmen zu können und damit die Idee, dass es *unabhängig* von unseren Sprachspielen noch so etwas wie *die* Wahrheit gibt:

„Wir müssen zwischen der Behauptung, dass die Welt dort draußen ist, und der Behauptung, dass Wahrheit dort draußen ist, unterscheiden [...] Wahrheit kann nicht dort draußen sein – kann nicht unabhängig vom menschlichen Geist existieren –, weil Sätze so nicht existieren oder dort draußen sein können. Die Welt ist dort draußen, nicht aber Beschreibungen der Welt."[11]

5 Vgl. Heal (1990), 114; Shusterman (2000), 108f. Diese Linie der Kritik wird insbesondere aus der bis heute „pro-realistischen" Grundhaltung der analytischen Philosophie gespeist.

6 Vgl. Taylor (1990), 258f, 265ff.

7 Vgl. Kant, KrV, A xf.

8 Vgl. WF, 142; Rorty (1986), 110.

9 Vgl. Kögler (1992), 217f; Wolf (2001), 232.

10 PZ, 126.

11 KIS, 24f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty grenzt sich zugleich vom Realismus *und* vom Idealismus ab. Die Kritik der Realisten, sein pragmatistischer Abschied vom realistischen Wahrheitsbegriff sei nur eine Variante des Idealismus, beruht auf der Unterstellung, auch er schließe aus der Tatsache, dass die Welt nur über Interpretationen zugänglich ist, darauf, dass die Realität mit dem Produkt der Interpretation gleichzusetzen ist. Diesem idealistischen Fehlschluss folgt Rorty aber gerade nicht. Seine instrumentalistische und naturalistische Sicht der Sprache betont sogar das vorherige Dasein der Gegenstände (wenn auch nur als nützliche Hypothese) und führt daher nicht in den Idealismus.[12] Dessen Kritik am Realismus wird nur als Mittel zu dem Zweck verwendet, die ganze Debatte zwischen Idealismus und Realismus hinter sich zu lassen. Rorty will das Gute am Idealismus bewahren und sich zugleich dessen Metaphysik entledigen. Er grenzt daher, trotz offensichtlicher Ähnlichkeiten, seine Position klar vom Idealismus ab: „Can the ubiquity of language ever really taken seriously? Can we see ourselves as never encountering reality *except under a chosen description* […] This question has nothing to do with ‚idealism'".[13] Rortys Antirepräsentationalismus ist eine Variante des Neutralismus. Er bezieht sich dabei auch hier wieder auf den späten Wittgenstein, nach dem die Sprachphilosophie ontologisch neutral ist und daher nicht die Rolle des ontologischen Platzanweisers übernimmt.[14] Statt eine Form des Idealismus vertritt er – wie oben gezeigt – einen holistischen Sprachspiel-Nominalismus. Dessen kohärentistische Kernthese, dass nur ein anderer Satz für die Wahrheit eines Satzes relevant sein kann, enthält per se keine metaphysische Implikationen.[15]

(b) Was Rortys Beziehung zum Realismus angeht, scheint die Angelegenheit einfach. Seine Kritik am Realismus und dessen Inkonsistenz wurden oben dargestellt. Stellvertretend für viele Realisten sei hier aber erneut Charles Taylor angeführt. Dieser kritisiert Rortys Beschreibung seiner realistischen Widersacher. Damit werde nur eine Karikatur des (metaphysischen) Realismus getroffen, aber nicht die eigentliche Alternative eines pragmatischen Realismus, der eine gelassene Rede über die Realität erlaube, ohne in den Repräsentationalismus zurückzufallen. Rortys Vorschlag einer Verabschiedung des Realismus gewinne seine Verführungskraft

12 Vgl. HSE, 52f; ORT, 101. Vgl. dazu u.a. Kögler (1992), 218; Ramberg (2000), 133f; Hall (1994), 216f; Rumana (2000), 13.

13 COP, xxxix [Herv. i. O.]; vgl. COP, xvi; WF, 156ff; Saatkamp (Hg.) (1995), 195. Rorty selbst kritisiert auch seinen frühen Text *Die glücklich abhandengekommene Welt* (= Rorty (1976) – eine Art Flirt mit dem Idealismus; vgl. Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 191.

14 Vgl. dazu Berberich (1991), 82f. Rortys Neutralismus zeigt sich an Thesen wie dieser: „Wir halten beispielsweise die Frage für sinnlos, ob die Wirklichkeit in letzter Instanz geistig oder materiell ist."(PZ, 103). Zur Einordnung von Rorty als Vertreter des Neutralismus; vgl. Willaschek (2000), 29.

15 Vgl. PZ, 129f. In seiner letzten Aufsatzsammlung, *Philosophie als Kulturpolitik* betont Rorty einen prinzipiellen Unterschied zum Idealismus. Dieser argumentiere metaphysisch und erkenntnistheoretisch, während sein Pragmatismus letztlich kulturpolitisch argumentiere; vgl. PAK, 271. Rorty behauptet eben nicht, seine Theorie habe die Wahrheit über das Erkennen formuliert, sondern diese sei besser für die liberale Gesellschaft.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur daraus, dass er die Unterscheidung zwischen Theorien des metaphysischen Realismus und dem unausweichlichen Alltagsrealismus unterschlage. Mit der vollständigen Aufgabe des Realismus, die alles Reden über Realität diskreditiere, sei man aber nicht mehr in der Lage, Intuitionen unserer Sprachpraxis zu rekonstruieren und werde gezwungen, für den Alltag wichtige Unterscheidungen zu banalisieren.[16] Taylor geht es um die Rettung des Alltagsrealismus und er unterstellt – wie oben bereits erwähnt –, dass Rortys allzu schnelle Verabschiedung des Realismus, mitten in den Problemen der Erkenntnistheorie stecken bleibt. Dieser Kritik schließt sich zum Beispiel auch Hans-Herbert Kögler an, wenn er die fehlende Reflexion auf die impliziten ontologischen Prämissen von Rortys radikalen Nominalismus moniert. Eine fehlende Reflexion, die aus der Sicht der Realisten unausweichlich einen – uneingestandenen – (Alltags-)Realismus zu Tage bringt. Denn für die realistischen Kritiker gilt: Die Schlüsselfrage lautet nicht, ob man Realist oder Antirealist ist, sondern welche Art von Realismus man philosophisch vertritt.[17]

Zunächst ist festzuhalten, dass die oben diskutierte naturalistische Einbettung von Rortys Instrumentalismus nur auf den ersten Blick einen nicht eingestandenen szientistischen Realismus-Ersatz darstellt. Der vorausgesetzte Darwinismus selbst wird instrumentalistisch verstanden. In Rahmen eines instrumentalistisch verstanden darwinistischen Welt- und Menschenbildes findet aber auch der Realismus der Alltagspraxis bei Rorty seinen Platz. Der Streit geht also im Kern darum, ob dieser in einer Theorie der Erkenntnis rekonstruiert werden soll. Rortys Ziel lautet, den Realismus aus der Philosophie herausdrängen, zurück in die Alltagspraxis und in die Wissenschaften, hier insbesondere in die Biologie. Die einzige Lesart des Realismus, die dann noch übrig bliebe, sei der triviale, uninteressante Common-Sense-Realismus, und ein unschädlicher, weil undefinierbarer Begriff des Bezogenseins. Konsequent instrumentalistisch, behalten die Begriffe Gegenstand und Welt aber weiterhin „nur“ den Status einer nützlichen Art zu sprechen.[18] Darüber hinaus lehnt Rorty jede philosophische Vorstellung von „Welt“ als notwendige transzendentale Idee ab. Auch die hermeneutische Vorstellung eines – realistisch verstandenen – notwendigen gemeinsamen Objektes der Bezugnahme der Interpretation fällt weg. Philosophische Versuche, den Alltagsrealismus zu rekonstruieren, wurden und werden von Rorty abgelehnt und als Rückfall in die Erkenntnistheorie angesehen.[19]

Für die Richtigkeit der These eines unvermeidlichen *philosophischen* Realismus scheint aber eine Selbstkorrektur von Rorty in neuerer Zeit zu sprechen: In einer Antwort auf Bjørn Rambergs Kritik versucht er eine vorsichtige Wiederversöhnung von Pragmatismus und Realismus! Als Anhänger von Davidsons Interpretationstheorie der Triangulation sieht er sich zu einer teilweisen Rehabilitierung des

16 Vgl. Taylor in 03Guignon/Hiley172ff. Auch Bernard Williams plädiert in Abgrenzung von Rorty für eine unproblematische Form des empirischen Alltagsrealismus; vgl. Williams, B. (2003), 207.

17 Vgl. Kögler (1992), 289ff

18 Vgl. WF, 138, 195, 200; Rorty (1982b), 348, Fn. 26.

19 Zur Kritik an Taylors Versuch siehe WF, 137-142. Zur Kritik an Putnams gegenwärtige Position des *direct realism* siehe Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 90.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Realismus genötig: „What is true in pragmatism is that what you talk about depends not on what is real but on what it pays you to talk about. What is true in realism is that most of what you talk about you get right."[20] Sein Sprachpragmatismus sträubt sich damit nicht mehr gegen die Artikulation von Wort-Welt-Beziehungen, allerdings seien diese weder kausaler noch repräsentationaler Art. Ironischerweise kehrt die Entsprechung bei Rorty *pragmatisch* wieder. Unsere Handlungsgewohnheiten müssen, um ein Zurechtkommen mit der Wirklichkeit zu erlauben, irgendwie auf diese passen. Entsprechung scheint also ein Stehaufmännchen zu sein, das man nicht so leicht los wird.

Rortys Zugeständnisse passen in die generelle Tendenz zum pragmatischen Realismus innerhalb des Neopragmatismus. Er scheint selbst inzwischen auf dem Weg in Richtung dieser Position, gedrängt durch die Kritik anderer Pragmatisten, wenn er die These äußert, dass sein nun gefundener Kompromiss zwischen Realismus und Pragmatismus in etwa Putnams internen Realismus entspricht.[21] Die zentrale Einsicht des internen Realismus hatte Rorty bereits in *Der Spiegel der Natur* formuliert. Die Rede von der Wirklichkeit-an-sich muss durch die der Wirklichkeit-unter-einer-Beschreibung abgelöst werden.[22] Mit seiner Variante des internen Realismus versucht er allerdings, seiner generellen Linie des Antirepräsentationalismus treu zu bleiben. Um nicht wieder in die alten Probleme des Repräsentationalismus zu geraten, gilt für ihn weiterhin: Kein Bereich der Kultur und keine Epoche erfasst die Realität besser. Die Unterschiede bestehen in deren relative Effizienz, verschiedenen Zwecken zu dienen. Auch wenn die Welt als Pol im Prozess der Triangulation verstanden werden müsse, dürfe man nicht aus dem Begriff der Bezugnahme und der generellen Wahrheitsunterstellung im Rahmen der Interpretation auf gelungene Repräsentation im Einzelfall schließen. Für Rortys sprachspielpragmatischen Rechtfertigungsholismus gilt weiterhin, dass es in diesem Prozess keine Normen gibt, die uns durch die sogenannten Fakten gegeben würden.[23]

Die zentrale Unterscheidung, mit der Rorty nach der partiellen Korrektur seines Antirepräsentationalismus operiert, ist diejenige zwischen der Ebene der Einzeldinge und der allgemeinen Ebene. Die Vorstellung von Repräsentation *der* Wirklichkeit als Ganze auf letzterer Ebene wird weiterhin entschieden abgelehnt. Sie setze ein "parmenidisches Superding"[24] namens fixer Realität unabhängig von unseren

20 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 374.

21 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 376. Eine Position, die Putnam inzwischen zugunsten des oben erwähnten *direct realism* bereits wieder geräumt hat. Die Rückkehr zum natürlichen Realismus des Common Sense durch Putnam und andere moderate Neopragmatisten wird aber von Rorty abgelehnt; vgl. Rorty (2003c).

22 Vgl. SN, 409.

23 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 374ff.

24 Rorty (2003c). An dieser Stelle kann man sich fragen, ob Rorty nicht wieder zu rhetorischen Zwecken einen Popanz aufbaut, der dann um so leichter zur Verabschiedung freigegeben werden kann. – Es lässt sich allerdings auch ein ernsthaftes ethisches Motiv für seine fortdauernde Ablehnung der Idee der einen Wirklichkeit angeben: Sein Antiautoritarismus.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rechtfertigungspraktiken voraus. Rorty unterscheidet zwischen einer großgeschriebenen wirklichen „WIRKLICHKEIT“[25] als Erfindung der Philosophen und der Wirklichkeit als Gesamtheit der Dinge wie Sterne, Menschen und Biber. Während wir von Ersterer nie sicher sein können, dass wir damit in Berührung stehen, stehe Letztere für eine Ansammlung von Einzeldingen, bei denen die Idee der Repräsentation kein philosophisches Problem darstellt. Der Ausdruck „let’s get it right!“ ist darüber hinaus für Rorty nur angebracht als Ausdruck eines Konsens über das Ziel der Forschung auf einem bestimmten Gebiet – sei es im Rahmen des Common Sense oder innerhalb einer Expertenkultur. Ansonsten solle dieser Ausdruck durch so etwas wie „let’s try something different!“ ersetzt werden.[26] Die Suche nach Wahrheit als Erfassen der Realität soll weiterhin eingegliedert bleiben in die übergeordnete Suche nach Glück. Der sprachpragmatische Instrumentalismus soll das letzte Wort über konkurrierende Beschreibungen haben: „Utility for human happiness is all that distinguishes them.”[27]

(c) Während Rorty selbst seinen Antirepräsentationalismus nicht als sprachphilosophische Neuauflage des Skeptizismus versteht und sich schlicht nicht mehr um den Skeptiker kümmern will, wird er jedoch als solcher interpretiert. So etwa von Bernard Williams: „Der Umstand, dass die Pragmatisten ihrerseits nichts für den philosophischen Skeptizismus übrig haben, schließt nicht aus, dass sie einige der gleichen Fehler begehen.“[28] Eine Standardinterpretation sieht mit Williams in Rortys Kritik des Repräsentationalismus nur eine verallgemeinerte Version des skeptischen Arguments des Schleiers der Wahrnehmung. Der Schluss von der Annahme eines metaphysischen Spaltes zwischen Sprache und Realität, der nicht überbrückt werden kann, auf die These, es gebe nichts außerhalb der Sprache, das ein Grund für Wissen sein könnte, sei aber zu einfach. Aus dem Argument des Schleiers der Wahrnehmung ließe sich auch keine generellen Schlussfolgerungen über die Aus-

25 PAK, 186 [Herv. i. O.]; vgl. auch schon WF, 132. Hier verwendet Rorty, wie vor allem auch in der Debatte über den Wahrheitsbegriff und die richtige Konzeption von Philosophie, erneut die rhetorische Technik der Unterscheidung zwischen groß- und kleingeschriebener Schreibweise des jeweiligen Begriffes. Siehe hierzu auch unten Kap. VI.2.1, in dem Rortys Konzeption von „philosophie“ dargestellt wird.

26 Vgl. PAK, 186ff, 217ff; Rorty (2003c); Rorty (2003e). In einer Antwort auf eine Nachfrage zu diesem Thema betonte Rorty, dass der Begriff „interner Realismus“ letztlich kein nützlicher und wirklich verständlicher Begriff sei. Seine „partial reconciliation of pragmatism and realism“ betreffe daher nur die Redeweise „getting snow“ right“ und nicht „getting reality right“: “I do not think that talk about “reality” can ever be made useful, even though talk about the relations between our assertions about snow and snow can.”(Rorty (2006c), 768).

27 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 376. Um Inkonsistenzen zu vermeiden, sollte Rorty seinen „internen Realismus“ daher konsequent innerhalb seines Instrumentalismus denken. Die Idee der Welt bzw. der „Realität“ selbst würde damit instrumentalistisch „bloß“ als eine nicht notwendige, aber für die Praxis nützliche Vorstellung angesehen.

28 Williams, B. (2003), 199. Rorty selbst fördert eine Interpretation als Skeptiker, indem er etwa die pyrrhonischen Skeptiker als Proto-Pragmatisten bezeichnet; vgl. PZ, 180.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sichten der Erkenntnistheorie als Ganzes ableiten, schon gar nicht das Fazit einer Sackgasse der Erkenntnistheorie.[29]

Für Rorty ist der Skeptizismus die notwendige Kehrseite der Suche nach Gewissheit der Philosophie als Erkenntnistheorie. Die Bedrohung des Skeptizismus sei untrennbar mit der fundamentalistischen Erkenntnisauffassung verbunden und deren Suche nach einem archimedischen Punkt. Der Gedanke der Repräsentation und insbesondere der Realismus machten überhaupt erst den Skeptizismus verständlich.[30] Auch der Skeptizismus sei noch ein Repräsentationalismus, da er ebenfalls im Bild des Bewusstseins beziehungsweise der Sprache als Medium der Abbildung gefangen sei. Er gewinne seine Kraft genau aus den Metaphern der Repräsentation, die der Antirepräsentationalist verabschieden will. Gegen den Skeptizismus und dessen Argument vom Schleier der Wahrnehmung betont Rorty, dass man die Erkenntnis nicht zwingend nach dem Vorbild der Gesichtswahrnehmung begreifen müsse:

„Argumente, die die verzerrende Wirkung der Sprache ins Spiel bringen, erwidern sie mit der Feststellung, dass die Sprache kein Medium der Repräsentation ist, sondern ein Austausch von Zeichen und Geräuschen, der zur Erreichung spezifischer Zwecke vollzogen wird. Es kann der Sprache nicht misslingen, etwas genau zu repräsentieren, denn sie hat überhaupt nie etwas repräsentiert.“[31]

Seine Aufforderung lautet daher auch an den Skeptiker: „Wir sollten die Vorstellung fallen lassen, wonach die Erkenntnis darauf aus ist, die Realität zu *repräsentieren*.“[32] Die erkenntnistheoretische Philosophie hingegen arbeitet nach Rorty noch immer die Konsequenzen der kontingenten Spiegelmetapher aus. Sie überlebe heute nur, weil einige Philosophieprofessoren immer noch finden, dass es wichtig ist, den Skeptiker ernst zu nehmen. Dies sei eine nutzlose spirituelle Übung. Nur solange man die menschliche Erkenntnis als philosophischen, nicht-empirischen Untersuchungsgegenstand ansieht, solange werde auch der Skeptizismus aktuell bleiben. Erkenntnistheorie und Skeptizismus seien füreinander geschaffen und sollten dementsprechend gemeinsam verworfen werden.[33]

Durch den radikalen Pragmatismus ist nach Rorty also ebenfalls die Verabschiedung des Skeptizismus möglich. Auch dieser sei allein auf der Basis des Dualismus von Schema und Inhalt plausibel. Lasse man diesen Dualismus mit Davidson fallen, werde zugleich die Skepsis witzlos.[34] Sie könne durch die pragmatische, instrumentalistische Bezugnahme auf die Praktiken von realen menschlichen Wesen, die in kausaler Interaktion mit dem Rest der Natur stehen, abgewehrt werden. Denn diese Bezug-

29 Vgl. dazu etwa Malachowski (1990a), 144ff.

30 Vgl. ORT, 155. Zu dieser verbreiteten These über den Zusammenhang von Realismus und Skeptizismus, wie sie unter anderem von Thomas Nagel und Michael Williams vertreten wird, siehe Willaschek (2000), 13.

31 HSE, 40f; vgl. KIS, 33. Vgl. dazu Bernstein (1986), 40f.

32 HSE, 24.

33 Vgl. Rorty (2000a), 151, SN, 51; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 226.

34 Vgl. Rorty (1990d), 60.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nahme erlaube keinen generellen Skeptizismus, sondern nur einen detaillierten Skeptizismus über diese oder jene Meinung innerhalb unseres Netzes der Interpretation. Nominalistischer Holismus und antiskeptischer Fallibilismus gehen für Rorty Hand in Hand.[35] Der theoretische Hauptvorteil der antirepräsentationalistischen Verschiebung weg von der (platonischen) Gegenüberstellung von Erscheinung und Wirklichkeit hin zur Gegenüberstellung von Vergangenheit und Zukunft sei gerade, dass sie helfe, über die unbeantwortbare Frage des Skeptikers hinwegzuhelfen.[36]

Rortys pragmatischer Versuch des „Abschüttelns" des Skeptikers geht dabei von folgender Diagnose aus: „In Wirklichkeit kann der Skeptiker durch nichts widerlegt werden – es ist unmöglich, zu leisten, was die Erkenntnistheorie zu leisten hoffte."[37] Sein Pragmatismus geht daher den Weg einer therapeutische Antwortstrategie auf den Skeptizismus, die die Einsicht vermitteln will, dass es kein skeptisches Problem zu lösen gibt. Wenn Rorty also schreibt: „Pragmatism is, in fact, the only way to answer the skeptic."[38], dann handelt es sich eigentlich nicht um eine Antwort auf den Skeptiker. Der Pragmatist will eine Position jenseits von Metaphysik und Skepsis vorschlagen und daher die Frage des Skeptikers nicht beantworten, sondern zurückweisen beziehungsweise mit einem Achselzucken abtun. Für ihn sind Metaphysik *und* Skepsis nur die zwei Seiten derselben Münze, die er ohnehin aus dem Verkehr ziehen will. Es geht ihm um die Elimination, nicht um eine Lösung von repräsentationalistischen „Pseudoproblemen" wie dem des Skeptizismus.[39]

III.1.2 Das Problem der Verabschiedung des erkenntnistheoretischen Paradigmas und Rortys Verabschiedungsversuch in zwei Schritten mit je eigenen Methoden

Rorty sieht sich also damit konfrontiert, sowohl als Idealist als auch als heimlicher Realist, als auch als Skeptiker interpretiert zu werden. Ihm geht es dabei ähnlich wie seinem pragmatistischen Vorbild John Dewey. Dies ist schon ein Indiz dafür,

35 Vgl. WF, 157; ORT, 97, 157. Auch bei seiner Ablehnung des erkenntnistheoretischen Skeptizismus stellt sich Rorty in die Tradition des klassischen Pragmatismus, der das pragmatische doubt/belief-Schema an die Stelle des universellen Zweifels setzt; vgl. Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), xv.

36 Vgl. HSE, 68; PZ, 9.

37 SN, 322.

38 EHO, 32; vgl. SN, 131.

39 ORT, 3; vgl. Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 143 u. insbes. Rorty (1990d), 65ff. Rorty selbst arbeitet dort diesen Punkt in Auseinandersetzung mit seinem Vorbild Donald Davidson aus. Für ihn macht Davidsons Theorie den entscheidenden Schritt zur Überwindung des Gegensatzes von Realismus und Idealismus und auch hin zu einer Position jenseits des Skeptizismus. Während aber Davidson glaubt, er liefere mit der Verabschiedung des Schema-Inhalt-Dualismus ein Argument gegen den Skeptizismus, meint Rorty, in Wirklichkeit sage Davidson dem Skeptiker, er solle sich davonscheren. Zu dieser Frage siehe auch Davidson (2004), 267f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass er ebenfalls eine Position zumindest quer zur gängigen erkenntnistheoretischen Debatte vertritt. Dabei versucht Rorty, jenseits des Diskurses der Erkenntnistheorie zu gelangen, indem er seinen Pragmatismus dezidiert als Antirepräsentationalismus bezeichnet. Da jede Partei versuche, die Terminologie so zu handhaben, dass es ihrem Standpunkt nützlich ist, will er das Vokabular seiner Gegner zurückweisen: „Wir müssen darauf pochen, dass man nicht auf jedes Argument in der Terminologie eingehen kann, in der es präsentiert wird.“[40] In diesem Sinne ist für ihn die Unterscheidung zwischen Repräsentationalismus und Antirepräsentationalismus auch zu trennen von Michael Dummetts Unterscheidung zwischen Realismus und Antirealismus als Binnenunterscheidung des Repräsentationalismus.[41] Er sieht die neue große Scheidewand der zeitgenössischen Philosophie zwischen Repräsentationalisten und Antirepräsentationalisten. Es handele sich dabei um einen metaphilosophischen Streit zwischen Pragmatisten, die die alten metaphysischen Fragen auflösen wollen, und Antipragmatisten, die an den bis heute unbeantworteten Fragen an den Realisten und den Antirealisten festhalten wollen.[42] Rortys will mit seinem pragmatischen Vokabular nicht länger *innerhalb* der Debatten der bisherigen Philosophie Stellung beziehen.[43] Er will die aus seiner Sicht überholte Frage „Realismus oder Antirealismus?“ und generell philosophische Fragen über unsere Beziehung zum Rest des Universums fallen lassen. Kurz, er will die gesamte Erkenntnistheorie auf den Abfall der Geistesgeschichte werfen, indem er sich von den repräsentationalistischen Voraussetzungen dieser Fragestellung verabschiedet. Eine pragmatistisch-holistische Theorie der Erkenntnis ist nicht das eigentliche Ziel der Philosophie Rortys.[44] Diese würde nur den unfruchtbaren, über Jahrtausende währenden Streit der „Erkenntnisindustrie“[45] fortsetzen. Seiner pragmatischen Alternative geht es nicht darum, „eine Theorie der menschlichen Erkenntnis durch eine andere zu ersetzen, sondern [...] sie versucht, vom Gedanken ‚einer Theorie der menschlichen Erkenntnis‘ *überhaupt* wegzukommen.“[46] Durch eine Radikalisierung von John Deweys Instrumentalismus sollen die repräsentationalistische Erkenntnistheorie und damit zugleich der Essenzialismus verabschiedet werden.

Dagegen halten Rortys antipragmatistischen Kritiker am Projekt Erkenntnistheorie fest. Sie sind der Ansicht, dass die Diagnose einer Sackgasse der Erkenntnistheorie sich aus Rortys enger Sicht der Erkenntnistheorie ergibt. Außerdem mache er es sich zu einfach, wenn er meint, mit der Aufgabe des Gedankens der Repräsentation sich aus den Fesseln der Tradition lösen zu können. Eine schnelle Verabschiedung des Repräsentationalismus bedeute nicht, dass man notwendigerweise

40 SO, 102; vgl. Rorty (1997e), 5f.

41 Vgl. ORT, 2. Vgl. dazu Sandbothe (2001), 86f. Zu Dummets Ausarbeitung der Unterscheidung Realismus/Antirealismus siehe Dummett (2000).

42 Vgl. PAK, 233f; Rorty (1990d), 94.

43 Vgl. Sandbothe (2001), 84.

44 Vgl. u.a. WF, 127; 407. Vgl. dazu Berberich (1991), 193.

45 WF, 415. Zur (positiv beurteilten) amerikanischen “Evasion of Epistemology“ siehe West (1989), 5, 239.

46 SN, 201 [Herv. i. O.]; vgl. auch SN, 387.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus dem traditionellen Bild der Erkenntnis herausgestiegen ist, das man kritisiert. Es werde damit nur verdrängt und man stecke auf diese Weise sogar noch tiefer drin als zuvor. Denn wie alles Verdrängte werde es wiederkehren, zumindest in Verschiebungen. Wie kann Rorty aber dieser Falle entgehen? Wie kann er eine Position jenseits der „Erkenntnisindustrie" erlangen? Wie kann er es anstellen, dass wir die überkommenen erkenntnistheoretischen Fragen nicht schärfer, wissenschaftlicher formulieren wollen, sondern das Interesse an diesen verlieren? Ist die gänzliche Überwindung dieser Fragen durch ein alternatives Metavokabular möglich? Dabei ist das Folgeproblem der Dekonstruktion alter Oppositionsbegriffe, dass das Neue nicht bloß mit Mitteln der argumentierenden Kritik eingeführt werden kann und ein unkontrollierbarer Irrationalismus droht. Wie ist also eine neue Sprachform möglich, welche die alten Kontroversen hinter sich lässt? Mit diesen Fragen sind wir mitten im Problem der Überwindung, das von Rorty selbst problematisiert wird:[47] „Suppose that one wants to escape from a philosophical vocabulary, to set it aside and view the problems posed in it as pseudoproblems, how do you go about it? How can you maintain enough contact with the vocabulary in order to criticize it while getting far enough from it not to have to answer questions phrased in its terms?"[48] Rorty spricht von einem „dialectical impasse"[49]. Entweder man leugne die Existenz eines neutralen Metavokabulars, mit dem die Wahl zwischen zwei Vokabularen entschieden werden könnte, und wird dann der Rhetorik bezichtigt, oder man anerkenne das alte Vokabular des Repräsentationalismus durch den Versuch der argumentativen Überwindung. Dann sei allerdings ein Loslösen von den alten Problemen nicht möglich, denn man verbleibe in dem alten Vokabular: „Das Problematische an Argumenten gegen die Verwendung eines vertrauten und altehrwürdigen Vokabulars liegt darin, dass sie in eben dem Vokabular formuliert sein sollen, gegen das sie sich wenden."[50] Man kann die Erkenntnistheorie nicht mit erkenntnistheoretischen Argumenten überwinden. Auch die „Anti-Position" nimmt ihren Gegner noch Ernst, bleibt dessen Vokabular in ihrer Kritik verbunden und an es verhaftet.

Rortys Antwort auf das Dilemma der Überwindung besteht darin, keine Überwindung sondern eine Verabschiedung des Repräsentationalismus anzustreben (a). Er versucht, seinen „Durchbruch in eine neue philosophische Welt"[51] durch eine

47 Vgl. Nagl (1986), 21ff. Zur Kritik an Rortys Verabschiedung der Erkenntnistheorie siehe insbes. Taylor (2003), 168; Malachowski (1990a), 143; 147ff.

48 Rorty (1986), 106. Rorty diskutiert dieses Problem dort im Rahmen einer Interpretation von Heidegger und Nietzsche. Zum Dilemma der Überwindung bei Heidegger und Derrida siehe KOZ, 120ff, 133.

49 Rorty (1986), 112.

50 KIS, 30. Schon in *Der Spiegel der Natur* sieht sich Rorty „in der schwierigen Lage, als Philosoph kraft seines Amtes Argumente liefern zu müssen, während er am liebsten bloß eine neue Terminologie vorschlagen würde, ohne von ihr zu beanspruchen, sie sei das eben entdeckte System der akkuraten Darstellung des Wesens der Dinge (beispielsweise des Wesens der Philosophie selbst)."(SN, 401).

51 PAK, 231.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verabschiedung in zwei Schritten – Kritik *und* kreative Neubeschreibung – zu erreichen (b).[52]

(a) Zunächst zu dem wichtigen Punkt *Verabschiedung statt Überwindung*: Rorty nimmt den Ratschlag Heideggers ernst, es gelte vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen.[53] Die Probleme der Metaphysik und der Erkenntnistheorie sollten nicht mehr gelöst und überwunden werden, sondern deren zugrunde liegenden Unterscheidungen müssten zurückgewiesen und ab einem bestimmten Punkt einfach ignoriert werden. Er spricht in diesem Zusammenhang von der Wahl zwischen einer andauernden Sorge über die Realismus-Antirealismus-Frage oder einem „benign neglect"[54], einer gutwilligen Missachtung traditioneller Fragen durch das Erproben neuen Sinns. Rorty verortet sich hierbei erneut in der Tradition Thomas Kuhns. Zu Fortschritt in den Wissenschaften komme es nur dadurch, dass man sich weigert, alte Themen weiter zu diskutieren. Durch ein neues philosophisches Paradigma würden die Probleme des alten Paradigmas nicht auf neue, bessere Weise formuliert und gelöst, sondern vielmehr beiseitegeschoben.[55] So wolle auch der Pragmatist nicht die Lehrbuchprobleme des Repräsentationalismus rekonstruieren oder auch nur andauernd dekonstruieren. Er gebe sich damit zufrieden, sie als kontingente sprachliche Bilder auf die leichte Schulter zu nehmen. Denn aus seiner Sicht sollen sie nicht dekonstruiert, sondern eingekapselt und isoliert werden, um deren Verabschieden zu ermöglichen. Ziel ist ein ironisch-pragmatischer Abschied, ermöglicht durch das bewusste Ausweichen einer erschöpften Tradition. Dieses Ausweichen geschieht nach Rorty aufgrund der desillusionierten, aber reifen Einsicht, dass es zu dieser Tradition nichts Lohnendes mehr zu sagen gibt, und man daher das Thema wechseln sollte: „Pragmatists see the Platonic Tradition as having outlived ist usefulness. This does not mean that they have a new non-Platonic set of answers to Platonic questions to offer, but rather that they do not think we should ask those questions any more. They simply want to change the subject."[56]

Mit ihrem Wechsel hin zu einem ganz anderen Konzept philosophischen Denkens wollen Pragmatisten nach Rorty nicht besseren Kandidaten für dieselben alten Dinge finden, sondern ein neues Vokabular begründen. Alte Ideen, wie zum Beispiel die Hingabe an die Wahrheit, werden entweder aufgeben oder drastisch uminterpretiert. Durch seine Verabschiedung des erkenntnistheoretischen Paradigmas sei der Pragmatist nicht länger gezwungen, unbeantwortbare Fragen beantworten zu

52 Wolfgang Welsch stellt demgegenüber stellvertretend für viele Interpreten die Alternative auf: argumentative oder rhetorische Verabschiedung; vgl. Welsch (1995), 226. Nach der hier vorgeschlagenen Interpretation ist Rortys Verabschiedung zweistufig und beinhaltet beide Pole dieser Alternative.

53 Vgl. KOZ, 123f. Dort kritisiert Rorty Heidegger dafür, dass dieser nicht imstande war, seinem eigenem Ratschlag zu folgen.

54 Rorty (1986), 113.

55 Vgl. SN, 290; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 195; Rorty (1986), 112ff. Vgl. dazu Nagl (1986), 22.

56 COP, xiv; vgl. KOZ, 143ff. Vgl. dazu auch Allen, B. (2000a), 206f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

müssen. Die Kur des Pragmatisten gegen schlechte alte Kontroversen bestehe in deren Vergessen, das durch die Attraktivität eines neuen, inkommensurablen Metavokabulars ermöglicht werde:

„This recommendation of benign neglect seems to me the best answer one can give to the metaphilosophical question [...] of how to critize a philosophical vocabulary without also using it. Such a recommendation amounts to saying that when you want to avoid discussing a controverted issue you should […] conscientiously refrain from answering questions formulated in the vocabulary in which the issue was stated […] You should aim to create causes for forgetting old controversies which are not reasons for forgetting them. The idea is to get a vocabulary which is (at the moment) incommensurable with the old in order to draw attention away from the issues stated in the old, and thereby help people to forget them."[57]

Dass es sich bei der von Rorty angestrebten Verabschiedung nicht um ein argumentatives Widerlegen handelt, macht er schon zu Beginn des *Spiegels der Natur* deutlich: „Ich sage ‚verabschieden' und nicht ‚widerlegen'."[58] Der Gedanke der Widerlegung basiert auf der von ihm abgelehnten Auffassung, es gebe neutrale, objektive Kriterien für die Wahl zwischen Vokabularen. Da es eine solche neutrale Perspektive für Rorty nicht gibt, können zugrunde liegende Bilder und das Vokabular eines Paradigmas nicht widerlegt werden. Zwar kann man vom Standpunkt eines neuen Paradigmas eine Gesamtschau all der problematischen Teile eines alten Paradigmas vornehmen und auf diesem Wege zu seiner Verabschiedung durch Revolution beitragen. Man kritisiert dabei das alte Vokabular im Einzelnen und kann eventuell seine Inkonsistenz erweisen. Als Ganzes kann es jedoch nur – streng kuhnianisch gedacht – durch das Bereitstellen eines neuen Bildes oder Paradigmas auf dem Weg einer philosophischen Revolution verabschiedet werden. Deshalb ist es noch wichtiger, in einem zweiten Schritt das neue Vokabular zu skizzieren und zu entfalten. Dabei gilt es die eigene Neubeschreibung möglichst attraktiv zu machen, um die ältere Redeweise hinter sich lassen zu können.[59] Es handelt sich dabei um eine Neubeschreibung auf der Basis von Nützlichkeit in dem Bewusstsein, dass man nie prinzipiell dem Bann von (kontingenten) Metaphern entfliehen kann: „Bilder, die uns gefangen halten, wird es immer geben, denn nie werden wir der Sprache oder den Metaphern entrinnen [...] Alte Bilder können jedoch Nachteile aufweisen, dies sich dadurch vermeiden lassen, dass man neue Bilder skizziert."[60]

(b) Rorty bezeichnet seinen Neopragmatismus als einen „Pragmatismus ohne Methode"[61]. Er besteht darauf, dass Antirepräsentationalisten wie er keine andere, bessere Methode zur Lösung der Probleme der Philosophie benutzen als Repräsentationalisten. Denn für ihn ist die Idee einer Methode untrennbar mit der Idee eines privilegiertes Vokabular, das den „Weg" vom Subjekt zum Objekt beziehungsweise zum Wesen

57 Rorty (1986), 113f; COP, 36; vgl. KIS, 31

58 SN, 16.

59 Vgl. Kneer (1996a), 71; Berberich (1991), 8.

60 WF, 117.

61 So der Titel eines Aufsatzes in ORT, 63-77. Vgl. dazu auch Wolf (2001), 232.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Dinge darstellt, verbunden. Ohne diese Vorstellung mache der Begriff Methode aber keinen Sinn. Sein historistischer Grundgedanke ist es, dass es keine neutrale Methode und damit kein allgemein anerkanntes Entscheidungsverfahren zur Schlichtung von Auseinandersetzungen zwischen konkurrierenden Vokabularen gibt. Der revolutionäre Wechsel zwischen Vokabularen könne nicht *ex ante* anhand einer Methode rational entschieden und erklärt werden. Der Methodenbegriff solle daher – wenn überhaupt – nur für die Bezeichnung von Entscheidungsverfahren reserviert werden, für die es *innerhalb* eines Sprachspieles einen Konsens gibt. Man kann sagen, dass Rorty auf das erkenntnistheoretische Methodenideal mit einer Art „Methodophobie" reagiert. Für ihn ist die traditionelle Verehrung einer speziellen philosophischen Methode nur die Verehrung eines falschen Idols.[62]

Gegen Rorty kann man jedoch seinen eigenen Weg der Verabschiedung des repräsentationalistischen Paradigmas als Methode rekonstruieren. Sie besteht aus zwei Schritten oder Stufen mit je eigenen Techniken und hat das Ziel, das alte Vokabular zu isolieren, einzukapseln und dann mit einer Neubeschreibung der zur Debatte stehenden Fragen zu umgehen.[63] Der erste Schritt ist die kritische Phase, eine Art „Aufweichungsphase". Hier geht es darum, das zu verabschiedende Vokabular des Repräsentationalismus alt und überholt aussehen zu lassen, indem man die gängigen Argumentationen kritisiert und vor allem deren Sackgassen darstellt. Die Techniken dieses vorbereitenden Schrittes sind eine *destruktive* immanente Gegenargumentation innerhalb des alten Vokabulars und eine therapeutische Ideengeschichte, die das bislang vorherrschende Vokabular in eine geschichtliche Perspektive rückt. Durch das Aufweisen der geschichtlichen Ursprünge vermeintlicher ewiger Standardprobleme der Philosophie sollen diese als kontingent erwiesen werden.[64] Der „benign neglect" des alten Vokabulars wird jedoch erst durch einen zweiten Schritt ermöglicht. Dieser Schritt stellt die *konstruktive* Phase der Verabschiedung dar. Es wird eine alternative Neubeschreibung angeboten, die sich um die alten Probleme und Positionen nicht mehr kümmert und statt dessen neue Fragerichtungen entwirft. Der Wechsel zum neuen, pragmatistischen Vokabular soll dabei durch verschiedene rhetorische Techniken, bis hin zur utopischen Erzählung motiviert werden. Das Ziel lautet frei nach William James, den Pragmatismus als lebendige Option[65] wieder ins Spiel zu bringen. Und es soll dadurch erreicht werden, dass durch den ersten Schritt der Kritik gerade genügend Zweifel erzeugt worden sind, um das Interesse an einer pragmatistischen Neubeschreibung von Wissen und Erkenntnis zu wecken, die ohne die alten Unterscheidungen operiert.[66]

62 Vgl. COP, 19, 152; PAK, 249ff. Vgl. dazu Ramberg (2000), 154; Malachowski (2002), 65. In Rortys romantisch-pragmatistischem Utopia würde dementsprechend Originalität mehr als methodische Strenge geachtet; vgl. ORT, 44.

63 Es lassen sich Textstellen finden, in denen Rorty selbst von Methode spricht; vgl. etwa KIS, 30, 135. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 22; Hall (1994), 220f.

64 Vgl. Berstein (1985), 56.

65 Vgl. James (1975), 129f.

66 Vgl. Malachowski (2002), 15; 83.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei seiner „Methode“ des Verabschiedens sendet Rorty keine klaren Signale dafür, wann er als philosophisch Argumentierender und wann er als neu beschreibender Erzähler auftritt. Mit einer ironischen Haltung bewegt er sich im Spannungsfeld zwischen Argumentation nach strengen intellektuellen Standards und innovativer Neubeschreibung, die (noch) außerhalb dieser Standards angesiedelt ist. Lustvoll springt er zwischen den beiden Wegen hin und her. Dabei nutzt er die jeweils passende, nützlichste „ad hoc Technik“ für seine Ziele. Dieser vielgestaltige „Approach“, der auf dem situations- und adressatenbezogenen Zusammenwirken unterschiedlichster Techniken beruht, ist Quelle von vielen Fehlinterpretationen.[67] Je nachdem welcher Schritt seiner Verabschiedung im Mittelpunkt der Interpretation steht, führt dies zu den in der Einleitung bereits erwähnten zwei Haupttypen der Rezeption. Die sogenannten Deflationisten konzentrieren sich nur auf den argumentativen Teil von Rortys Antirepräsentationalismus und versuchen Rorty damit wieder auf den Boden der traditionellen Philosophie zurückzuholen und dann dort zu widerlegen. Dabei unterschätzen sie allerdings seinen revolutionären Anspruch, die Erkenntnistheorie als Ganzes verabschieden zu wollen. Dementsprechend ignorieren sie die Skepsis gegenüber Argumenten bei Rorty und die Bedeutung der Rhetorik und Erzählung beim Wechsel von Vokabularen. Demgegenüber nehmen die Dämonisierer nur den zweiten Schritt der Verabschiedung und dessen Techniken in den Blick und bezichtigen Rorty deshalb des Irrationalismus. Sie verkennen dabei die dahinter stehende *philosophische* Gesamtkonzeption eines instrumentalistischen, holistischen Sprachpragmatismus und dessen metatheoretische Implikationen; und zu diesen gehört insbesondere das Pendeln zwischen Argumentieren und Neubeschreiben, der ständige Wechsel von Philosophie und Erzählung im Rahmen einer Überredung durch argumentative Kritik innerhalb des alten Sprachspiels und erzählerischer Neubeschreibung. Um nicht in diese beiden unfruchtbaren Extreme der Interpretation zu geraten, soll in den folgenden beiden Unterkapiteln die wichtigsten Techniken der beiden Schritte von Rortys „Methode“ der Verabschiedung in ihrer Bandbreite skizziert werden.

III.2 Der erste Schritt: Argumentation und therapeutische Ideengeschichte

Bei dem ersten Schritt, der therapeutischen „Aufweichungsphase“, handelt es sich, wie eben skizziert, um die Methoden der immanenten Gegenargumentation und der Ideengeschichte. Beide Techniken – und deren Grenzen aus der Sicht von Rorty – werden in den folgenden beiden Unterkapiteln behandelt.

67 Vgl. Wellmer (2000b), 49, 53; Hall (1994), 197; Malachowski (2002), 41f, 64.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.2.1 Therapeutische Kritik durch Argumentation innerhalb des alten Vokabulars

Argumentation innerhalb des alten Vokabulars ist die traditionellste Technik von Rortys Verabschiedungsversuch. Sein radikaler Sprachpragmatismus ist nicht radikal in dem Sinne, dass überhaupt keine Argumentation mehr möglich sein soll. Für die kritische Phase der Verabschiedung gilt, dass Rorty unter Beachtung der herrschenden Standards argumentiert. Das Kriterium strikter Konsistenz spielt bei diesem Argumentieren *innerhalb* des alten Vokabulars die zentrale Rolle. Mit Wolfgang Welsch könnte man aber auch sagen, dass es sich hier um transversale Argumentation handelt. Rorty schiebt Argumentationspflichten über Vokabulargrenzen jedenfalls keineswegs zynisch beiseite, betont dagegen mit analytischer Schärfe die logischen Bedingungen der Argumentation seiner Kontrahenten.[68]

Die oben rekonstruierte, argumentative Kritik am Repräsentationalismus und dessen Sackgassen ist eine Konsistenzprüfung, die allen traditionellen philosophischen Standards gerecht wird. Sie stellt eine *interne* Widerlegung der bisherigen Versuche der repräsentationalistischen Erkenntnistheorie und insbesondere ihrer realistischen Variante dar und ist als solche auf argumentativ strenge Weise durchschlagend gültig. Es handelt sich um eine definitive Widerlegung, da das Fundament der Architektur des Repräsentationalismus als inkonsistent erwiesen wird: die Rede von einer objektiven Realität vor jedem Deutungssystem und außerhalb jeder deutungssystemgebundenen Bezugnahme auf diese Realität. Rorty vermeidet zugleich bei seiner Widerlegung des Repräsentationalismus auch selbstbezügliche Inkonsistenz, indem er nicht die objektive Wahrheit seiner pragmatistischen Position behauptet, und sich der Vorläufigkeit der argumentativen Überlegenheit des Antirepräsentationalismus bewusst ist.[69] Dieses Ergebnis der streng *philosophischen* Argumentation des ersten Schrittes muss sogar gegen Rortys gelegentliches Herunterspielen des Wertes und der Durchschlagskraft seiner Kritik verteidigt werden. Aus Angst vor dem Vorwurf der selbstbezüglichen Inkonsistenz schießt er manchmal über das Ziel hinaus und leugnet die Möglichkeit der Argumentation zur Kritik anderer Vokabulare durch den Nachweis von deren Inkonsistenz.[70] Dabei ist jedoch der paradoxe Status seiner Argumente unverkennbar. Es handelt sich um Argumente mit transzendentalem Touch, um mit transzendentaler Argumentation endlich Schluss zu machen. Denn das Ziel der Kritik bleibt der Nachweis des Scheiterns des erkenntnistheoretischen Philosophiebegriffs, um den Weg freizumachen für seine pragmatistische Neubeschreibung.[71]

---

68 Vgl. Welsch (2000), 174.

69 Vgl. Welsch (1995), 230ff.

70 Vgl. KIS, 30. Zur Kritik, dass Rorty *de facto* über seine restriktiven Thesen zur Reichweite von Argumentation hinausgeht; vgl. Welsch (2000), 185ff; Welsch (1995), 211-244. Nach eigenem Verständnis betreibt Rorty Binnenargumentation, währen Wolfgang Welsch gemäß seiner Konzeption von transversaler Vernunft an der Möglichkeit von Grundlagenargumentation festhält; vgl. Welsch (2000), 191; Welsch (1995), 233f.

71 Vgl. Kögler (1992), 215.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rortys Selbsteinschätzung ist insofern zu folgen, dass auf argumentativem Weg eine *externe* Widerlegung des repräsentationalistischen Bildes der Erkenntnis nicht möglich ist. Es gibt nicht das schlagende Argument gegen das Festhalten am Projekt der Erkenntnistheorie und für den revolutionären Wechsel zu dem von ihm neu angebotenen Vokabular. Das Ziel kann daher nur lauten, das Vokabular der Erkenntnistheorie „alt" aussehen zu lassen und bestenfalls ein Umdrehen der Beweislast zu erreichen; das heißt: Nicht der Pragmatist trägt mehr die Pflicht der Argumentation für den Wechsel des Vokabulars, sondern der Erkenntnistheoretiker würde in die Lage gedrängt, zu rechtfertigen, warum man an dem Bild des „Spiegels der Natur" festhalten sollte. Deshalb ist die Argumentation auch nur *eine* der Techniken der Verabschiedung, die von Rorty als erster Schritt nur so lange verwendet wird, bis sie genügend Wirkung erzeugt hat: „We play elements of an old vocabulary off against each other in order to make us impatient for new vocabulary."[72] Zudem droht dabei die oben besprochene Gefahr, durch zu intensive Argumentation auf dem Grund des Gegners gefangen zu bleiben. Genau dies will Rorty mit seiner neopragmatischen Dekonstruktion aber nicht. Das eigentliche Ziel der Argumentation besteht nicht darin, Argumente gegen die Antworten des alten Vokabulars anzuführen, sondern dessen Fragen zu demontieren. Mit seinem dekonstruktiven Zugang zu überkommenen Fragen und Oppositionsbegriffen will er dazu beitragen, „die Kruste der philosophischen Konventionen zu durchdringen, die Dewey vergeblich zu sprengen hoffte"[73]. Sein Dekonstruktivismus, der das in seinen Augen falsche, weil rationalistische Selbstverständnis der (kantianischen) Philosophie destruieren will, ist dabei nicht nur nicht-normal, sondern wesentlich reaktiv und parasitär.[74]

Das Interesse von Rortys Argumentieren ist nicht die klare Formulierung oder gar Lösung der überkommenen Probleme des alten erkenntnistheoretischen Vokabulars, sondern deren Auflösung und damit die Befreiung von ihnen: „Wenn man mir von einem philosophischen Problem berichtet, besteht meine erste Reaktion darin, mich um seine Auflösung statt um seine Lösung zu bemühen."[75] Sein Antirepräsentationalismus versteht sich insgesamt als *therapeutische* Kritik der (Sprach-) Philosophie mit dem Ziel der „Heilung der Philosophen von der Wahnvorstellung, dass es erkenntnistheoretische Probleme gibt".[76] Auch mit dieser therapeutischen Grundhaltung stellt sich Rorty in die Tradition des späten Wittgenstein.[77] Statt um die Reformulierung traditioneller Probleme gehe es um eine therapeutische Einstellung diesen gegenüber. Dabei müsse insbesondere obsessiven Bildern, von denen die traditionelle Philosophie beherrscht wird, nachgespürt und herausgearbeitet

72 EHO, 125.

73 SN, 23; vgl. KOZ, 25. Vgl. dazu Malachowski (2002), 16, 43; Ramberg (2000), 145f.

74 Vgl. COP, 108; SN, 408. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 10. Die andauernde Dominanz der Metaphysiker ist nach Rorty die vielleicht einzige Rechtfertigung parasitärer Denker wie er selbst; vgl. KOZ, 106f.

75 PZ, 72; vgl. KIS, 47; SN, 244f; KOZ, 143; Rorty (1990d), 96.

76 SN, 254; vgl. SN, 17; KOZ, 143; WF, 398, 480. Vgl. dazu Habermas (1983), 18ff.

77 WF, 478; vgl PZ, 176. Eine der vielen Selbstbezeichnungen lautet „therapeutic Wittgensteinian"(Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 79).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden, um diese dann zu dekonstruieren. Denn die zentrale These lautet im Anschluss an Wittgenstein: „Nicht Sätze, sondern Bilder, nicht Aussagen, sondern Metaphern dominieren den größten Teil unserer philosophischen Überzeugungen."[78] Wie oben gezeigt, will seine pragmatistische Therapie die „Verhexung" durch das Bild vom Bewusstsein als Spiegel der Natur zum Thema machen. Diese Metapher der Erkenntnis und mit ihr der dahinter stehende Gedanke der Repräsentation sollen als optionale Metapher, nicht als notwendige Einsicht in die Natur der Erkenntnis entlarvt werden. So soll die Heilung von der Vorstellung erreicht werden, dass es erkenntnistheoretische Fragen gibt. Diese Therapie will an die Stelle der alten Idole keine neuen setzen.[79] Deshalb gibt es auch keinen Widerspruch zwischen Wittgenstein'scher Therapie und Kuhn'scher Revolution. Denn im Gegensatz zum alten Spiegel-Paradigma der Philosophie ist sich Rortys Instrumentalismus des kontingenten Status seiner Werkzeugmetapher bewusst. Die Devise seiner therapeutischen Verabschiedung lautet also nicht: Therapie oder Revolution?, sondern: Therapie *und* Revolution![80]

III.2.2 Therapeutische Ideengeschichte

Die wichtigste Technik der Therapie vom Repräsentationalismus ist für Rorty eine *therapeutische Ideengeschichte*. Rorty legt als „Liebhaber der Geistesgeschichte"[81] sehr viel Wert auf Kenntnis der Geschichte der Philosophie und ihrer traditionellen Probleme. Philosophische Ideengeschichte dürfe jedoch nicht als Selbstzweck betrieben werden, sondern solle einen historischen Sinn dafür erzeugen, wie philosophische Sprachspiele entstehen, sich etablieren, und wieder verschwinden. Das tiefe Graben in der Geschichte unserer Sprachspiele erweise diese als Resultat einer Reihe von geschichtlichen Zufällen, Optionen und Konfusionen. Philosophiegeschichte ermögliche so die Heilung von dem Glauben, es gäbe ewige philosophische Probleme, und damit auch die Distanzierung von der eigenen Tradition.[82] Rortys

78 SN, 22; vgl. Rorty (1990d), 89.

79 Vgl. Berberich (1991), 3ff, 50.

80 Demgegenüber kritisiert Stefanie Berberich, dass Rorty zwischen einer Revolutions- und einer Therapie-Auffassung hin und her schwanke; vgl. Berberich (1991), 172f. Auf der Basis einer nur auf *Der Spiegel der Natur* beruhenden Interpretation, stellt sie zwar fest, dass die Intention der Rorty'schen Philosophie eine sowohl an Wittgenstein als auch an Kuhn orientierte „Revolution" mit sich anschließender „therapeutischer Auflösung" der Philosophie sei. Sie kritisiert aber Rortys Weigerung, die Philosophie in eine neue Normalphase eintreten zu lassen; vgl. Berberich (1991), 193. – Vor allem unter Berücksichtigung der pragmatistischen Neubeschreibung des Philosophiebegriffs in den späteren Werken Rortys, kann diese Kritik inzwischen als überholt gelten.

81 WF, 392.

82 Vgl. SN, 22f, 45. Vgl. dazu Bernstein (1986), 23, 40f. Die Betonung der zentralen Bedeutung von Ideengeschichte in Verbindung mit systematischen Untersuchungen findet sich auch bei Rortys pragmatistischen Vorbild John Dewey; vgl. dazu u.a. Suhr (1994), 91f. Rorty hat allerdings diese Betonung von seinem Lehrer Richard McKeon über-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ideengeschichte, die sich explizit als nicht konstruktiv, sondern therapeutisch ausweist, bietet mentalitätsgeschichtliche Erklärungen für das Auftreten philosophischer Sackgassen an. Sie versteht sich als therapeutische Erinnerung der Philosophie. Auf diese Weise dient sie als eine Art wittgensteinianischer Therapiekurs:

„Was der Patient möchte, ist [...] das Verständnis, wie er dazu kam, diese Irrtümer zu begehen und sich in diese Verwirrungen zu verstricken Wie der Patient seine Vergangenheit wieder durchleben muss, um eine Antwort auf seine Fragen zu finden, so muss auch die Philosophie ihre Vergangenheit erneut durchleben, um *ihre* Fragen zu beantworten."[83]

Mit seiner therapeutischen Ideengeschichte will Rorty also zeigen, dass traditionelle philosophische Unterscheidungen beides sind, problematisch und optional zugleich. Die vermeintlich ewigen Probleme der Philosophie seien ebenso vergänglich wie poetische Probleme und daher keine ewigen Menschheitsprobleme. Sie würden nichts weiter als einstmals nützliche, historische Relikte der essenzialistischen Aufklärung darstellen, die heute nur noch als Hindernisse anzusehen sind.[84] Dieser Versuch der Historisierung theoretischer Fragestellungen durch einen „temporalistic focus"[85] ist eine methodische Konsequenz aus dem oben beschriebenen Historismus der Sprache, nach dem keine Beschreibung mehr oder weniger treffend oder konkret ist als eine rivalisierende Beschreibung. Dementsprechend könnten die jeweiligen entscheidenden Begriffe a priori als Bestandteile kontingenter Vokabulare auch andere sein. Es wird generell die Kontingenz aller sogenannten philosophischen Fundamente behauptet. Die therapeutisch-dekonstruktivistische Einsicht laute, dass alle vermeintlich überzeitlichen Fundamente der Philosophie auf willkürlichen sprachlichen Setzungen beruhen.[86] Rorty betont den geschichtlichen Charakter von philosophischen Problemen, um deren scheinbare Notwendigkeit zu destruieren. Die Historisierung von Unterscheidungen und Vokabularen dient dem Ziel, deren Kontingenz aufzuzeigen und diese damit zu destabilisieren.[87]

Sein Antirepräsentationalismus will herausarbeiten, wie wir in die gegenwärtige philosophische Situation gelangt sind und welche unbewussten, impliziten Prämis-

nommen; vgl. SN, 9; Rorty (2006d), 55. Er folgt dessen Abgrenzung vom Antihistorismus der analytischen Philosophie; vgl. etwa PZ, 61. In einem Interview hat Rorty *SN* daher auch als eine Philosophiegeschichte à la McKeon bezeichnet; vgl. Rorty (2006d), 19.

83 SN, 45 [Herv. i. O.]; vgl. SN, 9, 45; KOZ, 44; WF, 415. Vgl. dazu auch Reese-Schäfer (1991), 29; Horster (1991a), 38. Rortys „historiographische Zugangsweise"(Horster (1991a), 84) an philosophische Probleme unterscheidet vier Formen des Schreibens von Philosophiegeschichte; siehe WF, 355-394. Im Mittelpunkt des Interesses hier steht die der übergreifenden Ideen- bzw. Geistesgeschichte.

84 Vgl. SN, 17; KIS, 47; COP, 170. Vgl. dazu Malachowski (2002), 38; 44.

85 Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 30.

86 Vgl. Rorty (2000c), 24; siehe auch den Titel des Aufsatzes in WF, 395-443 bzw. schon Rorty (1976), 175. Vgl. dazu Simon (2000), 118.

87 Vgl. Malachowski (2002), 17.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sen dahinter stehen. Dadurch – so hofft Rorty – erlangen wir ein Gespür für die Relativität von Vokabularen bezogen auf Epochen, Traditionen und historische Begebenheiten und erlangen die Einsicht, dass wir noch immer unterwegs sind. Die Erlangung historischer Kenntnisse darüber, dass es andere Formen geistigen Lebens als unserer eigenen gegeben hat, trage zu der Einsicht bei, dass alle bisher erörterten Fragen von den kontingenten Verhältnissen früherer Zeiten abhängen. Dies gelte auch für die vermeintlich ewigen Fragen des Repräsentationalismus.[88]

Rortys Betonung der Rolle einer therapeutischen Ideengeschichte für den Versuch der Verabschiedung eines Vokabulars zeigt sich in der methodischen Grundthese seines ersten Hauptwerkes. Die argumentative Dekonstruktion des Bildes vom Spiegel der Natur muss durch ein historisches Bewusstsein vom Ursprung der Spiegelmetaphorik komplementiert werden: „Die Moral dieses Buches ist gleichfalls eine historistische; seine drei Teile wollen jeweils die Begriffe des ‚Mentalen', der ‚Erkenntnis' und der ‚Philosophie' in eine geschichtliche Perspektive rücken."[89] *Der Spiegel der Natur* ist eine therapeutische Ideengeschichte der Erkenntnistheorie, die dem Leser es ermöglichen soll, sich von der erkenntnistheoretischen Tradition als Ganzer zu distanzieren. Mit ihr will Rorty deren Geschichte als eine Aufeinanderfolge von Antwortversuchen zu vorher gescheiterten Versuchen erweisen und vor allem plausibel machen, wie es überhaupt zu dem kontingenten Bild der Philosophie als allgemeiner Theorie der Darstellung gekommen ist. Aus der Perspektive des Philosophiehistorikers soll deutlich gemacht werden, wie sich die repräsentationalistischen Philosophen durch die fraglose Benutzung eines nur vermeintlich selbstverständlichen Vokabulars in Sackgassen hineinmanövriert haben.[90] Diese Sackgassen sind Rortys zentrales philosophiegeschichtliches Argument gegen die weitere Ausarbeitung der Spiegel-Metapher. Er selbst bietet für sie keine neuen Lösungsvorschläge an. Aufgrund der Diagnose, dass diese gar keine notwendigen Probleme seien, soll vielmehr deren Einkapselung möglich werden. Die historistische Moral von *Der Spiegel der Natur* lautet, dass deren Verabschiedung durch den Pragmatismus nötig ist *und* möglich zugleich: „Die Vorstellung, Erkenntnis sei eine Ansammlung akkurater Darstellungen, ist fakultativ – sie ist durch einen pragmatistischen Erkenntnisbegriff zu ersetzen."[91]

Um diese Verabschiedung weiter zu motivieren, wird das Bild der erkenntnistheoretisch orientierten Philosophie als bloße Episode der europäischen Kulturgeschichte weiter ausgemalt. Man müsse sich diese als eine bestimmte „Station in einem Gespräch verstehen [...] einem Gespräch, das einmal nichts von diesen Fragen wusste und das womöglich wieder einmal nichts von ihnen wissen wird".[92] Die erkenntnistheoretische und metaphysische Episode habe eine glänzende Entwick-

88 Vgl. SN, 393; WF, 358, 374. Die therapeutische Ideengeschichte von Vokabularen hilft dabei auch, über den kontingenten Status von „Intuitionen" innerhalb dieser Sprachspiele aufzuklären. Siehe dazu unten Kap. III.2.2.

89 SN, 20.

90 Vgl. SN, 20f; WF, 396; KOZ, 44.

91 SN, 21; vgl. SN, 177ff, 425f; Rorty (1990d), 77.

92 SN, 423; vgl. SN, 422.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lungsgeschichte und auch eine bedeutende historische Funktion gehabt. Jetzt überlebe sie aber nur noch weitgehend in Gestalt der Selbstparodie. Inzwischen habe man es nur noch mit der banalen Selbsttäuschung ihrer Vertreter zu tun, die für die letzten Tage einer verfallenden Tradition typisch sei. Das Ende der Ära Erkenntnistheorie sei damit in greifbare Nähe gerückt.[93]

Rortys therapeutische Ideengeschichte der bewusstseins- und sprachphilosophischen Erkenntnistheorie vom Standpunkt des philosophischen Revolutionärs stellt eine Art Generalabrechnung mit der neuzeitlichen Philosophie dar. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Frage nach ihrer philosophiegeschichtlichen Korrektheit ein zentrales Thema der Rorty-Kritik ist. Im Mittelpunkt steht der Vorwurf, *Der Spiegel der Natur* erzähle eine simplifizierende Geschichte der modernen Philosophie. Die Kritik darin beträfe insbesondere nur alle Formen des naiven Empirismus. Die zentrale, oben bereits diskutierte Gegenthese lautet, dass die Kantische Richtung der Philosophie gerade nicht im Bann der Spiegelmetapher stehe.[94] Nach Rortys Selbstverständnis muss seine antirepräsentationalistische Ideengeschichte jedoch keine definitive Schilderung der wahren Geschichte der Philosophie liefern. Es reicht, eine ihrem Publikum eingängige Geschichte zu erzählen, in der die Möglichkeit plausibel wird, dass es auch anders hätte kommen können. Sein Ziel ist eine ironische Gegengeschichte zum Mainstream der Philosophie, im vollen Bewusstsein, dass es immer konkurrierende Erzählungen geben wird, abhängig vom dahinter stehenden Bild der Philosophie beziehungsweise dem spezifischen Interesse des Philosophiegeschichtsschreibers. Geistesgeschichtliche Erzählungen wie seine Erzählung des Repräsentationalismus in *Der Spiegel der Natur* beanspruchen nach Rorty nicht wie die traditionelle Geschichtsphilosophie, Sinn in der Geschichte der Philosophie zu finden, sondern sind sich bewusst, dass sie diesen narrativ erst erschaffen. Daher könne auch keine philosophiegeschichtliche Erzählung beanspruchen, einen Abschluss der Debatte zu ermöglichen, sondern sie stelle vielmehr immer nur eine zuhörerabhängige Einladung dar, eine konkurrierende Geschichte über die dieselben Entwicklungen zu erzählen.[95] Eine über ihren eigenen Status aufgeklärte Ideengeschichte weiß sich also im andauernden Wettkampf mit rivalisierenden Geistesgeschichten als Interpretationen der gemeinsamen Tradition und ihrer historischen Gestalten. Rorty versteht die Geistesgeschichte als andauerndes, aufrichtiges und leidenschaftliches Gespräch über und mit den Geschöpfen unserer eigenen Einbildung. Sie sei jeweils Versuch der Selbstrechtfertigung und diene dazu, uns die Gewissheit zu verschaffen, dass es im Laufe der Geschichte rationalen Fortschritt gegeben hat. Dabei werde „die Geschichte der Philosophie […], ebenso wie die Geschichte jedes anderen Gebiets, von den Siegern geschrieben".[96] Diese andauernde Selbstrechtfertigung durch Geistesgeschichte solle nun aber nicht mehr

93 Vgl. SN, 23, 426; auch KOZ, 143f.

94 Zu Darstellungen von Rortys Story der Erkenntnistheorie siehe Horster (1991a), 29; Reese-Schäfer (1991), 18ff; Berberich (1991), 24ff. Zur Kritik daran siehe insbes. die Aufsätze im zweiten Teil von Malachowski (Hg.) (1990); auch Gutting (2003), 41ff.

95 Vgl. PZ, 64. Vgl. dazu Auer (2004), 38f; Malachowski (2002), 17.

96 WF, 388.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch das Erzählen einer Abfolge von besseren Antworten auf die ewig gleichen Fragen erfolgen, sondern durch die Geschichte einer Abfolge immer besserer Fragen – immer besserer Fragen aus der kontingenten Sicht der Gegenwart natürlich. Gemäß des generellen Antiessenzialismus ist bei Rorty auch die Philosophie keine natürliche Art. Sie hat kein ahistorisches Wesen. Dementsprechend stellt auch die Geschichte der Philosophie keine Abfolge alternativer Lösungsversuche derselben Probleme dar, sondern die kontingente Abfolge unterschiedlicher Paradigmen.[97]

Mit ihren geistesgeschichtlichen Erzählungen gehört die therapeutische Ideengeschichte für Rortys transformatives Philosophieverständnis zu den wirkungsvollsten Mitteln der Verabschiedung.[98] Ihre Historisierung philosophischer Fragestellungen leistet die entscheidende Vorarbeit zur Möglichkeit revolutionärer Veränderungen. Der Aufweis der historischen Bedingtheit der dominanten Bilder und damit Fragestellungen der Philosophie fügt sich ein in das Bild des Pragmatismus als Entzauberungsprogramm theoretischer Debatten. Das Ziel der Banalisierungsstrategie Rortys ist dabei nicht, Begriffe wie „Wahrheit" und „Objektivität" zu verunglimpfen, sondern diese „ehrwürdigen" Labels zu demystifizieren.[99] Die wichtige therapeutische Rolle der Ideengeschichte als zentrales Mittel der Verabschiedung des Repräsentationalismus liegt dabei darin, dass der Leser aus ihr die Folgerung ziehen soll, das traditionelle philosophische Projekt und ihre unlösbaren Streitfragen sei durch eine Neubeschreibung zu verabschieden. Auch die Technik der Argumentation dient dem gleichen therapeutischer Zweck. Insofern ist Rortys argumentative Kritik des Repräsentationalismus selbst eingebettet in dessen therapeutisch-destruktive Ideengeschichte. Generell besteht das Ziel des ersten, kritischen Schrittes der Verabschiedung darin, den Boden für die Befreiung von dem alten Bild der Repräsentation durch einen radikalen Pragmatismus vorzubereiten. Die Strategie ist dabei, das Vokabular des Gegners schlecht aussehen zu lassen und sich in der Folge der Kritik, die in dem alten Vokabular formuliert wird, nicht frontal zu stellen, sondern durch eine Neubeschreibung das Terrain zu wechseln.[100]

III.2.3 Die Wahl zwischen inkommensurablen Vokabularen ist keine Frage der rationalen Argumentation, sondern der erzählerischen Neubeschreibung.

Die zentrale Bedeutung von Rortys Techniken der Erzählung bei der Verabschiedung des alten Vokabulars des Repräsentationalismus ergibt sich aus der oben bereits kurz besprochenen Schlüsselthese seines Sprachspielpragmatismus: die These

97 Vgl. SN, 9, 291, 423; WF, 358-394, insbes. 367f, 376ff. Rortys historistische Sicht würde auch die gängige Paradigmen-Darstellung der Geschichte der Philosophie als „Fortschrittsgeschichte" des Problembewusstseins *innerhalb* des Repräsentationalismus ablehnen. Zu Rortys antiessenzialistischer Sicht der Philosophie siehe unten Kap. VII.3.1.

98 Vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 25.

99 Vgl. Horster (1991a), 17; Berstein (1986), 42; Geyer (2000), 1038ff.

100 Vgl. KIS, 84. Vgl. Guignon/Hiley (2003), 33.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Inkommensurabilität von Vokabularen. Da nach ihr Argumentation nur innerhalb eines gemeinsamen Vokabulars möglich ist, ist die Wahl zwischen einem alten Vokabular und einem neuen Vokabular nicht determiniert. Der Übergang zwischen Vokabularen ist keine Frage der Rationalität. Während Rationalisten an die Möglichkeit von Argumentation auch in diesem Fall aufgrund der Annahme einer gemeinsamen Vernunftbasis der Menschen glauben, hält Rorty Argumentation nur hin und wieder für nutzbringend – insbesondere sei dabei viel Glück nötig. Da es kein ahistorisches Meta-Vokabular gebe, könne man die Änderung der Meinung des Dialogpartners in vokabularübergreifenden Gesprächssituationen nicht sinnvoll mit einer Berufung auf die Vernunft beschreiben. Es gelte vielmehr umgekehrt: Sogenannte rationale Argumentation stellt in diesem Fall eine erzählerische Neubeschreibung unter dem Deckmantel der Argumentation dar.[101]

Die These, dass rationale Argumentation letztlich nicht bei der Wahl zwischen zwei inkommensurablen Vokabularen hilft, hat natürlich die Kritik des Abgleitens in Irrationalismus und Relativismus hervorgerufen.[102] Rorty weist diesen Vorwurf durch den Hinweis zurück, dass er gerade die Konzeption von Rationalität voraussetze, die von seinem Sprachspielpragmatismus infrage gestellt wird. Generell werde der Vorwurf des „Irrationalismus" immer gegen Philosophen erhoben, die unsere vorgängige Konzeption von Rationalität verändern.[103] Rorty schwankt allerdings in diesem Punkt. Bisweilen bemerkt er, dass die Wahl der Philosophie letztlich eine Frage des Temperaments sei, entschieden durch „Gründe des Herzens".[104] Damit leistet er selbst dem Vorwurf des Irrationalismus Vorschub. Seine Sicht der Geistesgeschichte verwirft jedoch andererseits die Relevanz des Gefühls und subjektiver Kriterien überhaupt. Auch weist er darauf hin, dass sich ein Vokabularwechsel in den hier zur Debatte stehenden Fällen *de facto* ohnehin nie aufgrund von Kriterien oder durch bewusste Wahl vollziehen würde. Daher gilt für Rorty: „Die Konsequenz kann nicht sein, dass objektive Kriterien für die Wahl eines Vokabulars durch subjektive ersetzt werden, Vernunft durch Willen oder Gefühl."[105]

An anderer Stelle findet sich die Unterscheidung zwischen inferentiellen und dialektischen Formen des *Argumentierens*: Inferentielles, logisches Argumentieren bewegt sich innerhalb eines Vokabulars und der in seiner Begrifflichkeit enthaltenen Folgerungsbeziehungen. Dagegen stellt bei dialektischen Argumenten die Ein-

101 Vgl. SE, 40; KIS, 134f.

102 Als heftigste Vertreterin dieser Kritik durch die sog. „Dämonisierer" kann Susan Haack gelten; siehe insbes. Haack (1995) mit dem Titel: *Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect*.

103 Vgl. Rorty (2000c), 43.

104 Rorty in Sandbothe (Hg.) (2000), 81; vgl. auch PAK, 235. Damit stünde Rorty nicht nur in der Tradition von Blaise Pascal, sondern auch in der von William James' Sicht der Geschichte der Philosophie als Geschichte des Aufeinanderprallens menschlicher Temperamente; vgl. James (1994b), 3ff. James vertritt auch die These, dass für uns eine Option nur uns Gründen des Gefühls, nicht aus intellektuellen Gründen zu einer echten Option wird; vgl. James (1975), 138.

105 KIS, 26. Vgl. dazu Welsch (2000), 171.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit der Überzeugung ein ganzes Vokabular dar, nicht eine Aussage innerhalb eines Vokabulars. Dialektisches Argumentieren kann sich daher nicht auf inferentielle Beziehungen zwischen Sätzen (des alten Vokabulars) stützen, sondern muss strukturell verschieden sein. Die Logik wird in diesem Fall, in dem nicht Einzelaussagen, sondern Vokabulare als Ganzes Gegenstand der Argumentation sind, nicht außer Kraft gesetzt. Sie kann aber nicht mehr zur Herstellung eines lückenlosen Ableitungszusammenhangs dienen. Wenn es um werbende Neubeschreibungen alter Probleme geht, sind logische Argumente nur nützliche Darlegungstechniken, letztlich nur *eine* Weise, die Menschen zur Änderung ihrer Gewohnheiten zu bringen. Demgemäß definiert Rorty Dialektik als literarisches Geschick, bei dem Vokabulare gegeneinander ausgespielt würden und nicht bloß Sätze logisch voneinander abgeleitet. An gleicher Stelle spricht er aber auch von einem nur *teilweisen* Ersatz von Inferenz durch Neubeschreibung bei dialektischen Formen der Argumentation.[106] In jedem Fall gilt in dem von ihm entworfenen Bild, dass Argumente nicht entscheidend sind bei bedeutenden Wandlungen in der Kultur- und Geistesgeschichte. Die Geschichte deute darauf hin, dass das Anführen von Argumenten keine Entscheidungshilfe für die Wahl von Vokabularen als Ganzem ist. Diese würden uns vielmehr an eben jene Denkstrukturen fesseln, die wir infrage stellen sollen. Damit verzögerten sie das Auftauchen neuer Beschreibungsweisen und seien als solche eher Werkzeuge des Rückschritts.[107] Verbunden mit der Skepsis gegenüber Argumenten als entscheidendes Kriterium für den Wechsel von Vokabularen ist bei Rorty der generelle Gedanke der Nichtrationalität des geistigen Fortschritts. Für die Geschichte der Philosophie wirklich entscheidend seien nicht die konkurrierenden Antworten auf die im Rahmen eines gegebenen Vokabulars gestellten Fragen, sondern der Wechsel der dominierenden Vokabulare selbst. Philosophischer Fortschritt finde nicht linear durch das argumentative Abarbeiten von Forschungsprogrammen statt, sondern – wie weiter oben bereits dargestellt – schubweise durch bedeutende Leistungen der Fantasie. Entscheidend bleibe die Einbildungskraft als die seltensten aller intellektuellen Gaben. Sie sei die Fähigkeit starker Philosophen, Alternativen zu denken, die niemand zuvor wahrnehmen konnte.[108]

Die kritische Frage bleibt aber, wie die irrationale Dynamik der Aufeinanderfolge von inkommensurablen Vokabularen im Gegensatz zu den im Innenbereich von Vokabularen sich vollziehenden rationalen Denkschritten zu denken ist. Herrscht hier – mangels Macht der Argumente – eine völlige Freiheit der Wahl von Neubeschreibungen, also eine Art interpretative Schrankenlosigkeit beim Einsatz von Metaphern. Ist der Wechsel von Vokabularen eine Frage der Rhetorik oder nicht vielmehr der Problemlösungskapazität im praktischen Zusammenhang?[109] Entsprechend seiner Zurückhaltung bei der Frage nach der Wirkungsweise von Metaphern ist Rorty auch bei

106 Vgl. KIS, 134f. Vgl. dazu Wellmer (2004), 463f.

107 Vgl. EHO, 181; PAK, 235. Vgl. dazu Ramberg (2000), 147f.

108 Vgl. PAK, 254. Vgl. dazu Ramberg (2000), 154.

109 Zu diesen kritischen Nachfragen vgl. Hellesnes (1992), 196f; Ramberg (2000), 145ff; Kögler (1992), 250. Hier stellt sich wieder die oben in Kap. II.5.4 diskutierte Frage: Warum fallen Metaphern auf fruchtbaren Boden?

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Beantwortung dieser Frage ausweichend. Nach ihm ist die Konsequenz aus dem Fehlen von objektiven Kriterien für die Entscheidung, welches Sprachspiel zu spielen, weder Willkür noch eine Frage subjektiver Kriterien:

„Es ist vielmehr so, dass Entscheidungskriterien [...] gar nicht zur Debatte stehen, wenn es um das Überwechseln von einem Sprachspiel zu einem anderen geht. Europa hat sich nicht dazu entschieden, das Idiom der romantischen Dichtung, der sozialistischen Politik oder der galileischen Mechanik zu übernehmen. Diese Art Wandel war genauso wenig ein Willensakt wie das Ergebnis einer Auseinandersetzung. Vielmehr verlor Europa allmählich die Gewohnheit an, andere zu verwenden."[110]

Der Wechsel von Vokabularen geschieht also nach Rorty letztlich aufgrund sich verändernder Gewohnheiten. Dabei ließen sich keine zwingenden Gründe angeben, warum sich Gewohnheiten änderten. Der damit verbundene Übergang zu einem neuen Vokabular könne dann allerdings *ex post* durch die Philosophiehistoriker erklärt werden, da die Inkommensurabilität zwischen den Vokabularen selbst auch nur eine vorübergehende sei. Erst der Verlauf der weiteren Entwicklung zeige, welche Vokabulare sich bewähren und damit durchsetzen und welche als fruchtlos betrachtet und deshalb fallen gelassen werden.[111]

Aus den hier skizzierten Vorbehalten gegen philosophische Argumente als Werkzeuge des kulturellen Wandels erklärt sich auch die Argumentationsabstinenz für den von Rorty selbst angestrebten Wechsel des Vokabulars. Seine transformative Philosophie liefere „keine Argumente auf der Basis vorgängiger Kriterien, die den alten und den neuen Sprachspielen gemeinsam wären. Denn diese Kriterien wird es in dem Maße nicht mehr geben, in dem die neue Sprache wirklich neu ist. Meinen eigenen Prinzipien getreu, werde ich keine Argumente gegen das Vokabular, das ich ersetzen möchte, liefern. Statt dessen werde ich versuchen, das Vokabular, das ich favorisiere, attraktiv zu machen, indem ich zeige, dass es zur Beschreibung einer Vielfalt von Themen brauchbar sein kann".[112] Die Auseinandersetzung zwischen Vokabularen wird nach Rorty ohne eine gemeinsame Basis der Argumentation ausgetragen. So könnten auch Neubeschreibungen nicht mit Bezug auf Prämissen in einer neutralen Sprache jenseits der beiden Vokabulare gerechtfertigt

110 KIS, 26.

111 Rorty orientiert sich auch hier an seinem pragmatistischen Vorbild John Dewey. Für Dewey geht der geistige Fortschritt normalerweise dadurch vonstattengeht, dass Fragen einfach fallen gelassen werden. Dabei resultiert dieses Fallenlassen aus der abnehmenden Lebenskraft dieser Fragen und einem Wandel der Interessen. Wir lösen die Fragen nicht, wir lassen sie nach Dewey hinter uns; vgl. Dewey (1994), 30. Vgl. dazu Frischmann (2006), 38f.

112 KIS, 31; vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 49ff; Rorty (1986), 111; KIS, 154. Mit dieser These hält Rorty allerdings neben der Möglichkeit von Argumentation innerhalb einer philosophischen Konzeption Meta-Argumentation hinsichtlich der Unmöglichkeit interkonzeptioneller Argumentation für möglich. Zu diesem Absatz; vgl. insbesondere Welsch (2000), 172; Ramberg (2000), 147ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder kritisiert werden, da es diese neutrale Sprache nicht gibt. Daher gilt für ihn: „Antwort auf eine Neubeschreibung kann nur eine neue Neubeschreibung der Neubeschreibung sein.“[113] Im Fall des nicht-normalen Diskurses vertritt er dabei die These der unbegrenzten Möglichkeiten der Neubeschreibung. Alles kann durch Neubeschreibung gut oder schlecht gemacht werden. Hier gebe es keine objektive Wahrheit: „Alles, was auf Wahrheit Anspruch erhebt, kann durch eine geeignete Wahl der Beschreibung umgangen und durch eine andersartige Beschreibungswahl garantiert werden.“[114]

Da sein transformativer Pragmatismus selbst der Versuch einer Kuhn’schen Paradigmen-Revolution darstellt, gibt es nach Rorty auch in diesem Fall keine Möglichkeit der Argumentation zwischen repräsentationalistischer und instrumentalistischer Philosophie. Man dürfe von transformativen Philosophen keine Argumente verlangen, denn die fragliche Ebene sei in diesem Fall eine Art außerphilosophische, performative Ebene. Der Streit zwischen traditioneller Erkenntnistheorie in der Nachfolge von Platon und Kant und seinem radikalen Pragmatismus ist für Rorty ein fundamentaler Streit um das Selbstbild des Menschen. Er kann nicht durch ein schlüssiges Argument entschieden werden: „Beide Parteien können vermutlich nicht mehr tun, als ihre Gründe immer wieder von Neuem und in stets wechselnden Zusammenhängen zu formulieren. Der Streit [...] ist von zu grundsätzlicher Art, als dass er von einem neutralen Standpunkt beurteilt werden könnte.“[115]

III.3 Der zweite Schritt: Überredung durch Neubeschreibung als werbende Erzählung – Rortys rhetorische Strategien

III.3.1 „Rationale“ Überredung durch Neubeschreibung?

Die entscheidende Methode des zweiten, konstruktiven Schritts der Verabschiedung über Vokabulargrenzen hinweg ist die Neubeschreibung. Das Motto lautet hier: „Neubeschreibung statt Inferenz“[116]. Es wird eine alternative, inkommensurable Neubeschreibung angeboten, die sich um die alten Probleme und Positionen nicht mehr kümmert und statt dessen neue Fragerichtungen entwirft. Diese Neubeschreibung als Ganzes ist als werbende Erzählung zu verstehen und nicht als Argumentation im strengen Sinne. Sie versteht sich als Vorschlag, wie man anders sprechen könnte. Es handelt sich um eine kreative Sprachschöpfung jenseits der Argumentation, da jenseits des derzeit benutzten Vokabulars. Als revolutionäre Erzählung liefert sie keine Argumente in der Terminologie des alten Vokabulars, sondern schlägt eine neue vor. Um den Gesprächspartner zur Annahme des neuen Vokabulars zu

113 KIS, 138; vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 65.

114 HSE, 56. Zur ethischen Sprengkraft dieser These siehe Elshtain (2003), 146f; Malachowski (2002), 144; dort diskutiert Malachowski das von mehreren Kritikern vorgebrachte Gegenbeispiel des Holocaust.

115 Rorty (1997e), 23; vgl. PAK, 235. Vgl. dazu Malachowski (2002), 20.

116 KIS, 135.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

motivieren, wird versucht, es mit rhetorischen Mitteln möglichst attraktiv zu machen. Das alte Vokabular wird gegen das neue ausspielt. Damit will Rorty Ursachen für sein Vergessen erzeugen, keine Gründe. Die angestrebte Überredung, nicht Überzeugung der Anhänger der Kontroversen des alten Vokabulars soll dadurch erreicht werden, dass sich bei diesen die neue Art zu Sprechen allmählich einprägt:

„Diese zweite ‚Methode' der Philosophie ist dieselbe wie die ‚Methode' utopischer Politik oder revolutionärer Naturwissenschaft (im Gegensatz zu parlamentarischer Politik oder normaler Naturwissenschaft). Sie besteht darin, so lange immer mehr Dinge auf andere Art neu zu beschreiben, bis dadurch ein Muster sprachlichen Verhaltens geschaffen ist, das die kommende Generation zur Übernahme reizt."[117]

Ganz auf der Linie der oben besprochenen romantischen Feier der Originalität ist für Rorty die Erfindung von Neubeschreibungen der wichtigste Verwendungszweck der Sprache. Nicht Repräsentation oder Rechtfertigung des bereits Bestehenden, sondern das kreative Hervorbringen von neuen Formen des Sprechens und damit der Kultur sei das zentrale Vermögen des Menschen. Die welterschließende Kraft der menschlichen Sprache setze dann ein, wenn ein altes Vokabular erschöpft und langweilig geworden ist. Durch die Anziehungskraft rhetorischer Experimente würden die Leute für die neue Rede- und Beschreibungsweise gewonnen, und damit würde der Diskursraum erweitert. Die Pointe dieses sprachlichen Erneuerungsprozesses lautet: Das neue Vokabular hilft nicht alte Probleme zu lösen, sondern durch Entfesselung der sprachlichen Kreativität wird eine Erhöhung der kulturellen Vitalität und Vielfalt erlangt. In diesem Sinne spricht Rorty auch in *Der Spiegel der Natur* von „Bildung"[118] als dem eigentlichen Ziel der Philosophie als Hermeneutik. Darunter versteht er das Projekt des Findens von neuen, fruchtbareren Weisen zu sprechen, das den Ausbruch aus einer abgenutzten Sprache und Geisteshaltung ermöglichen soll.[119]

Die philosophische Überredung durch Neubeschreibung ist Rortys intellektuelles Hauptwerkzeug im zweiten Schritt des nicht-normalen Diskurses. Im Gespräch über Vokabulargrenzen hinweg könne man Anhänger anderer Vokabulare zwar nicht überzeugen, wohl aber überreden. Damit tritt an dieser Stelle die Erzählung als Mittel der Überredung in den Mittelpunkt. Dementsprechend versteht auch David Hall Rorty primär als Prophet und Poet, der eine neue *Erzählung* des Liberalismus anbietet. Für sie sei rhetorische Überzeugungskraft essenziell. Und dort wo

117 KIS, 30; vgl. KIS, 135; EHO, 121, 125; PSH, xix; SN, 401; Rorty (1986), 114. Vgl. dazu Zill (2001), 117ff.

118 SN, 389.

119 Vgl. SN, 22, 389ff; KIS, 28ff. Vgl. dazu Hellesnes (1992), 195f. In SN, 390 skizziert Rorty zwei Wege der Bildung: 1. die hermeneutische Tätigkeit, Verbindungen zu anderen Kulturen, Zeiten oder generell inkommensurablen Vokabularen herzustellen 2. die „poetische" Aktivität der Neubeschreibung. Zu der von Rorty nach *SN* wieder aufgegebenen Selbstbezeichnung „Hermeneutik" für seine Philosophie siehe unten Kap. VI.2.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

philosophische Argumentation betrieben werde, könne diese selbst als rhetorische Technik für ein bestimmtes Auditorium angesehen werden, als pragmatisch autorisierter Fall von Erzählung.[120] Handelt es sich also letztlich bei Rortys Versuch der Verabschiedung nur um eine Art Wittgenstein'sche Propaganda für seinen Denkstil und gegen den repräsentationalistischen Denkstil?[121] Zählt allein die narrative Präsenz in einer Konkurrenz der Erzählungen? Es scheint die Rhetorik – mit all ihren Gefahren – und nicht die Logik entscheidend, wenn Rorty selbst in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* von einer „allgemeinen Wendung gegen die Theorie und zur Erzählung"[122] spricht. Zumal er die Notwendigkeit von Taschenspieler-Kunststücken betont, als notwendiges Mittel philosophischer Revolutionen; und auch die Angemessenheit von Rhetorik und Neubeschreibung verteidigt, um seine Überzeugungen so attraktiv wie möglich zu machen.[123] Seine Verabschiedung der Erkenntnistheorie scheint darauf hinauszulaufen, dass Theorie generell verabschiedet wird, und nur noch Erzählungen verfasst werden. Hier ist denn auch der systematische Einsatzpunkt der sogenannten „Dämonisierer", die das Fehlen einer normativen Kennzeichnung des Philosophierens bei Rorty kritisieren und ihn deshalb als zynischen Rhetoriker ansehen.[124]

Wie bereits in der Einleitung angekündigt, wird hier davon ausgegangen, dass eine fruchtbare Interpretation von Rortys „Methode" der Verabschiedung nur möglich ist, wenn man eine vermittelnde Position zwischen der „dämonisierenden" und der „deflationistischen" Lektüre von Rorty einnimmt. Die dämonisierenden Kritiker haben nach dieser Sicht unrecht, wenn sie die Neubeschreibung bloß als eine Form von Rhetorik begreifen, die im Gegensatz zum philosophischen Argumentieren steht. Ohne die Bedeutung von rhetorischen Mitteln für die Überredung durch Neubeschreibung à la Rorty zu leugnen, muss man Rortys Philosophie gegen seinen eigenen antiphilosophischen Reflex beziehungsweise seine antiargumentative Metaphilosophie verteidigen. Nicht nur für den ersten – argumentativen Schritt – der Verabschiedung gilt, dass eine nicht-philosophische Interpretation von Rorty fast unmöglich ist. Es handelt sich bei dem zweiten Schritt um eine *rationale* Überredung.[125] Auch die erzählende Neubeschreibung unterliegt Beschränkungen. Diese sind zum einen konversationeller Art (1). Zum anderen aber gilt: Jede Neubeschreibung wird letztlich beurteilt anhand eines Kriteriums, und zwar des pragmatischen Kriteriums der Nützlichkeit (2).

120 Vgl. Hall (1994); auch Melkonian (1999), 34f.

121 Vgl. dazu Welsch (2000), 171.

122 KIS, 16f.

123 Vgl. SN, 72. Vgl. dazu Bernstein (2003), 129.

124. Vgl. Ramberg (2000), 144ff.

125 Vgl. Ramberg (2000), 150f; Heal (1990), 102. Vgl. auch Malachowski (1990a), 141f. Dort bemerkt Alan Malachowski, dass Rorty auf der einen Seite die Rolle von vernunftbasierten Diskursen herunterspiele. Zugleich würde er aber fortfahren damit, nicht nur Widersprüche im Denken seiner Gegner aufzuzeigen, sondern auch Gründe für seine Sichtweisen anzugeben.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(1) Auch wenn die Möglichkeit der Argumentation mit dem Bezug auf die Realität an sich entfällt, muss sich jede Neubeschreibung an die „conversational norms“[126] halten, die innerhalb der relevanten Rechtfertigungsgemeinschaft akzeptiert sind. Die Einhaltung dieser Standards entscheidet darüber, ob eine Neubeschreibung als interessant betrachtet wird. Neben der Einhaltung der Forderung nach Kohärenz muss der Bezug der Neubeschreibung auf die Tradition als plausibel betrachtet werden. Denn die erzählende Neubeschreibung tritt in der Regel in der Gestalt einer historische Rekontextualisierung auf; sie stellt einen neuartigen Bezug auf die Tradition her. Sie kann sich nicht auf die Relation zur realen Essenz berufen, sondern nur eine plausible narrative Beziehung zur Vergangenheit anbieten. Generell wird Forschung insgesamt in Rortys antiessenzialistischer Sicht als andauernde Rekontextualisierung angesehen. Diese ist nicht sinnvoll als ein Zerstören des Scheins und Enthüllung der Wirklichkeit zu denken, sondern als fortgesetzte Neubeschreibung dessen, was geschehen kann oder geschehen ist – vergleichbar nicht mit der Realität, sondern mit alternativen Beschreibungen. Entscheidungen zwischen konkurrierenden Beschreibungen werden nicht anhand der nackten Tatsachen getroffen, sondern indem man Szenarien gegen Kontrast-Szenarien beziehungsweise Beschreibungen gegen Neubeschreibungen abwägt. Um daher eine Neubeschreibung der Tradition wirklich plausibel zu machen, ist abgesehen von den nötigen rhetorischen Fähigkeiten ein beträchtliches (philosophie-)historisches Wissen nötig.[127]
(2) Der entscheidende Grund für die Aufgabe vertrauter Wörter eines alten Vokabulars ist das verlockende Angebot eines plausiblen, neuen Vokabulars mit attraktiveren Wörtern oder Wortverwendungen:

„Interessante Philosophie ist nur selten eine Prüfung der Gründe für und wider eine These. Gewöhnlich ist sie explizit oder implizit Wettkampf zwischen einem erstarrten Vokabular, das hemmend und ärgerlich geworden ist, und einem neuen Vokabular, das erst halb Form angenommen hat und die vage Versprechung großer Dinge bietet.“[128]

Als einziges „Argument“ bleibt nach Rorty in dieser Situation die Aufforderung, es mal mit dem neuen Vokabular zu versuchen. Das Motto dieser Empfehlungsrhetorik lautet: Versuch es, du wirst es mögen.[129] Aber diese Aufforderung allein ist nicht ausreichend als Argument zur Aufgabe eines alten Vokabulars, hier des traditionellen Projekts der Philosophie. Es handelt dabei sich auch nicht nur um eine kontingente Änderung der Gewohnheit, zu sprechen. Die Rhetorik ist in diesem darwinistischen Modell der epistemologischen Entwicklung zwar wichtig, aber letztlich nicht entscheidend. Rorty selbst gibt gemäß des von ihm vertretenen Instrumentalismus das entscheidende Beurteilungskriterium von Neubeschreibungen an: Abgesehen von ihrer Originalität und Plausibilität ist es vor allem die Beurteilung des Nutzens der jeweiligen Neubeschreibung, der ausschlaggebend sein wird.

126 Malachowski (2002), 181.
127 Vgl. KIS, 169f, 281. Vgl. dazu Malachowski (2002), 180ff.
128 KIS, 30; vgl. PAK, 237.
129 Vgl. Rorty (1986), 115. Vgl. dazu Welsch (2000), 171.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese wird nicht nur auf der Basis ihrer Originalität, sondern vor allem auf der ihrer Nützlichkeit für einen gegebenen Zweck beurteilt werden.[130] Auch gibt er selbst – wie zum Schluss dieses Teils dargestellt werden wird – als entscheidendes Argument für seine eigene Neubeschreibung des Wahrheitsbegriffs den zu erwartenden Nutzen für die demokratische Gesellschaft an.

Die pragmatistische Beurteilung anhand des erwarteten Nutzens vom Boden der Praxis aus verhindert das Abgleiten in den Irrationalismus, der durch die romantische Betonung der Originalität und der Skepsis gegenüber Argumentation in dieser Situation droht. – Damit gibt die Rekonstruktion von Rortys Philosophie im Rahmen dieser Studie auch bei der Frage der Verabschiedung dem pragmatistischen Moment den Vorrang vor deren romantischen Moment. Nur diese Art der Interpretation nimmt seinen eigenen Instrumentalismus ernst. Die entscheidende Motivation für einen Versuch mit dem neuen Vokabular ist die Hoffnung auf einen höheren Nutzen. Gemäß der für den Instrumentalismus zentralen Werkzeugmetapher sind auch kreative Neubeschreibungen mit Werkzeugen zu vergleichen. Die Erfindung einer Neubeschreibung ist daher analog zu sehen mit der Erfindung eines neuen Werkzeuges zur Erreichung eines bestimmten Zweckes. Der Übergang zu einem neuen Vokabular als interessantere und ergebnisreichere Beschreibungsweise wird anhand des Gesichtspunktes der Fruchtbarkeit entschieden. Wenn der Übergang überhaupt bewusst erfolgt, dann dürfte die erwartete Überlegenheit der Neubeschreibung bei der Lösung bestehender Probleme, insbesondere zur Auflösung von Widersprüchen bestehender Vokabulare entscheidend sein. Sein eigenes sprachpragmatistisches Vokabular will Rorty entsprechend auch als neues Werkzeug attraktiv machen, indem er zeigt, wie man es zur Beschreibung einer Vielfalt von Themen gebrauchen kann.[131] Dabei ist natürlich das oben erwähnte „Kontinuum der Mittel und Zwecke" zu berücksichtigen. Neue Vokabulare können auch unsere Zwecke selbst verändern, beziehungsweise neue Zwecke erst schaffen. In dieser Situation stehen sich auf der Ebene des Gesprächs über Vokabulargrenzen hinweg Berufungen auf unterschiedliche Zwecke gegenüber. Die Entscheidung zwischen diesen erfolgt dann auf dem Boden der bisherigen Sprachpraxis. In jedem Fall ist eine Neubeschreibung dann besonders attraktiv, wenn wir das Gefühl haben, dass wir von den gängigen Vokabularen behindert werden, oder diese sich in Widersprüche verwickeln. In einer derartigen Situation lautet der pragmatische und probabilistische Vorschlag: „Versuchen wir, die offensichtlich fruchtlosen traditionellen Fragen durch [...] neue und möglicherweise interessantere Fragen zu ersetzen."[132]

130 Vgl. etwa HSE, 62; COP, xl.

131 Vgl. KIS, 31ff, 77; vgl. auch EHO, 126.

132 KIS, 31. Auch Rortys begründungstheoretische Utopie, die im folgenden Hauptteil im Mittelpunkt steht, versteht sich als Vorschlag eines solchen Experiments. Gemäß der hier entwickelten instrumentalistischen Interpretation, dass der zu erwartende Nutzen von Neubeschreibungen entscheidend ist, enthält der dritte Teil dieser Studie dann, wie in der Einleitung angekündigt, den Versuch einer Prüfung dieser utopischen Neubeschreibung anhand ihrer möglichen Konsequenzen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.3.2 Rhetorische Strategien der erzählerischen Neubeschreibung

Um eine Neubeschreibung attraktiv zu machen, gilt für Rorty: „Erzählungen sind ein völlig legitimes Mittel zur Überzeugung.“[133] Als Erzähler seiner konsequent pragmatistischen Neubeschreibung der Kultur erweist er sich selbst als brillanter Schriftsteller, der insbesondere mit den rhetorischen Mitteln des Stilbruchs und des Wechsels der Stilebenen operiert.[134] Die für ihn besonders typische Schreibstrategie ist die einer provozierenden Banalisierung vermeintlich tiefer Probleme, verbunden mit einer ungewöhnlichen Leichtigkeit und Flüssigkeit des Stils. Seine oft kühnen Neubeschreibungen alter philosophischer Konstellationen zeichnen sich durch eine irritierende – aber zugleich oft erhellende – Rücksichtslosigkeit gegenüber etablierten Fragestellungen aus. Als „genialer Vereinfacher und philosophischer Visionär“[135], der über eine profunde philosophiegeschichtliche Bildung verfügt, verknüpft er souverän und mit gewitzter Bricolagetechnik die unterschiedlichsten Autoren und Ansätze zu anregenden Kartografien des philosophischen Terrains. Dabei sind sein scheinbar mangelnder Tiefgang und die damit verbundene Provokation eine Taktik, die der produktiven Verunsicherung und der Öffnung für neue Gedanken dient. Dies gilt insbesondere für die meist zunächst Kopfschütteln hervorrufenden philosophiegeschichtlichen Urteile, die er mit befreiender Frechheit einsetzt.[136]

Sein neopragmatistischer Gegenspieler Jürgen Habermas spricht von einer Freude am Schock der Deflationierung. Rorty betreibe das Geschäft einer therapeutischen Entsublimierung falscher theoretischer Ansprüche, allerdings in ernster Absicht. Hinter der populären populären Fassade eines oberflächlichen und frivolen Pragmatismus stecke eine solide Theorie, die sich an die professionellen Standards seiner Kritiker hält:

> „Rorty überfällt seine Leser mit perspektivenbildenden Paarbegriffen, er schockiert sie mit unerwarteten Oppositionen. Die barbarisch vereinfachende Formel, in der er einen komplexen Gedankengang zusammenzuraffen scheint, gibt auf den zweiten Blick eine innovative Deutung preis. Rorty spielt mit den konventionellen Erwartungen der Leser. Ungewöhnliche Namensreihungen sind Aufforderungen zum Umdenken. Die Gedanken blitzen indirekt auf. Manchmal geht es auch nur um eine Akzentuierung.“[137]

Vieles von der Gegnerschaft gegenüber Rorty und der damit meist einhergehenden Unterschätzung seines Denkens ist eine Reaktion auf dessen Stil der bewusst provozierenden Vereinfachung. Immer wieder fallen seine Kritiker auf den Ironiker Rorty rein, der mit seinen eingängigen Zuspitzungen in einer provozierenden Ein-

133 Rorty (1994b), 988.

134 Vgl. Habermas (2008a), 15; Gumbrecht (2000), 64; Reese-Schäfer (1991), 12.

135 So der Titel von Wellmer (2001a).

136 Vgl. u.a. Wellmer (2000b), 48, Wellmer (2001a), 313f, 319; Mayer (2007), 30; Rumana (2000), 5; Wolf (2001), 239.

137 Habermas (2008a), 36; vgl. Habermas (2008a), 15, 19, 33.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fachheit à la James gekonnt seine Gegner reizt.[138] Rorty bezeichnet selbst seinen eigenen Stil als oberflächlich und leichtfertig. Allerdings liege ihm eine moralische Absicht zugrunde. Seine ironisch-ästhetische Leichtfertigkeit im Umgang mit traditionellen philosophischen Fragen diene dazu, seine Mitbürger davon abzubringen, diese Fragen immer noch ernst zu nehmen.[139] Den Preis der Ungenauigkeit dieser Strategie der provozierenden Leichtfertigkeit nimmt Rorty dabei für den Sprengsatzeffekt seiner Pointen in Kauf. Was dazu führt, dass er regelmäßig in der Folge „zurückrudern" muss, indem er im Laufe der Diskussion von seinen vereinfachenden Positionen zumindest teilweise wieder abrückt. Für David Hall ist er deshalb nicht nur ein Meister der Ironie, sondern auch ihr Sklave.[140]

Abgesehen von seinem „leichtfertigen" Stil setzt Rorty als Erzähler ein ganzes Bündel an rhetorischen Techniken ein, die direkt auf Verabschiedung zielen. Zunächst sei hier noch einmal seine Verwendung von Metaphern genannt: Das Gespräch über Vokabulargrenzen hinweg ist der systematische Ort für die oben in ihrer zentralen Bedeutung skizzierten Benutzung von Metaphern: „Wo Argumentation – im Sinne von Folgerungen aus Prämissen, über deren Bedeutung und Implikationen sich beide Seiten im Klaren sind – nichts fruchtet, haben Metaphern mitunter Erfolg."[141] Metaphern und nicht Argumente sind die entscheidenden Gründe zum Wechsel von Vokabularen. Sie leisten nach Rorty die reale motivierende Arbeit hinter der Szene der philosophischen Begriffswahl; sie sind der eigentliche Motor des philosophischen Diskurses. Rortys Suche nach neuen, attraktiven Meta-

138 Vgl. Nagl (1998), 160; Hall (1994), 9. Auch die klassischen Pragmatisten waren nicht unschuldig an Missverständnissen bei der Rezeption ihres Denkens. Vor allem William James' Metaphorik hat gerade die deutschsprachige Rezeption des Pragmatismus entscheidend geprägt. Aber abgesehen von Ausdrücken wie der *cash value* der Wahrheit trug auch der bewusst provozierend einfache Stil der pragmatistischen Autoren zur Ablehnung ihrer Thesen bei. Dieser Stil war und ist allerdings programmatisch begründet. So bezeichnete William James seine Philosophie unter anderem als „Popular Philosophy"(James (2000), 191), die nur Fragen beantworten will, die für das normale Publikum wichtig sind. Seine Verwendung der Alltagssprache geschah aus Protest. Denn in den exklusiven Sprachen der Philosophen sah er nur verkappten Hochmut; vgl. dazu Marcuse, L. (1994), 13, 61; Diaz-Bone/Schubert (1996), 11. Gegen die schwergewichtige deutsche und die verspielte französische Philosophie ist auch der Common-Sense-hafte Schreibstil von Rortys Vorbild John Dewey gerichtet; vgl. Joas (1992b), 8. Und auch Richard Rortys oft provozierend einfach gewählte Sprache ist programmatisch begründet; vgl. COP, xiv.

139 Vgl. SO, 107f.

140 Hall (1994), 138ff. Ein typisches Beispiel für den Preis des „Zurückruderns" ist die Selbstbezeichnung als „bürgerlicher Liberaler postmoderner Prägung"(Rorty (1995)). Wie bereits in der Einleitung erwähnt, bedauerte Rorty sehr schnell, den Ausdruck postmodern verwendet zu haben. Auch die Wahl des provokativen Begriffs „Ethnozentrismus" zur Bezeichnung seiner kontextualistische Diskurstheorie hat er nachträglich bedauert. Siehe dazu unten Kap. IX.1.

141 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 50.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

phern für den Pragmatismus hat ihn zu der Erneuerung der oben besprochenen, zentralen Metapher des Werkzeuges geführt.[142]

Im Folgenden werden beispielhaft noch drei weitere Mittel des Erzählers Rorty kurz vorgestellt: zunächst das von ihm häufig verwendete rhetorische Mittel der Anrufung von Wir-Gruppen. Er versteckt sich hinter der Autorität anderer Autoren, während er zugleich ein starkes Fehllesen ihrer Texte betreibt (a); dann als Beispiel für die Technik der utopischen Erzählung diejenige der Antipoden in *Der Spiegel der Natur* (b). Abschließend die dramaturgische Zuspitzung auf exklusive Alternativen – am Beispiel der von Rorty aufgestellten Alternative „Metaphysik oder radikaler Pragmatismus" (c). Die Frage, ob es sich bei dieser Alternative wirklich nur um eine rhetorische Technik handelt, leitet dann über auf das letzte Kapitel dieses Teils.

(a) Die erzählerische Strategie des Versteckens hinter der Autorität anderer Autoren wird von Rorty immer wieder verwendet. Die Rekonstruktion seiner Kritik der Erkenntnistheorie und seiner neopragmatistischen Alternative hat gezeigt, dass es neben seinem pragmatistischen Vorbild John Dewey insbesondere Donald Davidson ist, auf den er sich durchgehend beruft. Beim Werben für seinen minimalistischen, kontextualistischen Liberalismus steht hingegen der Bezug zu John Rawls im Mittelpunkt. Rorty personalisiert die von ihm beschriebenen Positionen fast immer und ist dabei alles andere als zurückhaltend, potenzielle Alliierte zu entdecken.[143] Sein „Verstecken" hinter der Autorität anderer Autoren konkretisiert sich stilistisch in der Anrufung einer jeweiligen Wir-Gruppe zur Selbstbezeichnung, zum Beispiel: „Wir Davidsonianer", „wir als brave Anhänger Darwins", „wir, an Wittgenstein geschulten Therapeuten", aber auch: „Wir reichen nordamerikanischen Bürger", „Wir Anständigen, Liberalen, Humanitären", „Wir Philosophieprofessoren" „Wir Antimetaphysiker" – und natürlich: „Wir Ironiker".[144] Dabei spielt insbesondere die Personalisierung eine große Rolle, das heißt Rorty verwendet „Helden" und „Bösewichter" als dramatisches Stilmittel, um seiner Neubeschreibung Überredungskraft zu verleihen.[145]

Rortys Beleihen der Autorität anderer Denker geht einher mit einer Reformulierung ihrer Gedanken gemäß der eigenen Zwecke. Erst diese Aneignung der Arbeit anderer ermöglicht die eben skizzierte Erzeugung von Verbündeten. Aufgrund seiner philosophiehistorischen Bewandtheit gelingt es ihm immer wieder, überraschende Verbindungen und Verbündete zu erzeugen. Er hat die Fähigkeit, für sein Projekt nützliche Ideen und Gedanken aus den unerwartetsten Diskussionszusammenhängen zu importieren und zu instrumentalisieren. Dabei gelingt es ihm sogar,

142 Vgl. Malachowski (2002), 55; Nagl (1999), 1050.

143 Vgl. Malachowski (1990b), 5; Critchley (1999), 52f. Zu Rortys kontextualistischer Interpretation von Rawls siehe unten Kap. V.3.1.

144 KOZ, 26; WF, 59; KOZ, 143; Rorty (1995), 148; PZ, 152; SE, 11; WF, 407; KIS, 137, dort verwendet Rorty das Wort „wir" auf einer Seite neun Mal! In Hall (1994), 239ff findet sich die bisher umfassendste Liste der Wir-Gruppen, Helden und Bösewichter des Erzählers Rorty.

145 Vgl. Hall (1994), 189.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus Gegner Verbündete zu machen. Dazu dient zum Beispiel die Aneignung nur ganz bestimmter Thesen des jeweiligen Autors beziehungsweise die einseitige Auswahl von Zitaten. Es kann sich aber auch um eine konsequente Verlängerung von bestimmten Anschauungen handeln, um „den alten Worten in subversiver Weise eine neuen Drall [zu, M.M.] geben."[146]

Rorty versteht seinen Umgang mit der Tradition nicht archivarisch, sondern kreativ und instrumentalistisch, ohne jede sentimentale Nostalgie: „The tradition needs to be utilized, as one utilizes a bag of tools. Some of these tools […] will turn out no longer to have a use, and can just be tossed out. Others can be refurbished. Sometimes new tools may have to be invented on the spot."[147] Zur Rechtfertigung dieses pragmatischen Umgangs mit der philosophische Tradition und der selektiven Anknüpfung an ihre Texte bezieht sich Rorty erneut auf den oben bereits erwähnten Literaturwissenschaftler Harold Bloom; und zwar auf dessen Eintreten für die dichterische Freiheit des absichtlichen, starken Fehllesens: „The critic asks neither the author nor the text about their intentions but simply beats the text into a shape which will serve his own purpose."[148] Dem starken Fehllesen geht es nicht darum, was mit dem jeweiligen Text intendiert war, sondern es will diesen auf möglichst originelle Weise für die eigenen Ideen fruchtbar machen. Die Interpretation von Texten im Sinne der eigenen Zwecke wird von Rorty als produktives Mittel der Neubeschreibung geschätzt, auch wenn sie der Intention des Autors diametral entgegensteht. Auch die Texte großer Denker werden als Vektorsumme kontingenter Kräfte gesehen und damit als Ansammlung brauchbarer Materialien beziehungsweise Werkzeuge.[149] Seine Variante des starken Fehllesens ist Konsequenz seines pragmatistischen Antiessenzialismus, der natürlich auch für Texte gilt. Auch bei diesen könne es nicht um ehrfürchtige Exegese gehen. Die instrumentalistische Maxime laute vielmehr: Alles kann für jeden Zweck verwendet werden, wenn man dafür den richtigen Kontext findet. Rorty plädiert explizit für: „decontextualization and self-interested reading".[150]

146 KOZ, 131. Vgl. dazu Malachowski (2002), 49ff; Rumana (2000), 55. Simon Critchley kritisiert, dass Rortys Verbündete aufgrund dieser Technik zum Teil nur Karikaturen sind; vgl. Critchley (1999), 52f.

147 EHO, 9.

148 COP. 151; vgl. COP, 151ff. Zum Konzept des „starken Fehllesens" (engl.: strong misreading) bei Bloom siehe insbes. Bloom (1989), 95ff. Vgl. dazu auch Reese-Schäfer (1991), 82ff.

149 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 150; WF, 479; u. insbes. Rorty (2003b), wo Rorty den von ihm praktizierten, instrumentalistischen Umgang mit Texten anderer Autoren am Beispiel Heidegger verteidigt.

150 Rorty (2006d), 108. Vgl. dazu Rumana (2002), xi. Dass Rortys Vorgehen im Zentrum der Kritik steht, ist dennoch nicht verwunderlich. Für eine humorvolle Kritik vgl. Dennet (1982), 349ff. Daniel Denket führt dort den sog. Rorty-Faktor als hermeneutisches Prinzip zur Lektüre von dessen Interpretationen ein: Man nehme was immer Rorty über irgendjemandes Ansicht sagt und multipliziere es mit 0.742.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei der Technik des kreativen Fehllesens handelt es sich um eine Art Rhetorik der Befreiung, aber nicht der Beliebigkeit. Der quasi-nietzscheanische Wille zur Interpretation und zur pragmatischen Rekontextualisierung ist gepaart mit dem gleichzeitigen Verstecken hinter Autoritäten der Tradition. Denn noch die stärkste Interpretation ist auf eine gemeinsame Tradition angewiesen. Wenn man jede Autorität jenseits der geteilten kontingenten Sprachpraxis ablehnt, bleibt als anerkannte Autorität allein die hermeneutische Autorität der gemeinsamen kulturellen Tradition. Zu Rortys Techniken, sein neues Vokabular attraktiv zu machen, gehört daher, sich selbst in einer bestimmten Tradition zu verankern und sich seiner Verbündeten zu versichern, indem er aufzählt, wem er folgt beziehungsweise wer seiner Meinung ist und wer nicht. So bleibt nach Rorty (wie bei Bloom) letztlich auch ein Kanon wichtig, denn er sieht die Notwendigkeit von Helden, von Berggipfeln unserer Kultur, zu denen wir emporblicken.[151] Wie im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird, lautet Rortys antiautoritäres Leitmotiv Solidarität statt Objektivität; daher die zentrale Rolle der Anrufung von realen und gedachten rhetorischen Gemeinschaften in der historischen Rekontextualisierung.

(b) Schon bei der therapeutischen Ideengeschichte kündigt sich das Mittel der Erzählung durch historische Rekontextualisierung als eine zentrale Technik des zweiten Schrittes der Verabschiedung an. Die erzählerische Neubeschreibung ist in der Regel verbunden mit einer historischen Rekontextualisierung. Aber Rorty verwendet auch rein fiktionale Erzählungen als Mittel der Reflexion auf unsere Kontingenz. Man muss bei ihm mit Erzählungen rechnen, „die unsere Gegenwart einerseits mit Vergangenheit, andererseits mit zukünftigen Utopien verbinden."[152] Er setzt das erzählerische Mittel von fiktionalen Geschichten regelmäßig ein. Es handelt sich um Erzählungen, wie die Dinge in einer anderen möglichen Welt aussehen würden, also um eine Form des literarischen Gedankenexperiments.[153]

---

151 Vgl. WF, 392. Vgl. dazu Zill (2001), 117; Reese-Schäfer (1991), 84. Das Verstecken hinter Autoritäten der eigenen Tradition widerspricht daher nur auf dem ersten Blick dem Ziel des Antiautoritarismus!

152 KIS, 17. Vgl. Malachowski (2002), 55; Tartaglia (2007), 72.

153 So etwa der fiktive Zeitungsbericht über die endgültige Einigung aller Philosophen über alle bisher strittigen Fragen über Rationalität, Moralität und (demnächst) Ästhetik auf einem philosophischen Kongress. Sein Thema ist: Wie würde die Reaktion unserer liberalen Gesellschaft auf diese Anmaßung aussehen?; vgl. ORT, 43f. Siehe auch die Skizze einer möglichen geschichtlichen Welt, in der Martin Heidegger durch die Liebe zu einer jüdischen Studentin zum Nazigegner geworden ist. Mit ihr will Rorty die essenzialistische Sicht der Verbindung von Heideggers (privaten) Versuch der Überwindung der Metaphysik zu dessen politischen Anschauungen infrage stellen; vgl. Rorty, R. (2003b), 142ff. Ein weiteres Beispiel für Rortys kreative erzählerische Mitteln ist der fiktive Rückblick *Looking Backward from the Year 2096*; vgl. PSH, 243-251 bzw. Rorty (1997a). Dieser sozialkritische Text ist als rhetorische Glanzleistung des liberalen „Propheten" Rorty zugleich eine Hommage an Edward Bellamys *Looking Backward 2000-1887*.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Weit weg, auf der anderen Seite unserer Galaxie, gab es einen Planeten, auf dem Wesen wie wir lebten, federlose Zweifüßler, die Häuser und Bomben bauten sowie Gedichte und Computerprogramme schrieben. Diese Wesen wussten nicht, dass sie mentale Zustände hatten.“[154] So beginnt die Erzählung über eine Expedition auf den Planeten Antipodea in *Der Spiegel der Natur*. Die materialistischen Bewohner dieses Planeten, die Antipoden, werden als fiktive Sprachgemeinschaft von Personen ohne mentale Zustände geschildert. Für sie erfüllen Berichte über Neurales dieselbe Funktion wie für die dualistischen Terrestriker die Berichte über Mentales. Die Rede von Geist und Materie ist in ihren Augen nichts anderes als eine unglückliche Entwicklung der terrestrischen Sprache. Den dualistischen Philosophen, die Mitglieder der Forschergruppe von der Erde sind, gelingt es nicht, die Antipoden zu überzeugen, dass und warum sie neben den neuralen Zuständen auch noch mentale Zustände haben müssten. Es bleibt für sie letztlich offen, ob die Antipoden neben den neuralen nicht doch noch zusätzlich mentale Zustände haben. Den materialistischen Antipoden hingegen ist unklar, warum die terrestrischen Dualisten neben neuronalen auch noch mentale Zustände haben wollen. Dieser Streit zwischen Materialisten und Dualisten bleibt in Rortys Geschichte unlösbar und dient als Beispiel für das Zusammenstoßen zweier inkommensurabler Vokabulare.[155]

Die fiktive Erzählung der Antipoden lädt zu folgendem Gedankenexperiment ein: Was wäre, wenn wir anstelle des mentalistischen Vokabulars in unserer Sprachgemeinschaft von Anfang an ein neurophysiologisches Vokabular gelernt hätten, um unsere mentalen Zustände zu beschreiben, und wir damit gar nicht über das mentalistische Vokabular verfügten? Es gibt nach Rorty drei Möglichkeiten der Beschreibung dieser Situation: Wir könnten erstens über unsere Erlebnisse nichts sagen. Das neurophysiologische Vokabular hätte zweitens für uns die Bedeutung des mentalistischen Vokabulars, also eine andere Bedeutung, als es faktisch hat. Wir hätten drittens die mentalistische Stufe in der Erklärung unseres Verhalten übersprungen und wären gleichsam geborene eliminative Materialisten. Diese letzte Möglichkeit will Rorty mit seiner Erzählung starkmachen: Der Dualismus Geist/Körper ist demnach nur aufgrund einer bestimmten kulturellen Entwicklung entstanden. Das Beispiel der Antipoden zeigt, dass auch eine gänzlich andere Entwicklung vorstellbar ist. Über die Adäquatheit beider inkommensurablen Paradigmen kann letztlich rational nicht entschieden werden. Sprache generell, und damit auch das Vokabular der Bewusstseinstheorie, ist als Ergebnis von kulturellen Entwicklungen kontingent. Der intuitive Widerstand gegen den eliminativen Materialismus der Antipoden und das Unbehagen, dass unser mentalistisches Vokabular wie jedes andere Vokabular behandelt werden soll, beruht letztlich auf falschen erkenntnistheoretischen Prämissen. Gemäß des Antirepräsentationalismus gibt es jedoch keine theorieneutralen inneren Gegebenheiten und damit auch kein absolut privilegiertes mentalistisches Sprachspiel.[156]

154 SN, 85. Zum Folgenden vgl. SN, 85-145.

155 Vgl. Berberich (1991), 163ff.

156 Vgl. dazu Berberich (1991), 165. Zu Rortys Kritik der vermeintlich unbezweifelbaren Kriterien des Mentalen als Ergebnis sozialer Praktiken, siehe SN, 22ff, 104ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Erzählung der Antipoden hat die Funktion, gegen Descartes' Erfindung des Mentalen die Selbstauflösung der Theorie des Mentalen zu illustrieren. Rorty will den Verdacht wecken, „dass unsere sogenannten ‚Intuitionen' darüber, was mental ist, möglicherweise in nichts anderem bestehen als unserer Bereitwilligkeit, hier mit einem spezifisch philosophischen Sprachspiel ins Haus zu fallen."[157] Die für unsere Kultur intuitive Unterscheidung Geist/Körper wird von ihm als kontingente, geschichtlich entstandene Unterscheidung problematisiert, die auf die Cartesische Verdrängung des antiken und mittelalterlichen Problems der Vernunft durch das moderne Problem des Bewusstseins basiere.[158] Die etwas ausführlichere Rekonstruktion der Erzählung der Antipoden als Personen ohne mentale Zustände hat einen systematischen Stellenwert. An ihr zeigt sich zum einen *inhaltlich* an zentraler Stelle, dass die Verabschiedung des Repräsentationalismus eine entscheidende Konsequenz für unser Selbstbild als menschliche Wesen hat. Mit der historistischen Kritik des Cartesischen Subjekt-/Objekt-Denkens und der Zwei-Welten-Lehre von erkennendem Geist im Kontrast zur materiellen Welt gerät nach Rorty der Versuch der erkenntnistheoretischen Absicherung unserer Einzigartigkeit angesichts von Kontingenz und Vergänglichkeit ins Wanken. Und mit einer Verabschiedung der intuitiven Unterscheidung von Geist und Körper als eingeschliffene Redensart, die uns nur deshalb natürlich vorkommt, weil wir uns an sie gewöhnt haben, entfalle die Grundlage der Auszeichnung des Menschen als das erkennende Wesen.[159]

Unter dem in diesem Kapitel im Fokus stehenden *methodischen* Gesichtspunkt illustriert die Geschichte der materialistischen Antipoden zum anderen Rortys Ziel der therapeutischen Verabschiedung der Erkenntnistheorie und ihrer Probleme. Es geht ihm gerade nicht darum, mit seiner Erzählung eine Lösung des Leib/Seele Problems durch die Position des eliminativen Materialismus attraktiv zu machen. Sein Ziel ist die therapeutische Auflösung des Problems. Daher ist es wichtig, die Position des eliminativen Materialismus, wie sie in *Der Spiegel der Natur* vorgestellt wird, nicht als weitere Position innerhalb der traditionellen Debatte zu begreifen, sondern als Versuch, die gesamte Tradition dieser Debatte zu unterhöhlen.[160] Das Fazit der Antipoden-Geschichte lautet nicht: Was wir Geist nennen, ist in Wahrheit nichts anderes als Gehirnphänomene; sondern: Es ist eine Kultur denkbar, in dem das mentalistische Vokabular nicht benutzt wird, sondern ein anderes Vokabular. Die Rede des mentalistischen Vokabular über „Geist" soll auf diese Weise als kontingent und damit als optional erwiesen werden. Wir könnten unseren Geist, und damit alle Probleme des Geist-/Körper-Dualismus verschwinden lassen, indem

157 SN, 32.

158 Vgl. SN, 144.

159 Vgl. Horster (1991a), 32f. Rorty ist sich dessen voll bewusst, kritisiert aber die Verwechslung von Wissenschaft und Ethik; vgl. SN, 145. Und er plädiert für die Trennung der Probleme des Bewusstseins, der Vernunft und der Personalität; vgl. SN, 50.

160 Vgl. SN, 17, 46. Vgl. dazu auch Gross (2008), 18f – Rorty selbst hatte zunächst innerhalb der Geist/Körper-Debatte die Position des eliminativen Materialismus vertreten, sich aber bereits in den 70er Jahren davon wieder verabschiedet. Für Literatur zu Rortys eliminativen Materialismus siehe Rumana (2002), 49f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir uns daran gewöhnten, nicht mehr im mentalistischen Vokabular zu reden, sondern ein anderes Vokabular zu benutzen. Da wir nicht erkennen können, welches Vokabular über uns selbst wahr ist, sollten wir im Übrigen diese Entscheidung anhand des Nutzens des jeweiligen Vokabulars treffen. Die Geschichte der Antipoden als fiktive Sprachgemeinschaft eliminativer Materialisten ist ein *erzählerisches* Mittel zur therapeutischen Verabschiedung des Repräsentationalismus und des Essenzialismus auf dem Weg eines *philosophischen* Gedankenexperiments. Sie ist die theoretische Parallele zu Rortys Begründungsutopie einer Gesellschaft liberaler Ironiker zur Verabschiedung des Dualismus zwischen Absolutismus und Relativismus. (c) Zu Rortys Techniken der Erzählung zählt auch die dramaturgische Zuspitzung auf exklusive Alternativen. Das wichtigste Beispiel hierfür ist die von ihm selbst aufgestellte Alternative: Platonismus oder radikaler Pragmatismus. Handelt es sich bei dieser aber wirklich nur um eine falsche Alternative als Teil einer rhetorischen Strategie, oder ist es eine philosophisch gerechtfertige Disjunktion?

Zunächst ist hier daran zu erinnern, dass eines der wesentlichen Kennzeichen des Pragmatismus eigentlich dessen antidualistische Position ist. Von Peirces Kritik an Descartes bis hin zu den Neopragmatisten besteht die generelle Stoßrichtung darin, essenzielle Unterscheidungen in graduelle und temporäre einzuebnen. Auch für Rorty ist der Pragmatismus eine Bewegung, die philosophische Dualismen kritisiert, um die aus ihnen resultierenden Probleme aufzulösen. „Antidualisten" sei vielleicht sogar die beste (Selbst-)Bezeichnung für holistische Pragmatisten wie er.[161] Denn diese plädierten nachdrücklich dafür, herkömmliche Gattungsunterscheidungen zu nivellieren und zu trivialisieren, indem sie durch Unterscheidungen des Komplexitätsgrades ersetzt werden. Sie werden pragmatistisch reinterpretiert als: "momentarily convenient blocking-out of regions along a spectrum, rather than as recognition of an ontological, or methodological, or epistemological divide."[162] Rortys antidualistische Kritik richtet sich dabei insbesondere gegen die außerordentlich folgenreiche essenzialistische Unterscheidung von Wesen und Erscheinung. Aber auch die Dualismen von Subjekt/Objekt, Tatsachen/Werte, Wissenschaft/Moral werden von ihm als früher nützliche Unterscheidungen, die inzwischen obsolet geworden sind, betrachtet. Sie gelte es daher zu verwischen, beziehungsweise instrumentalistisch zu unterlaufen.[163]

---

161 Rorty (1997e), 8; vgl. Rorty (1990d), 55. Vgl. dazu Schubert/Spree (2001), 23. Siehe dazu Rortys halb-autobiografischen Bericht über den Fortschritt des Pragmatisten: „Zu Beginn [...] dämmert dem Aufzuklärenden, dass alle großen Dualismen der abendländischen Philosophie [...] überholt sind. Sie lassen sich weder zu höheren Synthesen verbinden noch aufheben, sondern nur mehr oder weniger gezielt vergessen."(Rorty (1996a), 101f).

162 ORT, 84; vgl. Rorty (1997e), 6ff; HSE, 81; KOZ, 143. Dirk Auer spricht von Rortys „Programm einer Pragmatisierung essenzialistischer Unterscheidungen"(Auer (2004), 67).

163 Vgl. COP, 163; PAK, 225. Auch hier steht Rorty in der Tradition von John Dewey. Dessen antidichotomisches „Kontinuitätstheorem" zielte vor allem auf den Dualismus von Wissenschaft und Moral. Zu Deweys – von Hegel und Darwin inspirierten – antidualistischem Prozessdenken; vgl. Nagl (1998), 113ff, 173f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Angesichts dieses Bekenntnis zum pragmatistischen Antidualismus ist ein eigentümlicher Dualismus umso auffallender, der von Rorty selbst ständig propagiert wird. Die einzig mögliche Wahl sei heute die zwischen platonischer Metaphysik und radikalen Pragmatismus. Eine dritte Möglichkeit zwischen diesen beiden Alternativen schließt er kategorisch aus. Nur mit seinem transformativen Pragmatismus gelinge es, aus dem Vokabular der platonischen Dualismen auszubrechen und damit zur Position des ersten wirklich radikalen Antiplatonismus in der Philosophiegeschichte zu gelangen.[164]

Es lässt sich fragen, ob Rortys Antirepräsentationalismus nicht eine überdehnte Platonismuskritik darstellt, die allein rhetorischen Gründen geschuldet ist. Manchmal bekommt man den Eindruck als würde er gegen Positionen anschreiben, die so von kaum einem bedeutenden zeitgenössischen Denker in dieser Form mehr vertreten werden. Um die pragmatische Abrissbirne besser ins Schwingen bringen zu können, wird zuvor eine metaphysische Drohkulisse aus Pappmaschee aufgebaut. Zugleich sieht es dabei so aus, also ob hinter der propagierten lässigen Haltung der Verabschiedung die Melancholie eines enttäuschten Metaphysikers aufscheint.[165] Rorty selbst hat sich zum existenziellen Hintergrund seines „Feldzuges" gegen den Platonismus geäußert: „Niemand würde sein Leben einem Feldzug gegen die Metaphysik widmen, der nicht irgendwann einmal von Platon und Kant fasziniert gewesen wäre."[166] Rortys Wende zum Pragmatismus war eine Reaktion auf seine, in der Einleitung bereits erwähnte, „Platon-Ernüchterung"[167]. Es ist die Konversion in seiner intellektuellen Biografie vom Platoniker zum Pragmatisten, die auch die Inbrunst verständlich macht, mit der er den exklusiven Gegensatz zwischen Platonismus und radikalem Pragmatismus aufbaut. Mit Richard Bernstein kann man ihn als einen vom heroischen Projekt der essenzialistischen Philosophie abgefallenen Philosophen ansehen, als einen: „one time true believer who has lost his faith".[168]

Viele Kritiker, gerade auch unter den Neopragmatisten, werfen Rorty in diesem Zusammenhang vor, eine falsche Alternative zu propagieren. Aus der (richtigen) Kritik am Repräsentationalismus ziehe er übertriebene, um nicht zu sagen falsche Konsequenzen. Er würde das Kind mit dem Badewasser auszuschütten, indem er eine dritte Möglichkeit zwischen Platonismus und radikalem Pragmatismus kategorisch ausschließt.[169] Als eine Kritikerin unter vielen sei hier Susan Haack genannt. Sie kritisiert, dass Rorty jede Zwischenposition, wie zum Beispiel einen an Peirce orientierten Pragmatismus, tendenziös und ohne treffende Argumente als metaphysisch abstempele. Dieses Hineinmanövrieren seiner Leser in die Wahl zwischen

164 Vgl. KOZ, 126. Rorty formuliert in einem Text über Heidegger sogar die These, dass der (radikale) Pragmatismus nach dem unausweichlichen Zusammenbrechen des Platonismus dessen notwendige „Aufhebung" sei; vgl. Rorty (1984), 1, 5.

165 Vgl. Brunkhorst (1991), Habermas (1999a), 230f; Geyer (2000), 1040.

166 PZ, 167.

167 PZ, 153; vgl. Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 50.

168 Bernstein (1987), 557; vgl. Gumbrecht (2000), 66.

169 Vgl. u.a. Habermas (1999a), 234ff; Putnam (1997), 9; Mounce (1997), 202; Saatkamp (1995), x; Brunkhorst (1997b), 130; Demmerling (2001), 328, 343f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zwei Extrempositionen trage den Stempel eines für Rorty charakteristischen Alles-oder-Nichts-Denken.[170] Sein in dieser Frage auffallend dualistisches Denken ist in den Augen von Rortys Kritikern allein dramaturgischen Zwängen geschuldet. In Wahrheit sei, so die überwiegende Mehrheit der Rorty-Interpreten, seine Alternative nicht erschöpfend und logisch exklusiv. Es gebe vielmehr viel Platz für stabile Positionen dazwischen, viel Platz zwischen metaphysischem Realismus und Rortyanismus. Beide Extreme seien nicht zu rechtfertigen. Es gebe keinen notwendigen Schluss von der berechtigten Kritik der traditionellen Erkenntnistheorie auf die Forderung nach der Aufgabe deren Projekts. Es gehe vielmehr um die Rekonstruktion des Realismus jenseits der falschen Dichotomien der Tradition. Die Gegenposition zu Rortys Alles-oder-Nichts-Denken lautet in den Worten von Nicholas Smith: „Ironism is not the only alternative to Platonism."[171]

Handelt es sich aber wirklich nur um die Inszenierung einer falschen Alternative durch Rorty, die allein Ausdruck einer rhetorischen Strategie ist und zudem nur biografischen Gründen geschuldet ist? Vielleicht ist der dahinterstehende Dualismus von Argumentation und Rhetorik selbst problematisch? Dem stünde Rortys Skepsis gegenüber der Möglichkeit von Argumentation über Vokabulargrenzen hinweg gegenüber. Wie oben erwähnt, gilt in diesem Fall für ihn stellenweise umgekehrt, dass sogenannte rationale Argumentation eine erzählerische Neubeschreibung unter dem Deckmantel der Argumentation darstellt, mithin Argumentation letztlich als Moment der Rhetorik zu betrachten ist. Die oben vorgetragene instrumentalistische Korrektur der Gründe für Vokabularwechsel im Rahmen dieser Studie versucht diese, letztlich irrationalistische, Konsequenz zu vermeiden.

Der hier vertretenen Ansicht nach kann man hinter allen bisher darstellten erzählerischen Techniken der Verabschiedung philosophische Gründe ausmachen. Bei Rortys Techniken der Erzählungen ist eine enge Verknüpfung von Philosophie und Rhetorik festzustellen: Das Verstecken hinter (historischen) Autoritäten hat seinen Grund in der Bedeutung der Autorität der gemeinsamen kulturellen Tradition in Rortys hermeneutischer Konzeption von Philosophie. Fiktive Erzählungen – wie das besprochene Beispiel der Antipoden – dienen zur Illustration eines philosophischen Gedankenexperiments. Gibt es also auch einen rationalen Grund für Rortys eigenen Dualismus *Metaphysik oder Pragmatismus?,* oder lenkt er damit nur von der entscheidenden Frage ab: *Welche Art von Pragmatismus?* Um der Beantwortung dieser Fragen näher zu kommen, wird Rortys Position im folgenden Kapitel selbst rekontextualisiert; seine, systematisch zentrale Behandlung des Wahrheitsbegriffs wird mit der seines neopragmatistischen Gegners Jürgen Habermas verglichen. Rortys Transformation des Wahrheitsbegriffs steht Habermas' Versuch gegenüber, einen Weg zwischen den beiden Polen von Rortys Alternative zu gehen. Die nun im Fokus stehende Alternative lautet damit: sprachpragmatische Transformation oder Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffs?

170 Vgl. Haack (1995), 127.

171 Smith (1996), 116. Zu dieser verbreiteten Kritik vgl. neben Haack (1995) u.a. Heal (1990), 114; Taylor (1990), 262ff, Hartshorne (1995), 26; Farrell (1995), 166ff, 174f; Allen, B. (2000b), 225; Conant (2000), 278.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

1 Vgl. Bieri (1997), 39.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

4 Wellmer (1993), 158.

5 Putnam (1983), 84.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schon auf der Ebene der alltäglichen Kommunikation als pragmatisch wirksame, konstitutive und damit notwendige Annahmen unterstellt.[7]

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

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

8 Vgl. Wellmer (2000a), 262.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

12 Vgl. Habermas (2005), 28.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

17 Habermas (1988), 154.

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

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

22 Habermas (1999a), 8.

23 Vgl. Puntel (1993), 144.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

25 Habermas (1984), 130.

26 Vgl. Habermas (1984), 135ff.

27 Habermas (1984), 161.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

29 Vgl. Habermas (1999a), 288.

30 Vgl. Puntel (1993), 157.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(1) Die zentralen Einwände gegen eine Idealisierung durch den Bezug auf die ideale Sprechsituation lauten: Es besteht das Dilemma, dass dieser Idealzustand entweder zu nahe dran oder zu weit weg von unserer Rechtfertigungspraxis ist. Deshalb führe das Operieren mit konstruierten Idealzuständen der Kommunikation nicht zum Ziel. Darüber hinaus schließt sich Habermas inzwischen der Kritik von Albrecht Wellmer an der paradoxen Natur seiner (regulativen) Idee der idealen Sprechsituation an. Wellmer sei zuzustimmen, dass damit die Kommunikation auf ein metaphysisches Ideal zurückgebunden werde, dessen Realisierung das Ende der Kommunikation bedeuten würde.[34]
(2) Habermas stimmt inzwischen der Kritik an seiner Diskurstheorie der Wahrheit zu, mit ihr sei Verhältnisses von Sprache und Welt unterbestimmt geblieben. Diese Kritik basiert auf der Einschätzung, dass die gegenständliche Komponente des Wahrheitsbegriffs der unaufgebbare Kern der Korrespondenztheorie sei, auch wenn diese es nicht schaffe sie konsistent zu formulieren. Jede Wahrheitstheorie müsse auch die realistische Intuition angemessen rekonstruieren und dürfe sich nicht von nur einer Dimension des Wahrheitsbegriffes leiten lassen.[35] Das bedeute konkret für jede sprachpragmatische Theorie, dass sie die realistische Grundlage des Konsens thematisieren muss. Auch Habermas ist zu dieser Ansicht gekommen. Für ihn gilt weiterhin, dass die klassische Form des metaphysischen Realismus und der Korrespondenztheorie nicht mehr zu halten ist, da wir nicht mit der Sprache aus der Sprache heraustreten können. Er will dennoch der realistischen Intuition der Alltagspraxis, dass wahre Aussagen zu den Tatsachen passen, besser gerecht werden, und zwar durch eine schärfere Unterscheidung zwischen der Wahrheit einer Aussage und ihrer rationalen Behauptbarkeit selbst unter annähernd idealen Bedingungen. Das selbstkritische Fazit von Habermas lautet, dass der rechtfertigungstranszendente Wahrheitsbegriff sich nicht *allein* mit Hilfe der Idee eines Konsenses unter idealen Bedingungen erläutern lässt, sondern zusätzlich eine Theorie der Referenz von Sprache zu objektiver Welt nötig ist. Die angestrebte Rekonstruktion der realistischen Intuition mache eine nicht-epistemische Revision des Diskursbegriffs der Wahrheit nötig, auch wenn weiterhin gelte, dass wir auf die Wahrheitsbedingungen von Sätzen nur einen epistemischen, durch Gründe vermittelten Zugriff haben.[36]

IV.2.2 Pragmatistischer Erkenntnisrealismus als Revision der Konsenstheorie

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

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

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

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

37 Habermas (1999a), 7.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

40 Vgl. Habermas (1999a), 262.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

44 Habermas (1999a), 40.

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

49 Habermas (1999a), 108.

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

51 Habermas (1999a), 292.

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

53 Habermas (2005), 83.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

55 Vgl. Habermas (1999a), 153.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

59 Habermas (2005), 83.

60 Vgl. etwa KIS, 144.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

71 Vgl. Wellmer (2004), 268ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

75 Vgl. dazu Wellmer (2004), 240.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

„Rechtfertigung oder Begründung ist unser einziges Kriterium für die Anwendung des Wortes ‚wahr', und Begründungen sind immer relativ zu einer Hörerschaft […] 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."[80]

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

84 Vgl. Habermas (1999a), 265.

85 COP, 162.

86 COP, 162.

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

103 Vgl. SN, 197.

104 WF, 186.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

114 HSE, 28.

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

116 HSE, 16.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

118 Dewey (1998), 27.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

125 Vgl. Brunkhorst (2001), 157.

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

127 WF, 31; vgl. WF, 61.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

129 HSE, 31.

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

135 WF, 75.

136 WF, 76

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

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

139 Habermas (1999a), 256.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

141 Vgl. SO, 14f.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

143 Vgl. Nagl (1998), 171f.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

147 Vgl. Brunkhorst (1997b), 135.

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

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

150 Vgl. etwa Gloy (2004), 2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

154 SN, 191.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

155 SN, 421f.

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sung so lange treu zu bleiben, bis man wirklich davon überzeugt ist, dass sie die schwächere war."[158]

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

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

164 ORT, 39. Vgl. ORT, 43f. Zum obersten und hinreichenden Ziel von Rortys romantischen Gesprächsmodell der Philosophie, das Gespräch der Kultur in Gang zu halten, siehe auch unten Kap. IV.4.1.

165 Kögler (1992), 280.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

169 Vgl. Haack (1995), 131.

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

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

172 SN, 176.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

IV.4.3 Motive und Probleme des transformativen Sprachpragmatismus

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

186 Rorty (1994b), 988.

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

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

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

190 SN, 9.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zugutehält, würde dadurch jeglichen Kontakt mit diesem verlieren. Rortys Umerziehungsprogramm trägt deshalb in den Augen der Reformer die Beweislast.[194]

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

202 KIS, 176.

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

215 Vgl. PAK, 209; WF, 82.

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

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

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

219 SN, 191.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

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

224 Vgl. WF, 446; KIS, 144.

225 ORT, 13.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fazit des ersten Teils

Der transformative Sprachpragmatismus als Verbindung von Instrumentalismus und Romantik ist in sich konsistent und verweist selbst auf die Politik.

In diesem grundlegenden ersten Teil wurde zunächst Rortys Kritik der Verschränkung von Repräsentationalismus, Essenzialismus und Fundamentalismus durch die traditionelle Philosophie rekonstruiert. Ihr zentraler Ansatzpunkt ist der Gedanke der Repräsentation, nach dem Erkenntnis eine genaue Darstellung der Wirklichkeit im Bewusstsein darstellt. Für sie ist die (Sprach-)Philosophie bis heute in dem Bild vom Spiegel der Natur gefangen. Die Rekonstruktion in Kapitel I hat gezeigt, dass Rortys *interne* Widerlegung der repräsentationalistischen und zugleich essenzialistischen Auffassung von Bewusstsein und Sprache durch eine Konsistenzprüfung durchschlagend ist: Das systematisch zentrale Argument der Nichthintergehbarkeit der Sprache wird konkretisiert durch den Nachweis, dass der Bezug des (metaphysischen) Realismus auf eine beschreibungsunabhängige Wirklichkeit inkonsistent ist. Ohne die Annahme eines Gottesstandpunktes ist der direkte Vergleich unserer Vorstellungen oder Aussagen mit der Wirklichkeit nicht möglich. Damit wird die Vorstellung der Übereinstimmung als Kern jeder Korrespondenztheorie der Wahrheit uneinlösbar. Dieses Ergebnis einer streng *philosophischen* Argumentation seines Antirepräsentationalismus im Anschluss an Quine, Sellars und Davidson muss gegen das gelegentliche Herunterspielen des Wertes und der Durchschlagskraft seiner Kritik durch Rorty selbst verteidigt werden.[1]

Seine Kritik des Repräsentationalismus, die in ihrer Stoßrichtung von allen Neopragmatisten geteilt wird, mag nicht besonders originell sein. Ihr eingängiges Bild des Spiegels der Natur ist allerdings sehr wirkungsmächtig gewesen. Und spezifisch für Rorty ist die radikale Konsequenz, die er aus seiner Kritik zieht. Da für ihn nicht nur der erkenntnistheoretische Realismus, sondern auch der (transzendentale) Idealismus von diesem Bild gefangen ist, plädiert er dafür, keine Rekonstruktion des Repräsentationalismus anzustreben, so wie Putnam und Habermas es mit ihren Varianten des kantianischen Sprachpragmatismus tun, sondern dessen sprachpragmatistische Verabschiedung.

1 Wie sich vor allem in Kap. VI.1.1 noch erweisen wird, bedeutet dieses Ergebnis für die Begründungstheorie, dass die immer noch gängige, naive essenzialistische Berufung auf *die* Natur des Menschen als obsolet anzusehen ist.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rortys minimalistischer und transformativer Sprachpragmatismus als radikale Alternative zum Repräsentationalismus wurde vor allem in Kapitel II rekonstruiert. Folgende dort herausgearbeitete Grundzüge werden sich in den nächsten beiden Teilen dieser Studie für seine Neubeschreibung des Liberalismus als zentral erweisen:

- *Antirepräsentationalistischer Instrumentalismus*: Ausgehend von der Werkzeugmetapher der Sprache, mit der das Bild des „Spiegels der Natur" verabschiedet werden soll, formuliert Rorty ein alternatives instrumentalistisches und naturalistisches Metavokabular, in dem Nutzen und nicht Wahrheit das Ziel der Erkenntnis ist. Es bildet die theoretische Grundlage für die Vision einer pluralistischen Kultur ohne Zentrum und vor allem auch für das differenztheoretische Bild des Selbst, das der Figur der liberalen Ironikerin zugrunde liegt. Der zentrale praktische Vorteil des radikalen Instrumentalismus besteht in der Idee einer friedlichen Koexistenz unterschiedlicher Vokabulare.
- *Sprachgemeinschafts-Kommunitarismus*: Rortys instrumentalistische Neubeschreibung von Wissen und Erkenntnis ist eingebettet in einen nominalistischen und holistischen Sprachspielpragmatismus. Seine Schlüsselthese lautet, dass Bedeutung eine inferentielle und öffentliche Angelegenheit *innerhalb* von Sprachgemeinschaften und deren Vokabularen ist. Außerdem ist für ihn kennzeichnend die These von der Inkommensurabilität von Vokabularen als nicht-hintergehbare „Plattformen" der Interpretation und damit zusammenhängend die Unterscheidung zwischen normalem und nicht-normalem Diskurs. Auf diesen sprachphilosophischen Thesen baut zum einen Rortys kontextualistische Antwort auf die normative Frage auf. Sein Liberalismus ist auf begründungslogischer Ebene kommunitaristisch-pragmatischer Natur – so eine zentrale These dieser Studie. Sie sind darüber hinaus Grundlage der liberalen Trennung zwischen öffentlichem und privatem Vokabular und von Rortys Ansichten zur Möglichkeit von Kritik.
- *Ironischer Antifundamentalismus*: Rortys Historismus der Sprache betont die geschichtliche Bedingtheit von Vokabularen. Er wendet sich gegen die Suche nach vermeintlich ahistorischen Kriterien jenseits der Kommunikationspraxis durch den philosophischen Fundamentalismus. Seine These der Kontingenz der Sprache und die korrespondierende Tugend der Ironie als gelassenes Kontingenzbewusstsein stehen für die Einsicht, dass kein (politisches) Vokabular ein Fundament jenseits des kontextualistischen Konsens einer Sprachgemeinschaft haben kann – zugleich aber auch dessen nicht bedarf. An die Stelle der sokratischen Wahrheitsliebe solle die Liebe zum Gespräch der eigenen (liberalen) Kultur treten. Dieser Sicht korreliert im politischen Denken ein offensiver liberaler Antifundamentalismus, der vom Vorrang der Demokratie über der Philosophie ausgeht.
- *Radikale Philosophie des Gesprächs*: Der Diskurs wird nicht als Weg zum Ziel namens Wahrheit betrachtet, sondern er wird zum höchsten Gut des diskursiven Geschöpfs Mensch erklärt. Rorty zielt mit seinem transformativen Sprachpragmatismus im Kern nicht auf eine Naturalisierung, sondern auf eine Sozialisierung der Erkenntnistheorie. Epistemische Autorität ist demnach allein eine Funktion der sozialen Redepraxis, des Gespräches, das wir sind. Die strikte

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Trennung von Kausalität und Rechtfertigung und die Idee, dass der Fokus sich allein auf das Gespräch unserer kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft als unhintergehbarer Kontext unserer Wissensansprüche richten soll, bilden die Grundlage für das Motto „kommunikative Solidarität statt Suche nach Objektivität". Es wird sich zeigen, dass der durch dieses Motto ausgedrückte Antiautoritarismus die ethische Basis für Rortys Denken insgesamt und für die von ihm entworfene Begründungsutopie darstellt.

- *Der starke romantische Impuls* von Rortys Denken stellt ein zentrales Korrektiv zu dessen naturalistischer Dimension dar. Die darwinistisch-instrumentalistische These „Anpassung statt Widerspiegelung" erfährt eine entscheidende Ergänzung: Der Mensch wird nicht nur als zur Kooperation durch Sprache fähiges Tier betrachtet, sondern auch als sprachschöpferisches Wesen mit dem Talent der Selbsterschaffung. Das Motto „Hoffnung statt Erkenntnis" wird mit einer Feier der Fantasie als Motor des kulturellen Fortschritts verbunden. Dies ist die Grundlage für Rortys nachaufklärerischen Utopiebegriff. Verkörpert wird der romantische Impuls durch die Figur des starken Dichters, der als genialer Erfinder wirkungsmächtiger Metaphern zum Gesetzgeber der sozialen Welt avanciert. Er stellt das Ideal der liberalen Ironikerin dar.
- *Romantik und Pragmatismus*: Die übergreifende Schlüsselthese der hier durchgeführten Rekonstruktion lautet, dass Rortys radikaler Neopragmatismus ein Versuch ist, Romantik und Pragmatismus zu verknüpfen. Rekonstruiert man ihn anhand dieser These, wird der systematische Grund für die zentralen internen Spannungen sowohl in seiner theoretischer als auch in seiner praktischen Philosophie deutlich. In Ersterer hat sich die Fragilität dieses Verknüpfungsversuchs vor allem an folgender Frage gezeigt: Wie kommt es zum Wechsel von Vokabularen? Gegen die Tendenz von Rorty, an dieser Stelle seinem starken romantischen Impuls nachzugeben, wurde hier das Kriterium der Nützlichkeit von Neubeschreibungen, also der Pragmatismus starkgemacht. Aber auch in Fragen der politischen Philosophie wird sich zeigen, dass Modifikationen seiner fragilen Verknüpfung (jeweils in die eine oder die andere Richtung!) erforderlich sind.

In Kapitel III wurde herausgearbeitet, dass Rorty bei seiner Widerlegung des Repräsentationalismus auch jede selbstbezügliche Inkonsistenz vermeidet. So behauptet er etwa nicht die objektive Wahrheit seiner pragmatistischen Alternative. Das Ziel seiner therapeutischen Kritik ist zunächst nur die Umkehrung der Beweislast zulasten des Projekts der Erkenntnistheorie, um den Weg zu bereiten für dessen Verabschiedung. Denn Rorty strebt mit seinem Antirepräsentationalismus nicht die (zum Scheitern verurteilte) Überwindung des Repräsentationalismus an. Sein Ziel ist Verabschiedung durch transformative Neubeschreibung.

Es wurde herausgearbeitet, dass sich seine antirepräsentationalistische Position, solange sie konsequent vertreten wird, zu Recht jenseits von Idealismus, Realismus und Skeptizismus verortet. Trotz gelegentlicher „Flirts" mit dem Idealismus stellt Rortys holistischer Sprachspiel-Nominalismus keine linguistische Variante desselben dar. Schwieriger ist die Frage, ob er mit seiner (provozierenden) Verwendung des darwinistischen Vokabulars und der Betonung der kausalen Wort-Welt-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beziehung in diesem einen uneingestandenen Realismus vertritt. Nach der hier vertretenen Ansicht ließe sich dieser vermeiden, indem auch die Idee der Realität bzw. der Welt rein instrumentalistisch als nützliche Vorstellung betrachtet wird. Rorty selbst sieht sich als Davidsonianer genötigt, dem Common-Sense-Realismus der Alltagspraxis philosophische Zugeständnisse in Gestalt einer Variante des internen Realismus zu machen. Dabei bleibt er allerdings bei seiner Ablehnung der Vorstellung einer Repräsentation *der* Welt. Wie im folgenden Teil herausgearbeitet wird, besteht das ethische Motiv dieser Ablehnung in dem von ihm vertretenen Antiautoritarismus. Gegen die Einschätzung von Rortys Denken als eine Neuauflage des repräsentationalistischen Skeptizismus spricht, dass es in seiner instrumentalistischen Dimension gerade den pragmatistischen Fallibilismus vertritt, den Peirce in seiner Kritik an Descartes als antiskeptische Grundidee des Pragmatismus formuliert hat.

Gegen Rortys eigene Methodophobie wurde gezeigt, dass es sich bei ihm um einen Verabschiedungsversuch des Repräsentationalismus in zwei Schritten handelt: Kritik und transformative Neubeschreibung. Jedem Schritt kommt dabei je eigene Techniken und Methoden zu. Der erste Schritt besteht aus einer destruktiven immanenten Gegenargumentation noch innerhalb des repräsentationalistischen Vokabulars. Diese Argumentation ist in eine therapeutische Ideengeschichte eingebettet, mit der die traditionellen erkenntnistheoretischen Probleme als problematisch und optional zugleich erwiesen werden sollen. Im zweiten, konstruktiven Schritt wird eine transformative Neubeschreibung mit dem Ziel der rationalen Überredung angeboten. Sie operiert mit einem ganzen Bündel an rhetorischen Techniken, um den Antirepräsentationalismus attraktiv zu machen. Methodischer Hintergrund hierfür sind die Ideen der Inkommensurabilität von Vokabularen und des nichtnormalen Diskurses über Vokabulargrenzen hinweg.

Rorty pendelt in seinen Texten zwischen den beiden Schritten der Verabschiedung hin und her. Dabei sendet er keine klaren Signale aus, wann er als philosophisch Argumentierender und wann er als neu beschreibender Erzähler auftritt. Dennoch ist die hier vorgeschlagene heuristische Unterscheidung zweier Verabschiedungsschritte fruchtbar. Sie erlaubt eine vermittelnde Interpretation, mit der die Fehler der deflationistischen und der dämonisierenden Lektüre seines Verabschiedungsversuchs vermieden werden können: Während die deflationistischen Interpreten sich auf den ersten Schritt beschränken und dabei Rortys Skepsis gegenüber der Kraft von Argumenten in vokabularübergreifenden Diskursen und auch seinen revolutionären Anspruch unterschätzen, „schießen“ sich die Dämonisierer auf die rhetorischen Techniken des zweiten Schrittes ein, um dann Rorty des Irrationalismus bezichtigen zu können.

Vor allem in Kapitel IV wurde der minimalistische und der damit verbundene transformative Charakter von Rortys Sprachpragmatismus ohne regulative Ideen herausgearbeitet. Für eine angemessene Interpretation sowohl des theoretischen, als auch des praktischen Denkens von Rorty ist es entscheidend, dessen Anspruch auf Transformation unserer Sprachpraxis anzuerkennen. Wie sich am Umgang mit dem Wahrheitsbegriff gezeigt hat, kulminiert sein radikaler Bruch mit der erkenntnistheoretischen Tradition in der Verabschiedung des traditionellen Wahrheitsbegriffes durch eine Neubeschreibung unserer Sprachpraxis anhand des Begriffs der kontex-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tuellen Rechtfertigung. Die Devise lautet hier auf den Punkt gebracht: Kontextualistische Rechtfertigung *statt* objektive Wahrheit. Die sprachpragmatistische Trivialisierung des Wahrheitsbegriffs richtet ihren Fokus ganz auf dessen intersubjektive Komponente und dabei allein auf die beiden für die Sprachpraxis unentbehrlichen Verwendungsweisen des Adjektivs „wahr": Empfehlung und Warnung. Bezüglich der empfehlenden oder billigenden Verwendungsweise wird in Radikalisierung der Wahrheitstheorie von William James Wahrheit nicht als Nutzen rekonstruiert, sondern neu beschrieben als Konsens eines kontextuellen Auditoriums über den Nutzen einer Überzeugung. Die wichtige warnende Funktion von „wahr", die über einen aktuellen Konsens hinausweist, wird ebenfalls neu interpretiert. Sie verweise nicht auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, sondern schlicht auf mögliche kompetentere Auditorien in der Zukunft. Dieser Idealisierungsminimalismus, den Rorty in der sprachpragmatistischen Debatte um den richtigen Idealisierungsvorbehalt vertritt, versteht sich als Artikulation des offenen Ethnozentrismus der westlichen, liberalen Kultur. Dieser sei schlicht aufgrund historischer Erfahrungen bestrebt, die Reichweite des kommunikativen „Wir" soweit es geht auszudehnen.

Bei den neopragmatistischen Reformern wie Habermas bleibt „Wahrheit" als normativer Orientierungsbegriff erhalten. Im Gegensatz dazu wird er im transformativen Sprachpragmatismus durch den normativen Begriff des Gesprächs und die Orientierung auf die Hoffnung auf eine bessere gemeinsame Zukunft ersetzt. Die Suche nach Wahrheit als spezifisch menschliche Tätigkeit fällt weg. An ihre Stelle tritt in Rortys Kombination von Romantik und Pragmatismus die Hoffnung auf immer fantasievollere Neubeschreibungen bei der gemeinsamen Suche nach immer zuverlässigeren Überzeugungen, verstanden als Werkzeuge. Die programmatische Formel für diesen Versuch, Wahrheit und Gewissheit durch romantische Fantasie und pragmatische Hoffnung zu ersetzen, lautet: Hoffnung statt Erkenntnis.[2]

Die entschiedensten Kritiker von Rortys transformativer Version des Sprachpragmatismus und seiner Verbindung von Romantik und Pragmatismus, wie etwa die oben schon erwähnte Susan Haack, sind der Meinung, dass es sich bei diesem um eine antiintellektualistische Vulgarisierung des Pragmatismus handelt. Haack spricht von einer Art literarischen Dilettantismus, der an die Stelle der pragmatistischen Wissenschaftsphilosophie tritt.[3] Aber selbst Kritiker, die Rorty mit großer Sympathie sehen, kritisieren ihn, damit zu weit gegangen zu sein.[4] Die Rekonstruktion von Rortys Kritik der repräsentationalistischen Philosophie und seiner radikal pragmatistischen Alternative in diesem Teil hat jedoch ergeben, dass es sich viele seiner Gegner zu leicht machen. Man kann Rorty nicht einfach wie eine lästige Fliege abschütteln und als typisch US-amerikanische Philosophie der Oberflächlichkeit abtun. Trotz einiger Schwachpunkte – etwa das unnötige Schwanken in der Frage nach dem Umgang mit dem Begriff der Realität – ist auch seine Alternative in sich schlüssig. Sie verfängt sich nicht in Selbstwidersprüche und kann damit nicht leicht ad acta gelegt werden. Vor allem behauptet sein Neopragmatismus ge-

2 Vgl. HSE, 24f; PZ, 113. Vgl. dazu Müller-Friemauth (2001), 237.

3 Vgl. Haack (1996), 644; Haack (2004), 4f, 33f.

4 Vgl. etwa Brandom (2000a), ix, xix.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rade nicht die Wahrheit seiner Neubeschreibung, sondern – in sich konsistent – allein deren kontextuelle Nützlichkeit. Die philosophische Debatte, die sich an Rortys transformativen Anspruch entzündet hat, ist daher auch noch in vollem Gang. In ihr geht es um die Grundentscheidung zwischen zwei Vokabularen: Entweder wählt man das repräsentationalistische Vokabular mit den Begriffen der objektiven Wahrheit und der Realität als oberste Prinzipien oder das pragmatistisch-romantische Vokabular mit den Begriffen des Nutzens und der Vielfalt. Eine rationale, theoretische Entscheidung bei dieser Wahl ist bisher nicht absehbar.

Wie gezeigt, hat sich die Debatte zwischen Rorty und seinen Kritikern um die Frage „Rekonstruktion oder Verabschiedung des objektiven Wahrheitsbegriffs?" inzwischen auf die Metaebene der Beweislastfrage verschoben. Auf dieser trägt Rorty als Pragmatist in den Augen der Reformer allerdings – in meinen Augen zu Recht – die Beweislast für seine Neubeschreibung der Sprachpraxis, in der die realistische Intuition nicht rekonstruiert, sondern verabschiedet wird. Zugleich bekommen damit die entscheidenden Nachfragen an Rortys transformativen Anspruch allerdings selbst pragmatischen Charakter. Sie betreffen zum einen die Realisierungschancen seines Projekts einer antirepräsentationalistischen Umerziehung des Common Sense. Ist dieses Projekt, für das Rorty keine Mittel der Umsetzung angibt, nicht utopisch im schlechten Sinne? Dies ist ein Kritikpunkt, der auch bei der Beurteilung seiner Utopie einer Gesellschaft von liberalen Ironikerinnen von zentraler Bedeutung sein wird; zumal diese die Realisierung des Antirepräsentationalismus in den liberalen Kulturen der Gegenwart voraussetzt.

Zum Schluss dieses Teils ist deutlich geworden, dass Rortys Antwort auf die Beweislastfrage die Debatte erneut verschoben hat. Wie die Darstellung der theoretischen und praktischen Gründe ergeben hat, die er für sein transformatives Projekt anführt, mündet die sprachphilosophische Auseinandersetzung zwischen Rorty und seinen Gegnern letztlich in Fragen der politischen Philosophie. Denn sein zentrales, stringent kontextualistisches Argument lautet: Der transformative Pragmatismus, den er als eine Form des Antiautoritarismus ansieht, sei für die (Sprach-)Praxis unserer liberalen politischen Kultur nützlicher. Damit verweist die Rekonstruktion seines theoretischen Denkens in diesem ersten Teil selbst auf Fragen der Ethik und Politik – und damit auf die folgenden beiden Teile dieser Studie.[5]

5 Man könnte die Verschiebung der theoretischen Debatte auf die politische Ebene durch Rorty auch als ein bloßes Ausweichen ansehen. Angesichts des offenen Standes dieser Debatte wird hier die Ansicht vertreten, dass es fruchtbar ist, dieser Verschiebung im weiteren Verlauf dieser Studie zu folgen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zweiter Teil: Die minimalistische Neubeschreibung des Liberalismus als kontingente Utopie der privaten Selbsterschaffung und der öffentlichen Solidarität

Die zum Schluss des ersten Teils skizzierte Verschiebung der Debatte auf die Ebene der praktischen Philosophie bedeutet auf den ersten Blick, dass die generelle Verbindung von Erkenntnistheorie beziehungsweise Metaphysik und Politik im Fall von Rortys *politischen* Antirepräsentationalismus einfach umgekehrt wird. Das politische Denken folgt nicht aus der Theorie, sondern die Theorie soll aus den Zielen der Politik folgen. Damit wird die traditionelle Theorie-/Praxishierarchie umgedreht. Der Bezug auf die Praxis als dem Primären ist kennzeichnend für den Pragmatismus jeglicher Couleur. Im Falle Rortys handelt es sich bei der relevanten Bezugspraxis um die politische Sprachpraxis des Liberalismus. Dabei gilt natürlich auch hier, dass der für den Pragmatismus wesentliche Bezug zur Praxis, immer schon eine interpretierte Praxis im Blick hat. Es sind ganz bestimmte Elemente der liberalen Bezugspraxis, die herausgegriffen und in der Utopie einer liberalen Kultur ohne Zentrum idealisiert werden. Es gilt zu fragen, welche Variante des Liberalismus Rorty eigentlich im Sinn hat, wenn er von der politischen Praxis des Liberalismus als seiner Bezugspraxis spricht.

Die enge Verbindung von theoretischem und praktischem Denken bei Rorty kann folgendermaßen gefasst werden: Seine politische Theorie ist nicht eine Ausarbeitung der Folgen seiner Kritik der Erkenntnistheorie in der praktischen Philosophie. Es gilt vielmehr: Der Antirepräsentationalismus folgt aus seinen moralisch-politischen Anschauungen. Er wird in erster Linie politisch begründet, denn er soll die liberale Demokratie stärken. Zugleich wird er aber als geeignetes Vokabular der Artikulation der Demokratie dargestellt. Unter Beibehaltung des Primats der Praxis geht die Beeinflussung also in beide Richtungen.[1] Es gilt nicht nur, dass Rortys antirepräsentationalistischer Sprachpragmatismus theoretische Konsequenz seines Eintretens für den Liberalismus ist, sondern es gilt auch umgekehrt: Sein radikaler Antirepräsentationalismus prägt auch seine Neubeschreibung des Liberalismus. So ist unter der Prämisse eines transformativen Antirepräsentationalismus eine funda-

1 Vgl. dazu auch Guignon/Hiley (1990), 339; Auer (2004), 8, 73f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mentalistische Form des liberalen Denkens nicht zu vertreten. Rortys antifundamentalistischer Liberalismus vereint denn auch Kritik am philosophischen Liberalismus mit dem Eintreten für die liberale Demokratie. Er versucht zu zeigen, dass Liberalismus und Kontingenz füreinander geschaffen sind. Der folgende Teil rekonstruiert Rortys transformative „Neubeschreibung des Liberalismus“[2], mit der er das Selbstbild des Liberalismus verändern will. Dabei wird sich zeigen, dass die im ersten Teil herausgearbeitete, zentrale These, dass Rortys Denken allgemein von der Spannung zwischen Romantik und Pragmatismus geprägt ist, heuristisch fruchtbar ist. Sie wird auch bei der Rekonstruktion seines politischen Denkens bestätigt.

Dieser Teil beginnt in *Kapitel V* mit der Rekonstruktion von Rortys Antifundamentalismus und dessen These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie (*Kapitel V.1*): Der Liberalismus kann nicht philosophisch begründet, sondern nur artikuliert werden. Eine „starke“ Begründung ist aber nicht nur unmöglich, sondern auch unnötig und für die liberale Demokratie sogar schädlich. Die Identifikation mit der eigenen, kontingenten liberalen Sprachgemeinschaft ist ausreichend. Diese Vorrangthese wird im Vergleich mit den beiden bedeutendsten Philosophen des Liberalismus, Habermas und Rawls, herausgearbeitet; und zwar anhand der Leitfrage: Begründung oder Artikulation?. In *Kapitel V.2* wird die Auseinandersetzung zwischen Rorty und der Diskursethik über die Möglichkeit und Wünschbarkeit einer rationalitätstheoretischen Begründung des universalistischen demokratischen Projekts rekonstruiert. In diesem Rahmen wird auch Rortys kontextualistische und transformative Neubeschreibung von Rationalität vorgestellt. Daran anschließend wird die umstrittene kontextualistische Vereinnahmung der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie durch Rorty untersucht (*Kapitel V.3*). Hier wird sich zeigen, dass dieser im Gegensatz zu Rawls' politischem Liberalismus einen *offensiven* liberalen Antifundamentalismus vertritt.

Kapitel VI vertieft die Herausarbeitung von Rortys begründungstheoretischer Position durch den Vergleich mit Michael Sandel und anderen Kommunitaristen. Dies ermöglicht eine für unseren Zusammenhang fruchtbare Einordnung von Rorty in die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus: Obwohl inhaltlich ein liberaler politischer Denker erweist er sich begründungslogisch als Kommunitarist. *Kapitel VI.1* rekonstruiert seine antiessenzialistische Verabschiedung der politischen Anthropologie. Er vertritt einen „minimalistischen Liberalismus“ (Sandel) der Begründung. Diese Position führt allerdings zu der Frage: Was bleibt von der liberalen, politischen Philosophie? Nach Rorty kann und soll diese „nur“ noch als kommunitaristische Artikulation *und* kontingente Utopie betrieben werden. Die Dimension der Artikulation wird in *Kapitel VI.2* im Vergleich mit Michael Walzers „Pfad der Interpretation“ herausgearbeitet. Dabei wird sich zeigen, dass diese selbst nach Rorty auf die zweite, und für ihn wichtigere Dimension des politischen Denkens verweist: die Utopie als kontextualistische Erzählung. Die vergleichende Rekonstruktion seines nachaufklärerischen Begriff der Utopie in *Kapitel VI.3* ergibt, dass dieser am Verwirklichungsanspruch des utopischen Denkens festhält, sofern er mit der Ironie als Bewusstsein der Kontingenz verbunden ist.

2 KIS, 98; vgl. dazu Guignon/Hiley (2003), 24; Malachowski (2002), 109.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel VII beginnt mit der Rekonstruktion des ambitionierten moralischen Impulses für Rortys Denken insgesamt. Es handelt sich um einen kommunitaristischen Antiautoritarismus mit dem Leitmotiv „kommunikative Solidarität statt Objektivität" (*Kapitel VII.1*). Es soll keine Autorität mehr gesucht und anerkannt werden als der demokratische Konsens. Seiner romantischen und pragmatischen Neubeschreibung des menschlichen Selbstbilds entspricht die Vision einer postmetaphysischen Kultur ohne Zentrum, welche die kulturelle Basis seiner Begründungsutopie darstellt (*Kapitel VII.2*). Grundlage der dezentrierten Struktur dieser antifundamentalistischen Kultur ist ein romantischer und wiederum zugleich instrumentalistischer Pluralismus. *Kapitel VII.3* arbeitet heraus, dass die Philosophie in ihr verstanden wird als „Kulturpolitik" im Dienst der Demokratie. Und der Philosoph als „Ideenspezialist" hat als oberstes Ziel, das Gespräch der Kultur in Gang zu halten. Dieses Gespräch steht unter der Devise (Meinungs-)Freiheit statt Wahrheit (*Kapitel VII.4*). Toleranz und Neugier sind in ihm die obersten Tugenden; allerdings nicht eine Toleranz um jeden Preis. Die romantische Feier der Vielfalt hat ihre Grenze an der Unterscheidung zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten. Rorty vertritt die Kombination von privater Differenz und öffentlichem Konsens.

Der Betrachtung von Rortys politischer Utopie im engeren Sinne ist schließlich *Kapitel VIII* gewidmet. Diese beinhaltet eine klassisch sozialliberale Differenzkonzeption in enger Anlehnung an John Stuart Mill. Deren private Dimension wird in Kapitel VIII.1 rekonstruiert. Dabei wird sich die Frage stellen, ob antiessenzialistische Dezentrierung des Selbst und Romantik der Selbsterschaffung, verkörpert durch die Figur der liberalen Ironikerin und deren Ideal des starken Dichters, wirklich zusammenpassen. In *Kapitel VIII.2* wird Rortys typisch liberale Gleichgewichtskonzeption von Politik näher analysiert. Ihr oberstes Ziel ist ein Gleichgewicht zwischen Maximierung der Freiheit und Minimierung des Leidens. Rorty vertritt eine auch inhaltlich minimalistische Variante des egalitären Liberalismus, die allerdings mit dem partikularistischen Grundbegriff der Solidarität operiert. *Kapitel VIII.3* rekonstruiert dessen „negative" Bestimmung als Vermeidung von Grausamkeit und als Sache des Gefühls, nicht der Vernunft. Im Dienste einer „Schule der Empfindsamkeit" propagiert Rorty auch die Ablösung der Philosophie als primäres Mittel des moralischen Fortschritts in der öffentlichen Sphäre durch die Literatur. *Kapitel VIII.4* betrachtet schließlich die für sein praktisches Denken fundamentale Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen sowohl auf inhaltlicher als auch auf begründungstheoretischer Ebene genauer. Rorty sah sich insbesondere durch die feministische Kritik zu einer Präzisierung seiner Basisunterscheidung anhand der Handlungsfolgen genötigt. Eine kurze Diskussion dieser Präzisierung und des Begründungsstatus seiner liberaler Basisunterscheidung leitet zum zweiten Zwischenfazit über.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

V. Kapitel: Artikulation statt Begründung – Rortys liberaler und offensiver Antifundamentalismus im Vergleich mit Habermas und Rawls

Dieses Kapitel beginnt mit der Rekonstruktion von Rortys antifundamentalistischer Leitthese vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie in *Kapitel V.1*. Die „negative" Seite dieser Vorrangthese lautet: Die liberale Demokratie kann nicht theoretisch begründet werden, nur artikuliert. Sie bedarf aber auch einer „starken" Begründung nicht; diese ist sogar schädlich für ihre Praxis. Es genügt die Identifikation mit der eigenen kontingenten politischen Sprachgemeinschaft – so ihre umstrittene „positive" Seite. Anhand der Leitfrage „Begründung oder Artikulation?" wird Rortys liberaler Antifundamentalismus im weiteren Verlauf dieses Kapitels durch den Vergleich mit dem begründungstheoretischen Denken von Jürgen Habermas und John Rawls weiter herausgearbeitet. Dieser Vergleich ergibt, dass Rorty in der Einschätzung zu folgen ist, dass auch deren Theorien zwar (bedeutende) Artikulationen des Liberalismus darstellen, aber keine Begründungen desselben.

Zunächst rekonstruiert *Kapitel V.2* die Auseinandersetzung mit der Diskursethik über die Möglichkeit und Wünschbarkeit einer rationalitätstheoretischen Begründung des universalistischen demokratischen Projekts. Rortys Position in dieser begründungstheoretischen Fortführung des im vorherigen Kapitel dargestellten sprachpragmatistischen Familienstreits mit Jürgen Habermas lautet: Der Universalismus der liberalen Demokratie kann keine Begründung durch die formalpragmatische Analyse der kommunikativen Alltagspraxis erhalten. Die Diskursethik stellt eine geniale, aber halbherzige, weil unbewusste sprachpragmatistische Artikulation und nicht Begründung der Demokratie dar. Bei der Diskussion dieser Position wird sich zeigen, dass auch das Argument des performativen Widerspruchs von Apel und Habermas an Rortys konsequent kontextualistischer Sicht der Sprache abprallt. Kern dieser Sicht ist die kontextualistische und transformative Neubeschreibung von (kommunikativer) Rationalität, nach der diese letztlich reduziert wird auf die Formel „Reden statt Gewalt". Es wird sich zeigen, dass sich hier erneut rekonstruktiver und transformativer Sprachpragmatismus gegenüberstehen.

Kapitel V.3 arbeitet den spezifischen Charakter von Rortys offensiven Antifundamentalismus weiter heraus, indem dessen Versuch untersucht wird, sich als folgerichtige Radikalisierung von John Rawls' politischen Liberalismus zu präsentieren.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Vorrangthese wurde von Rorty im Rahmen einer konsequent kontextualistischen Lesart der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness eingeführt. Auch die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie, die an dem universalistischen Anspruch festhält, „vernünftig" zu sein, stellt demnach in all ihren Phasen „nur" eine Artikulation, aber keine Begründung des Liberalismus dar. Er liest Rawls als uneingestandenen Kontextualisten und versucht damit erneut, die Autorität eines anderen (bekannten) Denkers zu „beleihen". Seine kontextualistische Vereinnahmung der Rawls'schen Theorie findet ihren Ansatzpunkt in deren begründungstheoretischer Ambivalenz. Diese Ambivalenz hat jedoch ihren Grund darin, dass Rawls einen *neutralen*, liberalen Antifundamentalismus vertritt. Daher ist auch Rortys Berufung auf dessen politischen Liberalismus insofern nicht gerechtfertigt, als er im Gegensatz zu diesem einen *offensiven* liberalen Antifundamentalismus vertritt.

V.1 Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie – liberaler Antifundamentalismus

Mit der Rekonstruktion von Rortys antifundamentalistischer Leitthese vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie in diesem Kapitel wird der methodische Faden entsprechend der Fokussierung dieser Studie auf die Begründungsebene wieder aufgenommen. Dies entspricht auch dem Schwerpunkt und der Stärke von Rortys politischem Denken, das bei der Interpretation und Kritik anderer liberalen Philosophen primär an deren Positionen in der Begründungsfrage interessiert ist. Während diese der Meinung sind, dass es wichtige inhaltliche Unterschiede zwischen ihren Positionen gibt, vertritt Rorty die Ansicht, dass sie, als Liberale, mehr oder weniger alle die gleichen liberalen Werte artikulieren.[1] Worauf es seinem Antifundamentalismus ankommt, ist die Kritik aller Versuche einer philosophischen Begründung des Liberalismus. Darüber hinaus geht es ihm aber auch darum, nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wünschbarkeit einer solchen zu bestreiten. Das Begründungsprojekt kann und soll nach Rorty im Dienst der demokratischen Praxis verabschiedet werden.

V.1.1 Die Kontingenz der Demokratie – Rortys politisches Projekt einer transformativen Neubeschreibung des Liberalismus im Dienst der Demokratie

Rorty ist einer der Hauptvertreter des „liberalism without foundations"[2]. Der Gedanke, dass liberale Gesellschaften kein Fundament ihrer Praxis haben und auch keines bedürfen, ist zentraler Ausgangspunkt dieses vorwiegend angelsächsischen, nichtfundamentalistischen Denkens über die Demokratie. Eine fundamentalistische Konzeption politischer Philosophie versucht, unveränderliche Gründe für eine Konzeption der Politik entdecken, die außerhalb der kontingenten Überzeugungen und

1 Vgl. dazu auch Bernstein (2003), 128ff.

2 Mulhall/Swift (1996), 259.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Praktiken einer Gesellschaft liegen. Antifundamentalistisches Denken lässt demgegenüber keinerlei Rekurs auf externe Normierungen mehr zu. Es sieht im Fehlen eines philosophischen Fundaments keine Schwächung des demokratischen Ideals, sondern vielmehr die Chance für dessen Vertiefung und Radikalisierung.[3]

Erst nach dem Fallenlassen essenzialistischer Begründungsfragen und mit einer pragmatischen Haltung zur Wahrheitsfrage ist auch für Rorty der Weg frei für die wirklichen Fragen demokratischer Politik, zum Beispiel nach den Grenzen unserer Gemeinschaft, der Art der Gemeinschaft, mit der wir uns identifizieren wollen, und dem Ziel der Schaffung gemeinsamer Vokabulare und Hoffnungen.[4] Auch seiner Variante des *liberalen* Antifundamentalismus geht es um die Förderung des Sinns für die Kontingenz und damit um eine Erweiterung der Freiheit. Denn ohne die Beschränkung des politischen Raums durch Fundierungsversuche würden sich die Möglichkeiten der (Selbst-)Interpretation und zugleich der Toleranz erweitern.[5] Rorty versucht, zwei scheinbar widersprüchliche Projekte miteinander zu vereinbaren: einerseits die Kritik des *philosophischen* Liberalismus – andererseits das Festhalten an den *politischen* Werten des Liberalismus. Diese sollen verteidigt werden bei gleichzeitiger Verabschiedung ihrer klassischen Prämissen. Er will seine liberalen Widersacher, wie etwa John Rawls oder Jürgen Habermas, davon überzeugen, dass eine philosophische Verteidigung des Liberalismus unmöglich und unnötig zugleich ist. Der Verwirklichung der Hoffnungen der liberalen Gesellschaft diene deren transformative Neubeschreibung auf eine „nicht-rationalistische und nicht-universalistische Art“[6], die keinen Raum mehr für die Idee lässt, dass die demokratischen Ideale durch die Anrufung einer ahistorischen Vernunft gestützt werden können, mehr als das Vokabular des Aufklärungsrationalismus mit seiner Idee einer philosophischen Grundlage.[7] Zur Debatte steht damit die Haltbarkeit des Liberalismus, wenn man ihn seines traditionellen Rationalismus als in Rortys Augen schlechtem Erbe der Aufklärung beraubt. Würde man mit der Verabschiedung des Begründungsdenkens metaphysischen Ballast abwerfen oder nicht vielmehr die liberale Demokratie schwächen? Und welchen Status kann eine liberale politische Philosophie der Kontingenz ohne Fundament noch beanspruchen?

Rortys „antifoundationalist sermon“[8] wirbt für den Versuch, mit allen essenzialistischen Fundierungsversuchen sozialer Praxis zu brechen. Er führt zwei Haupteinwände gegen den Anspruch einer philosophischen Fundierung politischer Ziele an: Der schon im ersten Teil rekonstruierte Antiessenzialismus besagt zum einen, dass es weder ein Wesen des Menschen noch der Gesellschaft, der Geschichte oder

3 Vgl. Festenstein (1997), 4; auch Auer (2004), 8.

4 Vgl. Rorty (2006d), 48f. Vgl. dazu Mouffe (2000), 440.

5 Vgl. Auer (2004), 11f; Guignon/Hiley (2003), 22. Dieses postmoderne Vertrauen in die emanzipatorischen Wirkungen des Antifundamentalismus nennt Stanley Fish „antifoundationalist theory hope“(Fish (1989), 342).

6 KIS, 85.

7 Vgl. u.a. KIS, 84f; Rorty (2000c), 43; Rorty (2006d), 92; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 2. Vgl. dazu Cochran (2001), 177f.

8 Rorty (2006b), 25

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Sprache gibt, auf das diese Fundierung gründen könnte. Zum anderen folgt aus dem radikalen Kontextualismus, dass die politische Philosophie die historische und soziokulturelle Bedingtheit ihrer Urteile und Überzeugungen nicht ausschalten kann. Daher sind all ihre Rechtfertigungsversuche kontextuell gebunden. Mit dem unausweichlichen Partikularismus ist jede Rechtfertigung zugleich zirkulär, da sie als letzte Instanz immer nur auf die eigenen Wertvorstellungen zurückgreifen kann.[9] Anstelle der Hoffnung auf eine rationale Begründung der Demokratie hat daher nach Rorty die ehrliche Einsicht zu treten, dass es keinen neutralen Boden ihrer Verteidigung gibt. Die (Sprach-)Philosophie könne nicht viel für die Demokratie tun. Denn es gäbe keine philosophische These, die etwas Entscheidendes für die demokratische Politik bewerkstelligen kann. Die Versuche, politische Vorstellungen zum Gegenstand einer „objektiven" Erkenntnis zu machen, müssten daher aufgegeben werden. Dies gelte umso mehr, als dieser Anspruch nicht einmal in den Naturwissenschaften mehr Sinn mache:

„Dies würde explizit bedeuten, die Hoffnung darauf aufgeben, dass die Philosophie sowohl über der Politik stehen und zugleich einer politischen Position vor einer anderen den Vorzug geben könne. Wir sollten die hoffnungslose Aufgabe, politisch neutrale Prämissen zu finden, fallen lassen, Prämissen, die allen gegenüber gerechtfertigt werden können, und von denen sich die Verpflichtung ableitet, demokratische Politik zu verfolgen."[10]

Diese Verabschiedung wird von Rorty nicht bedauert, im Gegenteil: Für ihn gilt, dass die Suche der traditionellen Philosophie nach Halt in einer letzten Wahrheit, die dem demokratischen Diskurs übergeordnet ist, aus politischen Gründen ohnehin zu verabschieden ist. Denn sie ziele letztlich auf ein „Einfrieren der Kultur" und eine „Entmenschlichung der Menschen".[11] Zwar sei das Vokabular des Aufklärungsrationalismus entscheidend für die Etablierung der liberalen Demokratie gewesen. Mit dem Begriff „Vernunft" habe man einen nützlichen Gegenbegriff zu „Glauben" gehabt im Dienst der Durchsetzung demokratischer Institutionen gegen die Religion. Das Streben nach quasiwissenschaftlicher Begründung durch ein säkularisiertes politisches Denken sei daher zu Kants Zeiten sinnvoll gewesen. Dies gelte aber heute nicht mehr. Inzwischen sei die Verteidigung der Demokratie durch den Rekurs auf historische Erfahrung möglich. Darüber hinaus gefährde der Rationalismus eher die Erhaltung und Verbesserung demokratischer Gesellschaften. Er ist für Rorty ein unglücklicher Versuch, die Religion auf ihrem eigenen Feld zu schlagen – dem Spiel des Rekurses auf eine Instanz jenseits der kontingenten menschlichen Geschichte.[12] Dieses Spiel ist für ihn nicht nur in erkenntnistheoreti-

9 Vgl. Frischmann (2003), 52, 60; Auer (2004), 8.

10 Rorty (1994b), 986; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 2, 12ff, 23. Vgl. dazu van Reijen (1995), 477.

11 SN, 408f. Gianni Vattimo bringt dieses zentrale Argument des demokratischen Antifundamentalismus auf den Punkt: „Die Wahrheit ist der Feind jeder offenen Gesellschaft."(Vattimo (2009), 60f).

12 Vgl. Rorty (2006b), 9ff, 17ff; WF, 245, 265.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scher Hinsicht unmöglich, sondern für die demokratische Politik auch kontraproduktiv, denn es führt mit seinen starken Wahrheitsansprüchen nur zu heftigen und unfruchtbaren, weil unentscheidbaren, Auseinandersetzungen. Der philosophische Fundamentalismus mit seiner Suche nach einer Wahrheit jenseits des demokratischen Diskurses ist für Rorty antidemokratisch. Und der mit ihm verbundene geistige Snobismus sei eine Gefahr für die Toleranz. Daher ist das rationalistische Begründungsprojekt in seinen Augen zu einem „Hindernis für die Erhaltung und Verbesserung demokratischer Gesellschaften geworden".[13]

Wie im Fazit des ersten Teils bereits skizziert, verfolgt Rorty mit seinem Projekt einer transformativen Neubeschreibung des Liberalismus als liberaler Antifundamentalist primär kein theoretisches Interesse. Es handelt sich um eine politische Intervention in der fortlaufenden Auseinandersetzung um das ethisch-politische Selbstbild liberaler Gesellschaften, da er sich davon vorteilhafte Konsequenzen für die demokratische Praxis erwartet. Es geht ihm um einen Wandel hinsichtlich des Geltungsverständnisses der demokratischen Ordnung, der getragen wird von der Idee, dass das demokratische Projekt nicht mehr in etwas verwurzelt ist, das größer ist als es selbst. Es braucht keinen universalistischen Rückhalt, sondern kann nach Rorty auf eigenen Füßen stehen: „Es mag sein, dass sich die Unmöglichkeit der theoretischen Begründung der liberalen Demokratie erwiesen hat […] Mag sein, dass wir keine plausible Letztbegründung für unsere politische Hoffnung finden können. Das ist aber kein Grund, diese Hoffnung fahren zu lassen."[14] Dieser liberale Antifundamentalismus steht in der Tradition des generell fundierungsfeindlichen Pragmatismus. Wie in der Einleitung bereits erörtert, waren dessen Vertreter von Anfang an antifundamentalistisch ausgerichtet. Der eigentliche Fortschritt von Rortys „defoundationalist critique of political theory"[15] besteht nun darin, dass diese vor allem in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* unbeirrt die unausweichlichen Konsequenzen einer Widerlegung des Repräsentationalismus und damit des Fundamentalismus für Politik und Moral zieht und sich dieser Situation rückhaltlos stellt. Anstelle des fundamentalistischen „Selbstbetruges"[16] erfolgen – vergleichbar mit dem Denken der Dekonstruktion – die radikale Verabschiedung jedes Glaubens an ein theoretisches Fundament der politischen Praxis und der Übergang vom Essenzialismus der klassischen politischen Theorie zu einem Denken der Kontingenz auch

13 KIS, 85f; PZ, 158f. Vgl. dazu Auer (2004), 9; Voparil (2010), 30f; van Reijen (1995), 475ff. Rorty radikalisiert mit dieser Ansicht Michael Walzers Trennungslinie zwischen Demokratie und Philosophie. Auch dieser von ihm sehr geschätzte Theoretiker will das „autoritäre Geschäft" abstrakter philosophischer Begründung in seine Schranken weisen und plädiert für den Vorrang des politischen Wissens der „Höhle(n)" vor den idealen, platonistischen Theoriekonstruktionen. Diese seien Ausdruck einer Furcht vor der demokratischen Pluralität; vgl. Walzer (1981), insbes. 397. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 640ff; Forst (1994), 204, 245ff. Die generelle Nähe von Rortys Pragmatismus zu der hermeneutischen Argumentation von Michael Walzer wird uns noch mehrmals begegnen.

14 Rorty (1997d), 40; vgl. Rorty (1994b), 986. Vgl. dazu Auer (2004), 17, 87, 140.

15 Burrows (1990), 324f.

16 SO, 91.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Politik.[17] Dabei lautet die wichtigste praktische Konsequenz der Widerlegung des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus: Auch das liberale politische Vokabular ist kontingent. Es stellt nur ein mögliches Sprachspiel unter anderen dar. Zentrales Motiv der antifundamentalistischen Neubeschreibung des Liberalismus ist das Bewusstsein der Kontingenz der Demokratie und der liberalen Freiheit selbst. Die sprachphilosophische These der Kontingenz der Sprache wird in der politischen Philosophie nun auf das Vokabular des Liberalismus angewendet. Wie im ersten Teil diskutiert, fungiert Kontingenz als Gegenbegriff von Rortys Rechtfertigungs-Historismus zum philosophischen Fundamentalismus jeglicher Art. *Alle* Vokabulare stellen historische Kontingenzen dar. Sie sind nur vorübergehende Haltepunkte im pragmatischen Wechselspiel von Führwahrhalten und konkretem Zweifel, dem Motor der Geschichte sterblicher Vokabulare. Und dies gilt aus der Sicht seines ironischen Pragmatismus auch für den Liberalismus: „All vocabularies, even that of our own liberal imagination, are temporary resting-places."[18]

Die These von der Kontingenz der liberalen Gemeinschaft heißt nach Rorty auch, die liberale Gesetzesherrschaft als späte und zerbrechliche Errungenschaft zu sehen. Der bisherige Siegeszug des politischen Liberalismus beruhe nicht darauf, dass die Menschen grundsätzlich gut seien oder in Wahrheit natürliche Rechte besäßen. Die Geschichte der Durchsetzung liberaler Institutionen sei nicht eine Entfaltung und Durchsetzung notwendiger Wahrheiten über die menschliche Natur und ihre Beziehung zur Gerechtigkeit, sondern eine unwahrscheinliche historische Kontingenz. Die Entwicklung der für die säkularisierten demokratischen Gesellschaften der westlichen Welt typischen moralischen und politischen Vokabulare stelle schlicht das Ergebnis kontingenter geschichtlicher Tatsachen dar.[19]

Politik ist nach diesem Verständnis letztlich experimentell zu verstehen. Gesellschaftliche Institutionen seien keine Versuche der Verwirklichung einer allgemeinen, ahistorischen Ordnung, sondern kontingente Experimente der Zusammenarbeit. Auch die Demokratie selbst wird nicht mehr in der Natur des Menschen oder der Realität gegründet gesehen, sondern im Anschluss an John Dewey als vielversprechendes Experiment der Zusammenarbeit.[20] Die Demokratie ist demnach nicht die politische Realisierung einer platonischen Wahrheit, sondern ein Experiment in der Höhle, das statt auf philosophische Erkenntnis auf eine bessere Zukunft hofft, entsprechend dem Rorty'schen Leitmotiv „Hoffnung statt Erkenntnis". Dabei wird auch die Zukunft des Experiments der liberalen Demokratie als kontingent gesehen. Es wird keine notwendige geschichtliche Entwicklung zur weltweiten Durchsetzung der Demokratie wie etwa von Francis Fukuyama behauptet. Die Zukunft der Demokratie ist für Rorty völlig offen; eine Frage der Kontingenz und des Glücks. Auch die Entwicklung hin zu einer totalitären Gesellschaft der Zukunft, wie sie George Orwell in *1984* beschrieben hat, sei durchaus möglich.[21]

17 Vgl. Welsch (1995), 212, 226ff; Laclau (1999), 152; Guignon/Hiley (1990), 343.

18 COP, 158; vgl. KIS, 109, 318. Vgl. dazu Welsch (1995), 234f.

19 Vgl. KIS, 299, 310; Rorty (1997e), 20.

20 Vgl. SO, 110f; ebenso KIS, 86; PSH, 119f; EHO, 193.

21 Vgl. KIS, 296, 300. Vgl. dazu Breuer/Leusch/Mersch (1996), 131.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abgesehen davon, dass die in Kapitel II.3.1 erhobene Frage, ob es sich bei Rortys Philosophie nicht um eine Metaphysik des Zufalls handle, hier erneut aufdrängt, könnte als folgerichtige Haltung aus der Betonung der Rolle des Zufalls in der Politik eine Art politischer Quietismus erscheinen. Die Zielrichtung von Rortys Kontingenzbetonung ist jedoch in die gegensätzliche Richtung. Durch die Verabschiedung der Suche nach theoretischen Halt soll das praktische Engagement für die Zukunft der Demokratie gestärkt werden. Für die Demokratie als ständige Aufgabe sei ein andauernder Kampf nötig. Die Geschichte der (demokratischen) Kultur sei eine Art Drama mit offenem Ausgang, keine Tragödie. Die These der Kontingenz der liberalen Demokratie will die Wichtigkeit des menschlichen Handelns und die Notwendigkeit von weiteren Reformen und Verbesserungen der liberalen Institutionen betonen. Nur so könne das liberale Versprechen einer gerechteren Zukunft aufrechterhalten werden.[22] Und nach Rorty gilt zugleich, dass die Einsicht in die eigene Kontingenz der Kultur einer wirklich liberalen Gesellschaft viel mehr entspricht als der Versuch einer metaphysischen Fundierung der eigenen Sprachpraxis. Fundamentalistisch argumentierende liberale Denker sind für ihn gerade keine Liberale, denn deren epistemologischer Fundamentalismus dementiere den politischen Liberalismus. Die liberalen Institutionen könnten daher nur gewinnen, wenn sie vom Zwang, sich mit den Begriffen einer philosophischen Grundlegung verteidigen zu wollen, befreit würden. Die liberale Kultur insgesamt brauche kein neues Sortiment von Grundlagen, sondern eine verbesserte, antifundamentalistische Selbstbeschreibung, so wie er sie anbiete.[23]

V.1.2 Die „negative" Seite der antifundamentalistischen Leitthese vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie

Die methodologische Leitthese von Rortys liberalen Antifundamentalismus ist die des Vorrangs der Demokratie vor der Philosophie. Nach ihr

„kommt die demokratische Politik an erster Stelle, die Philosophie erst an zweiter [...] Demnach ist auch die Philosophie – im Sinne einer Erklärung der Beziehung zwischen einer solchen Ordnung und dem Wesen des Menschen – nicht von Belang. Geraten die beiden miteinander in Konflikt, hat die Demokratie Vorrang vor der Philosophie."[24]

Man kann sagen, dass diese Vorrangthese zwei Seiten hat. Ihre „negative" Seite ist gerichtet gegen die Ansicht aller Begründungstheoretiker, die Werte der demokratischen Politik gehörten dem Urteil eines philosophischen Tribunals der Vernunft

22 Vgl. Bernstein (2003), 134. Auch hier ist John Dewey der Bezugsautor, der die Demokratie als Aufgabe versteht und die Philosophie instrumentalistisch im Drama des Kampfes sozialer Überzeugungen und Ideale betrachtet hat; vgl. etwa Dewey (1989), 74. Vgl. dazu Nagl (1998), 129ff.

23 Vgl. KIS, 96, 105. Vgl. dazu Hastedt (1991), 256.

24 SO, 104. Siehe auch Rorty (2006d), 49: „Let democratic politics be what sets the goals of philosophy, rather than philosophy setting the goals of politics.".

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unterworfen. Es ist nach Rorty keine objektive Beurteilung oder Begründung des Liberalismus (und der Politik generell) durch die politische Philosophie möglich. Daher erteilt er allen Begründungsprogrammen explizit eine Absage. Alle Versuche, dem Liberalismus eine philosophische Basis zu verschaffen, gehen für ihn in die Irre.[25]

Rortys These einer Priorität der Demokratie vor der Philosophie nimmt dabei Bezug auf eine enge Definition von politischer Philosophie als Auseinandersetzungen über die (Vernunft-)Natur des Menschen. Aus dem jeweiligen Menschenbild werden demnach jeweils die Konsequenzen für die politische Theorie gezogen. Philosophische Begründung der Demokratie heißt dann Deduktion ihrer Institutionen aus unbezweifelbaren Annahmen einer philosophischen Anthropologie über das unveränderliche Wesen des Menschen. Das zentrale Ziel dieser Begründung bestünde darin, zu zeigen, dass die demokratische Lebensform mehr als ein kontingentes Projekt ist.[26] Der archetypische Traum der Begründungstheoretiker sei es, die politische Praxis auf etwas Ahistorischem zu gründen. Sie versuchen in Rortys Augen vergeblich, der Kultur den Halt anzubieten, den früher der gemeinsame Glaube beziehungsweise die Religion bot. Ihr Fundierungsdenken glaubt noch an eine ahistorische Macht namens Wahrheit oder Vernunft, die der Moral dient.[27] Der traditionelle Vorrang der Philosophie vor der Demokratie wäre aber nur gerechtfertigt, wenn philosophisches Wissen erstens objektiv wahre Aussagen über die Natur des Menschen treffen könnte, die vernünftigerweise nicht zu bestreiten wären. Diese müssten zweitens eine inhaltliche Bestimmtheit aufweisen, so dass man nicht einfach alles Beliebige aus ihnen ableiten könnte. Und sie dürften drittens keine Petitio Principii enthalten, das heißt nicht dasjenige einfach als gegeben unterstellen, was sie begründen wollen. Es darf nicht gelten: „Was ich nicht begründen kann, setzte ich a priori". Eine diese drei Bedingungen erfüllende essenzialistische Begründung unserer Praktiken kann es nach Rorty jedoch nicht geben, da in jede gehaltvolle, für die Ableitung der Demokratie taugliche Lehre von der Natur des Menschen oder der Sprache immer schon durch Kultur und Tradition vermittelte politisch-moralische Vormeinungen eingebaut sind. Die Plausibilität ihrer Annahmen ist daher abhängig vom jeweiligen historisch kontingenten Kontext, in dem sie formuliert wird.[28] Diese These der Unmöglichkeit einer philosophischen Begründung der Demokratie ergibt sich aus der im ersten Teil rekonstruierten Kritik des Essenzialismus und des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus. Mit der Verabschiedung der „objektiven Wahrheit" wird auch die Möglichkeit der (Letzt-) Begründung hinfällig. Die von einem „Gottesstandpunkt" aus formulierte Einsicht in die Realität der Natur, der Geschichte oder auch der Vernunft ist nicht zu erreichen. Es gibt „keinen übergeordneten Standpunkt"[29], von dem aus wir universelle, alle konkreten Kontexte transzendierende Wahrheiten über die Natur des Menschen

25 Vgl. KIS, 317f; Rorty (2005b), 45.

26 Vgl. SO, 93; COP, 172. Vgl. dazu Kohler (1994), 203ff.

27 Vgl. COP, 167f, 186, 194; SO, 91; WF, 254.

28 Vgl. Kohler (1994), 205ff.

29 KIS, 94.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder der Sprache formulieren könnten. Damit gibt es keinen Weg der nichtzirkulären, philosophischen Grundlegung unserer Praktiken durch ein überhistorisches Begriffssystem absoluter Geltung. Vermeintlich neutrale Fundamente sind vielmehr allesamt durch und durch kulturelle Artefakte.[30] Da keine essenzialistische Idee des Menschen oder der Sprache nach Rorty zur Begründung des Liberalismus dienen kann, macht eine Theorie der Begründung keinen Sinn. Das traditionelle, essenzialistische Begründungsprojekt sei vielmehr von vornherein zum Scheitern verurteilt und alle Versuche der *vertikalen* Transzendierung unserer liberalen politischen Sprachpraxis sind abzulehnen.[31] Er wendet sich daher sowohl gegen die Inanspruchnahme von Transzendentalität in der Transzendentalpragmatik Apels, gegen die ahistorisch-universalistische Lesart der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie als auch gegen das transzendierende Moment in der Geltungsbegründung bei Habermas.[32] Für Rorty sind dies vergebliche und schädliche Begründungsversuche von liberalen Metaphysikern, die sich der Unmöglichkeit ihres Projekts nicht bewusst sind.

Rorty ist einer der radikalsten Vertreter des (politischen) Antifundamentalismus. Für viele Interpreten begeht er hier erneut den Fehler, mit dem rationalistischen Badewasser das philosophische Kind gleich mit auszuschütten. Die durchaus nachvollziehbare Verabschiedung des fundamentalistischen Essenzialismus führe bei ihm zu einer nicht zwingenden Verabschiedung *jeder* begründungsorientierten Philosophie.[33] Handelt es sich aber bei Rorty um eine radikale Begründungsfeindlichkeit oder um eine gemäßigtere Begründungsskepsis? Bei der Beantwortung dieser Frage schließt sich diese Studie der Einschätzung von Bärbel Frischmann an, die bei seinem ironischen Liberalismus nicht den generellen Begründungsverzicht konstatiert, sondern eine antiszientistische Begründungsskepsis. Ironie stehe in diesem Zusammenhang für einen Denktypus, der dem Programm philosophischer Begründung skeptisch gegenübersteht, aber dennoch nicht auf jegliches Argumentieren verzichtet. An manchen Stellen vertrete Rorty allerdings eine radikale Begründungsfeindlichkeit, die bezweifelt, dass überhaupt eine Theorie uns dabei helfen kann, unsere liberalen Überzeugungen zu rechtfertigen oder moralische Dilemmas aufzulösen. Daraus ergebe sich begründungstheoretisch ein ambivalentes Bild.[34] Es zeigt sich hier eine Parallele zu der oben diskutierten Frage, ob es sich bei Rortys „Methode" der Verabschiedung um eine Form des Argumentierens oder des Erzählens handelt. So wie dort nur eine Interpretation jenseits der „Deflationisten" und der „Dämonisierer" fruchtbar ist, gilt es auch hier nicht zu verkennen, dass Rorty zwar jede „starke", essenzialistische Form der Begründung ablehnt, aber wie noch

30 Vgl. KIS, 105. Vgl. dazu Welsch (1995), 500; Noetzel (2001), 229.

31 Zur horizontalen Transzendierung der eigenen Sprachpraxis durch die Utopie siehe unten Kap. VI.3.3.

32 Vgl. Frischmann (2003), 52.

33 Vgl. Kettner (2001), 205; Bernstein (1987), 546, Richard Bernstein weist an anderer Stelle auch pointiert darauf hin, dass für Rorty fast alle Gegenwartsdenker des Liberalismus – außer er selbst natürlich – liberale Metaphysiker sind; vgl. auch Bernstein (2003), 128.

34 Vgl. Frischmann (2003), 55, 72f. Zu dieser Frage siehe auch Bernstein (2003), 131.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu zeigen sein wird, durchaus für eine (argumentative) Artikulation und mit dieser für eine „schwache", das soll heißen kontextuelle Rechtfertigung des Liberalismus eintritt. Während er nichts gegen die Verwendung von „Begründen" als Synonym für „Rechtfertigen" einzuwenden hat, lehnt er den philosophischen Begründungsbegriff strikt ab, nachdem eine Begründung die Zweifel *aller* rationalen Wesen beschwichtigen könne. Insofern Rorty also einen radikalen Begründungsverzicht propagiert, teilt er mit seinen begründungstheoretischen Kritikern einen engen Begriff von Begründung, der von einem übergeordneten Standpunkt ausgeht. Gegen diesen Begründungsbegriff anspruchsvoller rationalistischer Begründungsprogramme ist seine Kritik gerichtet.[35] Die Verabschiedung aller erkenntnistheoretischen Ansprüche auf objektive Begründbarkeit hat erhebliche politische Implikationen. Man kann zur Stützung der demokratischen Ordnung nicht auf essenzialistische Argumente jenseits des Politischen zurückgreifen, da „es keine politisch neutralen Instrumente gibt, die man zur Verteidigung politischer Positionen einsetzen könnte"[36]. All unsere politischen Überzeugungen, unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit, letztlich auch unser Eintreten für das demokratische Projekt sind nicht theoretisch begründbar. Die Philosophie kann nicht mehr als Legitimationsbasis der Demokratie dienen. An die Stelle der Hoffnung auf eine neutrale und objektive Begründung hat die Einsicht in die historische Kontingenz und damit in die Unbegründbarkeit des Liberalismus im starken Sinne zu treten.[37]

Eine Argumentationslinie von Rortys Antifundamentalismus besteht darin, generell die Nützlichkeit philosophischer Debatten für die Politik zu bezweifeln. Das pragmatische Argument der fehlenden Wirksamkeit sei das beste Argument gegen den Fundierungsgedanken. Begründungstheorie sei allein deshalb schon abzulehnen, da sie nichts wirklich zur Verteidigung der demokratischen Institutionen beitrage: "Philosophy is not *that* important for politics."[38] Essenzialistische Theorien dienen nach Rorty lediglich dazu, die eigene moralische Identität abzurunden und sich ihrer bewusst zu werden. Ihre sogenannten Grundlagen der Praxis seien bloß rhetorische Ornamente der Praxis, die nicht als Waffe gegen den jeweiligen politischen Gegner zu gebrauchen sind. Er glaubt nicht, „dass eine pauschale philosophische Behauptung überhaupt politische Überzeugungen und Hoffnungen diskreditieren *kann*."[39] Auch in dieser Hinsicht würden sich seine Gegner selbst belügen. Hoch komplizierte philosophische Debatten über die Natur des Menschen, der Geschichte oder der Vernunft sind für ihn – was ihre politische Wirkung betrifft – nichts als harmloses Gerede ohne Wirkung in der politischen Praxis.[40] Rorty behauptet die Irrelevanz der Philosophie in der öffentlichen Gegenwartskultur der eta-

35 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 165; 194, 259ff. Vgl. dazu Schäfer (2001b), 168; Demmerling (2001), 341.

36 KOZ, 46. Vgl. dazu Noetzel (2001), 230; Schönherr-Mann (1996), 96.

37 Rorty (1994b), 986. Vgl. dazu Breuer/Leusch/Mersch (1996), 126.

38 EHO, 135; vgl. WF, 254; Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 164f; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 220.

39 KIS, 295; vgl. WF, 94.

40 Vgl. COP, 167; KIS, 295f; Rorty (1992a), 12.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

blierten liberalen Demokratien. In diesen würden weder die Rechtfertigung der konstitutionellen Demokratie selbst noch die andauernden Debatten um Gleichheit mit philosophischen Gründen geführt, sondern allein mit Bezug auf historische Erfahrung und pragmatische Argumente. Man entscheide erst über einen politischen Standpunkt, und dann – wenn man an so etwas Geschmack finde – suche man vielleicht nach einem philosophischen Back-up. Da also der öffentlichen Kultur etablierter liberaler Demokratien ohnehin keine politische Philosophie zugrunde liege, gelte: "Thinking that political proposals reflect philosophical convictions is like thinking that the tail wags the dog."[41] Rorty argumentiert hier bewusst polemisch gegen jede Flucht in die Theorie. Die Philosophie sei zwar eine wichtige kulturelle Tradition, ihre politische Rolle werde aber insbesondere auf Seiten der Linken überschätzt. Deren Hoffnung auf eine "linke" Philosophie, mit der die Rechte der Unwahrheit überführt und damit bekämpft werden könne, sei aber vergeblich.[42] Diese polemische Stoßrichtung der These von der Nutzlosigkeit essenzialistischer Fundierungsversuche für die Politik muss man berücksichtigten. Aus pragmatischer Sicht ist es jedoch entscheidend, dass eine Neubeschreibung der Praxis auch einen praktischen Unterschied macht. Rorty sieht daher selbst, dass er mit dem Argument der politischen Wirkungslosigkeit, wenn man es auf seinen eigenen Antifundamentalismus anwendet, in ein Dilemma gerät: „Entweder ist meine ganze fundierungsfeindliche Philosophie ohne praktische – ohne politische – Tragweite, weshalb sich kein Pragmatist um sie scheren sollte, oder sie hat diese Tragweite doch es fällt den Pragmatisten schwer zu erklären, wie das möglich ist."[43] Er bietet eine Auflösung dieses Dilemmas an, die wir bereits im ersten Teil bei der Frage nach den Realisierungschancen seines transformativen Projekts kennen gelernt haben. Die Spannung zwischen dem ambitionierten Ziel einer pragmatistischen Transformation des realistischen Common Sense und Rortys konservativer Einschätzung der kulturellen Bedeutung der Philosophie wurde dort durch die Unterscheidung zwischen der kurzfristigen und der langfristigen Wirkung der Philosophie gemildert. So auch hier: Deren soziale Nützlichkeit sei auf lange Sicht doch möglich; und zwar indem die durch sie geänderte intellektuelle Atmosphäre sich manchmal auf die Gesellschaft als Ganzes auswirke. Politische Theoretiker könnten so durchaus einen wichtigen Beitrag zur experimentellen Veränderung des gesellschaftlichen Zusammenlebens leisten.[44]

Da es nach Rorty den einen philosophischen Begründungsweg hin zu politischen Konklusionen nicht gibt, sind Philosophie und Politik in jedem Fall nicht so eng miteinander verknüpft, wie es die Begründungstheoretiker, aber zum Teil auch ihre radikalen Kritiker gerne hätten. Er skizziert die Position seiner Gegner folgendermaßen:

„Die Orthodoxen wie die Postmodernen wollen immer noch eine enge Verbindung zwischen der politischen Einstellung der Menschen und ihren Anschauungen über gewichtige theoreti-

41 Rorty (2006b), 11; vgl. Rorty (2006b), 9ff, 15. Vgl. dazu Shute/Hurley (1996), 20.

42 Vgl. HSE, 11f; Rorty (1998d), 988.

43 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 195. Vgl. dazu Auer (2004), 84ff.

44 Vgl. Rorty (2006d), 96; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 221.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sche Angelegenheiten [...] Sie glauben immer noch, dass Tugend und Erkenntnis irgendwie verbunden sind: dass das Rechthaben in philosophischen Angelegenheiten wichtig ist für das richtige Handeln."[45]

Demgegenüber vertritt Rorty die These, dass Philosophie und Politik begründungstheoretisch voneinander unabhängig sind. Jede philosophische Anschauung könne als Werkzeug von verschiedenen politischen Richtungen benutzt werden und jeder wirklich professionelle Philosoph könne eine philosophische Begründung für so ziemlich Alles liefern: „Bei Leuten, die sich in politischer Hinsicht einig sind, wird stets die Möglichkeit für weitgehende philosophische Meinungsverschiedenheiten gegeben sein, während Philosophen ein und derselben Richtung diametral entgegengesetzte politische Ansichten vertreten können."[46] Dies gelte natürlich auch für seinen antifundamentalistischen Pragmatismus. Auch aus ihm folge zunächst politisch gar nichts. Es gibt nach Rorty keine argumentative Linie vom Antiessenzialismus zu einer bestimmten Politik; vielmehr gilt, dass die Abwesenheit einer intrinsischen menschlichen Natur und von in diese eingebauten Pflichten kompatibel ist mit jeder Art von Politik. Da es keine transzendentale Deduktion demokratischer Politik aus antirepräsentationalistischen Prämissen gebe, sei der Pragmatismus durchaus auch vereinbar mit dem politischen Konservatismus oder sogar mit dem Faschismus: „My philosophical views are obviously compatible with any of a whole spectrum of political outlooks."[47]

Rorty selbst ist sich mit seinen Kritikern also einig, dass seine Präferenz des Liberalismus nicht zwingend aus seinem Pragmatismus hervorgeht.[48] Auch hierin unterscheidet er sich wieder einmal deutlich von der Einschätzung anderer Deweyaner. So schließen etwa Hilary Putnam und Robert Westbrook an die Verbindung von Experimentalismus in der Wissenschaft und radikaler Demokratie durch ihr gemeinsames Vorbild John Dewey an. Für sie ist eine erkenntnistheoretische Begründung der Demokratie durch den Bezug des Pragmatismus auf die experimentelle Methode möglich.[49] Rorty lehnt derartige Versuche der pragmatistischen Begründung à la Dewey ab. Sein Neopragmatismus ohne Methode und ohne Begründung kann und will keine Begründung durch den Bezug auf die wissenschaftliche Methode anstreben. Er versucht, sich auch vor der Gefahr eines „auf den Kopf gestellten Fundierungsanspruches"[50] zu wappnen. Denn man könne auch nicht aus der Unmöglichkeit einer Fundierung politischer Praxis ein zwingendes Argument für die politische Ordnung der Demokratie ableiten.[51] Es zeigt sich allerdings, dass

45 PZ, 156f.

46 HSE, 11; vgl. HSE, 91.

47 Rorty (2006d), 89; vgl. EHO, 132; HSE, 11f; ORT, 15.

48 Vgl. etwa Apel (1988), 400. Vgl. dazu Auer (2004), 86; Noetzel (2001), 244.

49 Vgl. Putnam (1997), 227ff; Westbrook (2005), 9ff, u. insbes. Kap. 7, 175-200, mit dem Titel *Democratic Logic*.

50 PZ, 20.

51 Vgl. Rorty (1992a), 12f; WF, 307. Nach Rorty hat John Dewey nicht ganz unrecht gehabt, als er den Pragmatismus die Philosophie der Demokratie nannte. Er verwirft dessen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty etwas bei der Frage schwankt, wie das Verhältnis von Pragmatismus und Liberalismus zu beurteilen ist. An manchen Stellen ist von einer zentralen Partnerschaft die Rede, an anderen von einer vagen Harmonie.[52] In jedem Fall muss man das Verhältnis von Pragmatismus und Demokratie im Rahmen seiner Verlagerung der erkenntnistheoretischen Debatte auf die Ebene der Politik und seiner Umkehrung der Theorie-/Praxis-Hierarchie sehen. Das pragmatische Argument für seinen radikalen Sprachpragmatismus lautet, dass dieser besser dazu geeignet sei, der liberalen Demokratie zuzuarbeiten – ohne sie allerdings begründen zu können und zu müssen. Die Demokratie wird also nicht aus dem Pragmatismus begründet, sondern es gilt vielmehr umgekehrt, dass der Pragmatismus aus dem Eintreten für eine radikale Demokratie folgt. Er ist ein Werkzeug zur Verstärkung ihrer pluralistischen Dimension: „Ich glaube zwar nicht, dass es einen logischen Schluss gibt, der von der [...] antirepräsentationalistischen Wahrheits- und Erkenntnisauffassung zu einer demokratischen oder zu einer antidemokratischen Einstellung führt, aber ich glaube wohl, dass es einen plausiblen Schluss gibt, der es gestattet, von demokratischen Überzeugungen zu der genannten Auffassung zu gelangen."[53] Wie oben bereits dargestellt, dient der Pragmatismus nach Rorty der Vision einer romantischen und zugleich pluralistischen Kultur als „Ausputzer"[54]. Er ist selbst nicht wahr, sondern stellt einen Vorschlag im Dienste der Demokratie dar. Denn mit ihm werde der gegenwärtigen liberalen Kultur ein ganz eigenes Vokabular zur Verfügung gestellt, das von allen Rückständen eines älteren, für die Bedürfnisse vergangener Tage geeigneten anderen Vokabulars gereinigt ist. Der Pragmatismus liefere keine Grundlage für die Demokratie, sondern mache es möglich, dass deren Praxis und Ziele neu beschrieben werden können. Insofern sei er ein sinnvolles Mittel zur Reinigung des philosophischen Feldes von den Resten der repräsentationalistischen Tradition. Der Pragmatismus kann und will also die Demokratie nach Rorty nicht begründen, sondern allein in ihrem Dienst philosophische Hindernisse aus dem Weg räumen: „Dewey seems to me to have given us the right lead when he viewed pragmatism not as grounding, but as clearing the ground for, democratic politics."[55]

V.1.3 Die „positive" Seite der Vorrangthese in der Kritik: grundlose Identifikation mit der eigenen politischen Sprachpraxis?

Rorty fordert von der Philosophie, sobald sie den Bereich des Öffentlichen betritt, die Aufgabe von essenzialistischen Wahrheitsansprüchen. Ihr Ziel solle nicht Wahrheit, sondern allein Nützlichkeit für die Demokratie sein. Die Frage „Was dient der

methodologische Bemühungen zur Begründung von Demokratie und versteht den Instrumentalismus als eine Philosophie, die nach den Bedürfnissen des Liberalismus geschneidert sei; vgl. HSE, 12; ORT, 211. Zu dieser Frage der Dewey-Interpretation siehe insbesondere Joas (Hg.) (2000). Siehe dazu auch Noetzel (2002), 178.

52 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 195; SO, 5; EHO, 135; PSH, 271.

53 PAK, 67.

54 Vgl. PSH, 96.

55 ORT, 13; vgl. KIS, 85, 101; WF, 310; Rorty in Balslev (1999), 45, 95.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Demokratie?“ habe an die Stelle der Frage „Was begründet die Demokratie?“ zu treten.[56] Der pragmatistische Philosoph als Bürger einer liberalen Demokratie gibt demnach der demokratischen Politik den Vorrang: Er „rechtfertigt […] nicht die liberalen Institutionen, indem er auf fundamentalere Prämissen Bezug nimmt, sondern er verfährt umgekehrt: Er stellt die Politik an den Anfang und stutzt die Philosophie dementsprechend zurecht.“[57] Wie schon am Ende des letzten Teils erwähnt, sind für Rorty die Philosophen „Diener der Demokratie“[58] und gerade nicht deren Herren. Die Demokratie dürfe nicht als dem Tribunal der Philosophie unterworfen gesehen werden. Für Pragmatisten gelte vielmehr, dass die Philosophie im Dienste demokratischer Politik steht. Im Rahmen seiner Neubeschreibung ist die Philosophie also nicht mehr Magd der Theologie, auch nicht mehr der Naturwissenschaft, sondern von jetzt an Magd der Demokratie: „Die Philosophie ist eine gute Magd des politischen Liberalismus, aber eine schlechte Herrin.“[59]

Wie in der Einleitung bereits erläutert, steht der Pragmatismus generell für einen Vorrang der Praxis vor der Theorie. Ganz pragmatistisch sieht auch Rorty das Denken als Derivat der Praxis und geht von deren Primat gegenüber ihrer theoretischen Artikulation aus. In der Nachfolge von Deweys Kritik der Suche nach Gewissheit durch die Philosophie wird die These vom Primat des Praktischen über das Theoretische in Stellung gebracht gegen den klassischen Vorrang der *theoreia*. Die *phronesis* – bei Rorty verstanden als praktische Klugheit, die nötig ist, um an einem Gespräch teilzunehmen – soll rehabilitiert werden und mit ihr die *philia*, die politische Freundschaft. Es geht ihm um den Versuch, “to substitute *theoria* for *phronesis*”[60]. Der Ruhm des menschlichen Wesens liege gerade nicht – wie die Griechen dachten – primär darin, aufgrund eines göttlichen Funkens in ihm, die Fähigkeit zur Erkenntnis zu haben, sondern in der Fähigkeit, Bürger eines demokratischen Staates zu sein.[61] Gegen den traditionellen Vorrang des *bios theoretikos* wird also der Vorrang des *bios praktikos* gefordert. Die *theoreia* als Schau der Idee, die erst nach dem Aufstieg aus der platonischen Höhle möglich ist, stellt nach Rorty nur den sinnlosen Versuch dar, aus unserer Sprachpraxis auszubrechen. Alle Versuche der Etablierung einer überhistorischen Metapraxis zur Fundierung der gemeinsamen Sprachpraxis sind vergebliche Liebesmüh und führen nur zu einer Entfremdung von unseren Mitbürgern. Sein radikaler Sprachpragmatismus schlägt dagegen vor, in dem Bedürfnis nach *theoreia* als Fundament der Praxis ein veraltetes Relikt einer kontingenten historischen Entwicklung zu sehen. Wir seien inzwischen so weit, auf die Vorstellung verzichten zu können, Wissenschaft und Politik bedürften einer philosophischen Fundierung. Wir könnten also die Sorge um ahistorische Prinzipien

56 Vgl. SO, 116. Vgl. dazu Noetzel (2001), 243; Frischmann (2003), 55.

57 SO, 87.

58 PZ, 25.

59 Rorty (1997b), ZB3; vgl. KIS, 317.

60 COP, 164.

61 Vgl. SN, 403; Rorty (1996b), 134, 140. Vgl. dazu Bernstein (1986), 55.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Begründung hinter uns lassen; und damit jegliche religiöse oder philosophische Propädeutik der Politik.[62]

Aus der Aufgabe des Vorrangs der Kontemplation vor dem (kooperativen) Handeln folgt auch bei Rorty das Einreißen der Unterscheidung von Theorie und Praxis und die Einsicht in die Einheit der beiden auf dem Boden der Praxis: „Es gibt keinen tiefen Graben zwischen Theorie und Praxis, weil nach der pragmatistischen Auffassung, alle sogenannte ‚Theorie', die keine bloße Wortspielerei ist, schon zur Praxis gehört."[63] Daher liefere auch die pragmatistische Philosophie keine theoretische Begründung der Praxis. Sie befreie die Praxis von der (essenzialistischen) Theorie. Es geht Rorty um die Verabschiedung vom geistigen Albdruck der griechischen Unterscheidung von denkender Schau und Handeln, auch hier wiederum in der Nachfolge von John Dewey. Bei aller Wertschätzung des Erbes von Platon und Aristoteles sei deren Unterscheidung zwischen höherer Theorie und niederer Praxis nur eine veraltete, begriffliche Systematisierung der damaligen Überzeugungen.[64] Nach der pragmatistischen Position einer Einheit von Theorie und Praxis gehört die Theorie zur Praxis als deren zweckmäßiges Werkzeug zur Veränderung der Wirklichkeit. Die Praxis wird nicht mehr als Entartung der Theorie angesehen. Vielmehr gilt die Theorie als Hilfsmittel der Praxis: „Als guter Pragmatist verstehe ich Theorien als Werkzeuge: man holt sie nur hervor, wenn ein bestimmtes Problem gelöst werden soll."[65] Diese instrumentelle Bestimmung des Status von Theorie ist Ausdruck des in Kapitel II.1 rekonstruierten generellen Instrumentalismus. Mike Sandbothe spricht in diesem Zusammenhang von der „praktizistischen Grundidee des Pragmatismus".[66] Letzte Instanz der Beurteilung der Konsequenzen einer politischen Theorie ist nach ihr die politische Praxis. Dabei ist die relevante Bezugspraxis bei Rorty die Sprachpraxis der liberalen Demokratie. Daher heißt Vorrang der Praxis vor der Theorie: Vorrang der Praxis der liberalen Demokratie vor der politischen Philosophie als deren Sprachrohr und Instrument. Die epistemologische Befreiung des egalitären Liberalismus von seinen starken Theorieansprüchen, die gelegentlich seine normativen Anliegen zu verstellen drohen, dient der politischen Praxis. Es geht um die Verlagerung des politisch-philosophischen Diskurses von der metatheoretischen Ebene auf die Diskussion konkreter, praktischer Vorschläge. Rorty fordert den philosophischen Liberalismus ausdrücklich auf, sich anwendungsorientiert exoterischen politischen Argumenten anzunähern anstatt sich in endlosem Theoretisieren von (Gerechtigkeits-)Problemen der politischen Praxis zu entfernen. Ein pragmatischer Liberalismus sollte die Probleme, mit denen uns eine konkrete historische Situation konfrontiert, durchdenken und Mittel überlegen, die uns in analogen Situationen in der Vergangenheit von Nutzen waren. Dies werde uns zu verbesserten Versionen der liberalen Demokratie verhelfen. Anstelle der Fixierung auf die Notwendigkeit der Begründung fordert er also das Bekenntnis zu

62 Vgl. COP, 186; PZ, 20; ORT, 92. Vgl. dazu Joas/Knöbl (2004), 693.

63 Rorty (1997e), 16; vgl. PZ, 15; HSE, 89; Rorty (1985), 104.

64 Vgl. HSE, 89ff; Rorty (1985), 110; Rorty (1987b), 577.

65 Rorty in Mouffe (1999), 166; vgl. HSE, 19.

66 Sandbothe (2001), 136f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem pragmatischen Liberalismus, der mit konkreten, historisch situierten Argumenten für einzelne Änderungen unserer politischen Praxis argumentiert. Und bei dieser politischen Argumentation sei keine Anrufung einer Autorität jenseits unserer Praxis erforderlich und erwünscht.[67]

Die demokratische Rückbindung philosophischer Tätigkeit steht im Zentrum von Rortys transformativen Pragmatismus. Er bezieht dabei explizit einen partikularen politischen Standpunkt *innerhalb* der demokratischen Gesellschaft: "The pragmatist […] simply takes his stand within the democratic community and asks what an understanding of the thinkers of the past and of the present can do for such a community."[68] Es geht Rorty um ein Zurückstellen von Begründungsfragen und um mehr konkretes politisches Engagement im Rahmen des Liberalismus. Sein Pragmatismus erweist sich damit letztlich nicht als spezifische Theorie, sondern als Form der politischen Praxis.[69] Indem er die konkrete politische Situierung zum Ausgangspunkt seines philosophischen Engagements macht, kippen viele wichtige Fragen gleichsam um. Anstatt klassisch – und vergeblich – nach den Antworten einer Begründung der Demokratie zu suchen, sollten liberale Philosophen besser untersuchen, inwiefern sich Moraltheorien, und auch Religionen mit der politischen Ordnung der Demokratie vereinbaren lassen. Leisten sie einen konstruktiven Beitrag zur Verbesserung des Vokabulars, mit dem sich demokratische Gesellschaften selbst beschreiben?[70] Diese soziopolitische Perspektivierung seines Pragmatismus auf dem Boden der liberalen Demokratie ist erst seit der Publikation von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* explizit geworden. Dennoch kann man nicht genug betonen, dass das Engagement für die liberale Demokratie, das Fundament von Rortys Denken insgesamt ist. Und es stellt das Motiv dar für den von ihm propagierten „Wechsel von der Epistemologie zur Politik".[71]

Die These von der Priorität der Demokratie vor der Philosophie versteht sich dabei selbst „nur" als eine kontextualistische These, die allein für die reichen nordatlantischen Demokratien Geltung beansprucht. Die Parteinahme für die Demokratie hätte *in diesem partikularen Kontext* keine philosophische Fundierung mehr nötig, da deren Bürger der politischen Praxis sehr viel mehr Vertrauen entgegenbringen als ihrer möglichen philosophischen Begründung. Für Rorty gilt,

> „dass es nichts gibt, dessen wir uns sicherer sein können als des Werts demokratischer Gesellschaften. Philosophie kann diese Gewissheit nicht untermauern, indem sie uns irgendetwas über die Natur der Vernunft, der Humanität oder der Sprache erzählt. Solche Rechtfertigungsversuche von Demokratie sind entweder zirkulär oder sinnlos."[72]

67 Vgl. Hastedt (1991), 257f; Brandom (2000a), xvi.

68 EHO, 20.

69 Vgl. Frischmann (2003), 51; Noetzel (2001), 235ff.

70 Vgl. Noetzel (2002), 178; Apel (1988), 398; Hellesnes (1992), 197.

71 KIS, 122. Vgl. dazu u.a. Sandbothe (2001), 83f, 97; Schäfer (2001), 166f.

72 Vgl. Rorty (1996b), 139f; vgl. WF, 94.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Man kann also sagen, dass die „positive" Seite der Vorrangthese folgendermaßen lautet: Die liberale Demokratie bedarf der philosophischen Untermauerung inzwischen nicht mehr, da es sich um eine Praxis handelt, die sich bewährt hat. Als bewährtes Experiment der Zusammenarbeit kann sie für sich alleine stehen. Damit wird die Demokratie vom zu Begründenden selbst zum Begründenden. Pointiert ausgedrückt: Es ist allein die Praxis der Demokratie, die die Demokratie begründet. Philosophie als Reflexion dieser Praxis ist dazu nicht erforderlich.[73] Aus Sicht der normativen politischen Philosophie besteht damit die Gefahr einer „Selbstlegitimation des Staates"[74]. Ist Rorty mit seiner These des Primats der Demokratie und damit des Vorranges des Politischen vielleicht sogar als Schmittianer zu sehen? Wird die Begründung der Demokratie durch eine willkürliche Entscheidung für sie abgelöst? Dann wäre seine Parteinahme für die Praxis des Liberalismus eine Art politischer Dezisionismus zum Abbruch des Begründungsverfahrens gemäß dem, in der Einleitung erwähnten, von Hans Albert formulierten Münchhausen-Trilemma. Aus Rortys Sicht gibt es aber keinen Platz für Dezisionismus in dieser Frage. Eingebunden in eine Praxis und damit in ein Netz von Ansichten und Wünschen, die unsere politische Identität ausmachen, entscheiden wir uns nicht willkürlich für die Demokratie als der Praxis, die sich in unseren Augen bewährt hat. Der Vorrang für die Werte der liberalen Demokratie ist zwar nicht natürlicher als deren Kritik, aber auch nicht willkürlich:

„*Jeder*, der die Frage beantwortet, welche dieser Fragen Vorrang hat vor den anderen, begeht notwendig eine Petitio principii. Keiner verhält sich hier willkürlicher als sonst jemand. Das heißt aber, dass sich überhaupt keiner willkürlich verhält. Ein jeder besteht bloß darauf, die Überzeugungen und Wünsche, die er am höchsten schätzt, sollten in der Reihenfolge der Erörterung zuerst kommen. Das ist nicht Willkür, sondern Aufrichtigkeit."[75]

Die Vorrangthese mit ihren beiden Seiten bedeutet also, dass die Demokratie in einem strengen Sinn nicht zu begründen ist *und* dass sie eine philosophische Begründung im Rekurs auf vermeintliche Transzendentalfakten auch gar nicht benötigt. Plausibilisiert wird die Beschränkung auf den Bezug zur kontingenten Praxis der Demokratie durch den ersten Schritt einer Destruktion des Glaubens an die Durchführbarkeit des Begründungsprojekts. Damit soll der Weg bereitet werden für die Anerkennung der Demokratie als kontingente Voraussetzung der Philosophie und für die „Identifikation mit einer solchen Kontingenz".[76] Rorty geht wie selbstverständlich von der Identifikation mit der kontingenten Praxis der liberalen Demokratie als unserem kulturellen Erbe aus. Der Liberalismus ist für ihn einfach der Name für die gemeinsame Tradition, wie wir unser soziales und politisches Leben in den modernen westlichen Gesellschaften führen. Der Grund für diese Art des Zusammenlebens ist nicht die Natur, oder Gott, sondern einfach die Art und Weise,

73 Vgl. SO, 111.Vgl. dazu Auer (2004), 73; Kohler (1994), 208.

74 Höffe (1991), 304.

75 SO, 110 [Herv. i. O.].

76 KIS, 109. Vgl. dazu Kohler (1994), 204f; Sandbothe (2001), 97.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie wir geworden sind. Darüber hinaus ist er nicht an einer theoretischen Antwort auf die Frage interessiert, warum wir Liberale Liberale sein *sollten*.[77]

Damit tritt bei Rorty an die Stelle der Berufung auf vermeintlich letzte Fundamente das Anknüpfen an einen bestehenden Konsens. Entsprechend seines Sprachspiel-Kommunitarismus bleibt allein der Appell an die Werte des politischen Vokabulars der eigenen Sprachgemeinschaft. Sein liberaler Antifundamentalismus strebt nicht nach einer weiteren metaphysischen *Grundlegung* der liberalen Gemeinschaft, sondern stellt einen nachmetaphysischen *Aufruf* zur Loyalität ihrer Tradition gegenüber dar. Das Ziel lautet, die anderen Mitglieder seiner liberalen Gemeinschaft davon zu überzeugen, „dass eine Loyalität gegenüber ihr selbst genug an Moralität bietet und dass eine solche Loyalität keiner sie stützenden ahistorischen Begründung bedarf."[78] Rorty teilt damit die kommunitaristische Position Michael Walzers, nach der die Loyalität einer Gesellschaft zu ihrer eigenen Tradition Moralität genug sei. Diese bedarf auch nach Walzer keiner überhistorischen Abstützung. Moralisch Argumentation ist für ihn dementsprechend der Appell an gemeinsame Bedeutungen. Und die entscheidende Frage laute daher nicht „Was ist (überhaupt) richtig zu tun?", sondern: „Was ist für *uns* richtig zu tun?".[79]

Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob das für Rortys Denken entscheidende Vertrauen in die grundlose Demokratie, die als kontingent und evident zugleich angesehen wird, als typisch amerikanisch anzusehen ist. Für die englischen und US-amerikanischen Liberalen generell stellt sich die Begründungsfrage im radikalen Sinn in der Regel nicht. Sie argumentieren pragmatisch und befinden sich damit teilweise in Übereinstimmung mit Rorty, auch wenn sie nicht wie dieser die Begründungsproblematik kurzerhand für obsolet erklären. Dieser repräsentiert insofern, wie unter anderem von Georg Kohler zu Recht bemerkt wird, ein Denken, das sich unbefangener auf die eigene Tradition beziehen kann, als die deutsche Philosophie: „Er verkörpert das intakte Selbstbewusstsein des amerikanischen Liberalen, der sich in der Geschichte der demokratischen Institutionen seines Landes (trotz allem) geborgen weiß."[80] Aus europäischer und noch mehr aus deutscher Sicht scheint die These, dass es der Begründung der Demokratie nicht mehr bedürfe, weil sie evident sei und einen Entwicklungsstand erreicht habe, den die Väter der Aufklärung erst noch anstrebten, angesichts der historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts jedoch bedenklich. Die Selbstsicherheit dieser Position braucht den Hintergrund einer sich als stabil empfindenden Tradition der Demokratie. Der Verzicht auf alle Begründung durch die Verwurzelung in der US-amerikanischen Mentalität kann zugleich nur gut gehen, solange in dieser keine allzu großen Konflikte auftreten. Daher ist auch in den Augen wohlwollender (deutscher) Interpreten Rortys Ab-

77 Vgl. Owen J. J. (2001), 77f.

78 Rorty (1995), 144f; vgl. Rorty (1984), 21. Vgl. Klinger (1994), 132.

79 Vgl. Walzer (1990), 32f. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 111; Forst (1994), 252. Mehr zu dem entscheidenden Punkt, dass auch Moralität bei Rorty zu einem Wir-Begriff wird, siehe unten Kap. XII.2.3.

80 Kohler (1994), 201. Vgl. dazu auch Breuer/Leusch/Mersch (1996), 130f; van Reijen (1995), 483.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schied von der prinzipiengestützten Demokratie verfrüht. Das pauschale Unterstellen der Festigkeit und Evidenz der liberalen Demokratie wird als naiv und leichtfertig betrachtet, oder für zumindest nicht auf die deutsche Kultur übertragbar.[81] Der schärfste deutsche Kritiker von Rortys Verabschiedung der (Letzt-)Begründung ist in diesem Zusammenhang der Transzendentalphilosoph Karl-Otto Apel; und zwar sowohl aus systematischen Gründen, als auch aufgrund der eigenen historischen Erfahrung:[82] In dem Aufsatz *Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?* bezeichnet er dessen kontextualistische Vorrangthese als Teil einer prinzipienfreien Strategie der pragmatischen Auflösung philosophischer Scheinprobleme. Es handele sich um den Versuch, diese Strategie auch an dem traditionellen Zentralproblem der politischen Ethik zu bewähren, dem der Legitimation einer Gesellschaftsordnung. Dabei liege der Kern von Rortys Verabschiedung des Begründungsproblems in dem Ausgang von der eigenen Tradition als einer historisch-faktischen Konsensbasis, also in einer bloß historischen Begründung. Die eigene – in Rortys Fall demokratische – Tradition in ihrer historischen Kontingenz werde ohne alle Skrupel und unter Missachtung der Unterscheidung zwischen historischer Genesis und universeller Geltung zum selbstverständlichen Maßstab aller Beurteilung erhoben. Dieser Bezug auf den als selbstverständlich unterstellten politischen Common Sense der westlichen liberal-demokratischen Tradition ist in den Augen Apels nicht mehr als eine Petitio Principii. Die Begründungsverweigerung durch den bloßen Verweis auf die als selbstverständlich vorausgesetzte liberale Demokratie wird von ihm als Immunisierungsstrategie angesehen, bei der die entscheidende Folgefrage nach einem neutralen Maßstab der Beurteilung verschiedener Traditionen offenbleibt. Für den Transzendentalpragmatiker Apel handelt es sich bei Rortys Vorrangthese deshalb nur um die Suggestion einer Auflösung des Begründungsproblems, um eine Scheinlösung.[83]

An dieser Stelle ist entscheidend, dass diese Kritik an Rortys „Pragmatismus ohne Begründung“[84], als exemplarisch angesehen werden kann. Sie ist Ausdruck eines politischen Denkens, das in einer völlig anderen intellektuellen Situation verortet ist und für das aufgrund der unterschiedlichen Geschichte das Bedürfnis nach (Letzt-)Begründung noch lebendig ist.[85] Der Deutsche Karl-Otto Apel lehnt den Weg des Amerikaners Rorty einer Berufung auf die eigene (demokratische) Tradition aufgrund seiner unterschiedlichen historischen Erfahrung und der Situierung in einem anderen kulturellen Kontext ab. Aus Sicht der deutschen Tradition ist für ihn die vom Neopragmatismus inspirierte Rückkehr zur Normalität eine Zumutung und

81 Vgl. etwa Horster (1991a), 112ff; Reese-Schäfer (1991), 111f.

82 Zum Folgenden vgl. Apel (1988). Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 13, 59ff; Kohler (1994), 210ff.

83 Vgl. Apel (1988), 394-412. Aus systematischen Gründen wird diese Kritik auch von angelsächsischen Kritikern geteilt. Siehe hierzu etwa Mulhall/Swift (1996), 273f, 349.

84 Apel (1988), 400.

85 Dies gilt – mit Abstrichen – auch für Jürgen Habermas, dessen *systematische* Auseinandersetzung aus Sicht der Diskursethik mit Rortys Kontextualismus im folgenden Unterkapitel Thema sein wird.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als solche abzulehnen. Für die deutschen Denker seiner Generation sei das Vertrauen in die eigene Tradition in beispielloser Weise erschüttert worden. Denn auch die Nationalsozialisten hätten sich auf den Common Sense beziehungsweise das gesunde Volksempfinden berufen. Vor dem Hintergrund dieser historischen Erfahrung ist Apel überzeugt, dass Rortys „gutmütige Problemauflösungsstrategie“[86] durch den Bezug auf die eigene, liberale Tradition gefährlich ist.[87] Rortys Versuch der Verabschiedung des Begründungsproblems, indem man den Halt nicht in begründeten Theorien, sondern in der eigenen, demokratischen Tradition sucht, wird insbesondere im dritten Teil noch weiter kritisch untersucht werden. An dieser Stelle der Rekonstruktion muss jedoch Folgendes festgehalten werden: Apels Kritik verdeutlicht, dass der Verabschiedungsversuch eigentlich nur im historischen Kontext einer längerfristig stabilen Demokratie infrage kommt, so wie es in den USA der Fall ist. Entscheidend ist das sichere Selbstbewusstsein einer im Kern als positiv angesehenen Tradition. Inwieweit dies im europäisch-deutschen Kontext inzwischen ebenfalls gegeben ist, kann hier nicht entschieden werden.[88] Es bleibt aber die offene Frage, was derjenige nach Rorty tun soll, der – wie etwa Apel – nicht schlicht auf die Tradition verweisen kann? In den Fällen, in denen der Verweis auf die geteilte Tradition der eigenen politischen Sprachgemeinschaft mit der historischen Erfahrung einer ganzen Generation kollidiert, ist die Suche nach festen philosophischen Halt in Form einer (Letzt-)Begründung der Demokratie kein bloßes Produkt intellektueller Spekulation, das einfach zu verabschieden wäre, sondern vielmehr das verständliche Resultat historischer Erfahrung.[89] Nun ist sich Rortys allerdings durchaus bewusst, dass er vor dem Hintergrund philosophiert, dass sein Land unglaubliches Glück gehabt hat, und dass man im deutschen Kontext aus historischen Gründen Probleme mit seiner Position hat.[90] Und – wie oben bereits erwähnt – erhebt seine Vorrangthese explizit auch nur einen kontextualistischen Anspruch. Sein stärkstes Gegenargument bleibt in dieser Diskussion jedoch der Verweis auf das in

86 Apel (1988), 410.

87 Vgl. Apel (1988), 373-376, 393, 403. Apel berichtet über eine Diskussion mit Rorty zu diesem Punkt folgendermaßen: „In einer Podiumsdiskussion [...] lautete Rortys letzte Antwort auf die Frage nach den Grundlagen der Moral etwa so: ‚It’s just common sense, I am just an American, we have just to persuade the others that our way is the right one.‘ Ich fragte ihn daraufhin etwas konsterniert: ‚Could I also simply say: I am just a German. It’s just common sense.‘ Ich wollte sagen: Bei uns hieß der ‚common sense‘ in der Zeit des 3. Reiches “das gesunde Volksempfinden‘.” (Apel (1988), 408f).

88 Man könnte argumentieren, dass die politische Sprachgemeinschaft der Bundesrepublik Deutschland inzwischen den „langen Weg nach Westen“ (Winkler (2000)) erfolgreich zurückgelegt hat.

89 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 60ff, 230. Rortys Versuch einer kontextualistischen Verabschiedung des Begründungsproblems durch die Identifikation mit der eigenen, kontingenten Tradition wird weiter unten vertieft, insbes. in Kap. XII.2. Dort wird die kommunitaristische Identitätsethik rekonstruiert, die der Figur der liberalen Ironikerin meines Erachtens (auch) zugrunde liegt.

90 Vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 113; Rorty (1996b), 138.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seinen Augen *systematische* Scheitern aller bisherigen Begründungsprojekte. Dies gilt nach Rorty auch für das Begründungsprogramm der Diskursethik. Es handelt sich für ihn sowohl bei ihr als auch bei der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls nicht um Begründungen des Liberalismus, sondern um geniale, aber unbewusste Artikulationen desselbigen. Die prozeduralistischen Vorschläge seiner liberalen Gegenspieler seien zwar durchaus als pragmatisch wertvoll zu erachten, insofern sie der notwendigen Identifikation mit dem uns vertrauten Rationalitätsmodell und damit mit den Institutionen unseres Gemeinwesens dienen.[91] Der Liberalismus könne jedoch weder eine Begründung durch die formalpragmatische Analyse der Alltagssprache noch durch ein essenzialistisches Menschenbild, das in Gesamtkonstruktion des Urzustandes ausgedrückt wird, erwarten. Auch diese beiden Variationen stellen für Rorty nur Formen des Selbstbetruges dar. Denn alle Begründungen seien nur unaufrichtige Hypostasierungen bestimmter Komponenten unserer Praxis, die man stärken wolle: „In particular, ‚human nature', ‚rationality', and ‚morality' are abbreviations for the kinds of human conduct which we wish to encourage."[92] Der Überprüfung dieser Einschätzung dienen die beiden folgenden Unterkapitel. Unter der Leitfrage „Begründung oder Artikulation?" wird in ihnen Rortys begründungstheoretische Position in der Auseinandersetzung mit den beiden bekanntesten liberalen Philosophien, der Diskursethik von Jürgen Habermas und der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls, weiter herausgearbeitet. In Rortys Terminologie geht es dabei um die Frage, ob die Metaphilosophien der beiden historistisch sind oder nicht.[93]

V.2 Kontingenz oder Notwendigkeit des Universalismus? – die Debatte mit der Diskursethik um eine rationalitätstheoretische Begründung des Liberalismus

In diesem Unterkapitel wird Rortys Auseinandersetzung mit der Diskursethik um die Möglichkeit einer rationalitätstheoretischen Begründung des Liberalismus mit den Mitteln der Sprachpragmatik rekonstruiert. Im Kern geht es dabei um die Alternative „Notwendigkeit oder Kontingenz des liberalen Universalismus". Analog zum obigen Wahrheitskapitel soll Rortys Vorrangthese rekontextualisiert und überprüft werden durch einen kurzen Vergleich mit Jürgen Habermas und dessen Versuch, den liberalen Universalismus nicht durch den direkten Rückgriff auf ein essenzialistisches Menschenbild, sondern aus der Natur der Sprache zu begründen, genauer: durch den rekonstruktiv gewonnenen Begriff der kommunikativen Rationalität.[94]

Die Schlüsselfrage in diesem Vergleich lautet: Stellt die Diskurstheorie als demokratische Theorie der Wahrheit und Richtigkeit die von Habermas gesuchte Be-

91 Vgl. Kohler (1994), 208; van Reijen (1995), 486.

92 Rorty (1993a), 21; vgl. SO, 91.

93 Vgl. SO, 87; PZ, 50.

94 Für eine Übersicht der Texte der langen Auseinandersetzung zwischen Rorty und Habermas siehe Sandbothe (2001), 46. Für Sekundärliteratur dazu siehe Rumana (2002), 45.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gründung der liberalen Demokratie dar, oder nur eine Artikulation, wie Rorty meint? Auch bei dieser Frage stehen sich in dem Familienstreit innerhalb des Neopragmatismus rekonstruktiver, Kantischer Sprachpragmatismus und transformativer Sprachpragmatismus ohne transzendentale Ideen gegenüber. Rorty glaubt, dass es nicht möglich ist, eine universalistische Moralphilosophie aus einer Theorie der Sprache zu kondensieren, und dass die liberale Demokratie ohnehin als kontingente Erfahrung in sich genug ist. Sein sprachpragmatischer Gegenspieler Habermas hingegen strebt deren sprachpragmatistische Begründung an. Mit seiner Art des Bezuges auf die Kommunikationspraxis ist er in Rortys Augen ein fundamentalistischer Transzendentalist, der mit dem Entdecken der Wahrheit über die kommunikative Rationalität des Menschen den philosophischen Grund für die Demokratie legen will.[95]

V.2.1 Der „Familienstreit" um die Möglichkeit einer sprachpragmatistischen Begründung des liberalen Universalismus

Für Rorty stellt Habermas' Begriff der kommunikativen Rationalität eine geniale, aber letztlich halbherzige weil unbewusste Artikulation und *keine* Begründung des Liberalismus dar. Die Idee universeller Prinzipien der Rationalität, die in der Natur unserer diskursiven Praktiken eingebaut sind, sind für ihn eine Beschreibung von kontingenten de facto etablierten Praktiken, die im Westen als Folge der Aufklärung entstanden sind. Daher hätten die von Habermas im Konzept der idealen Sprechsituation rekonstruierten universalistischen Normen und Regeln der Kommunikationspraxis keine Priorität oder seien fundamentaler als diese Praxis. Die Universalpragmatik und damit die Diskursethik artikuliere nur die kontingente, universalistische Moralität des Liberalismus, aber begründe sie nicht. So ist für Rorty die Diskursethik nur „Ausdruck der Gewohnheiten der heutigen liberalen Gesellschaften".[96] Seine antifundamentalistische Lesart der Diskursethik steht im Gegensatz zu der Intention von Habermas' quasitranszendentalen Sprachpragmatismus. Gemeinsam mit Apel ist Habermas der Ansicht, dass die Philosophie Kompetenz für die Grundfragen des gerechten politischen Zusammenlebens besitzt. Philosophie und Demokratie verdanken sich demnach nicht nur historisch demselben Entstehungszusammenhang, auch strukturell sind sie aufeinander angewiesen. Der Liberalismus gründe nicht nur in historisch-kontingenten, sondern auch in philosophisch zu legitimierenden Voraussetzungen. Die Diskursethik strebt eine vernunftphilosophische Begründung des Liberalismus an. Dazu führt sie nach eigenem Verständnis keine direkte essenzialistische Berufung auf die Natur des Menschen durch, sondern rekonstruiert die universelle Natur der menschlichen Kommunikation. Sie er-

95 Vgl. EHO, 197; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 1, 14; Rorty (2006d), 32. Vgl. dazu Mouffe (1999), 18f; Ghiraldelli (2001), 71.

96 Vgl. PZ, 86; Rorty (1997f), 176.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hebt dabei den Anspruch, die *notwendigen* Voraussetzungen des Gebrauchs von Sprache überhaupt zu rekonstruieren.[97]

Wie bereits oben in Kapitel IV thematisiert, will Habermas mit seiner rekonstruktiven Methode einen Begriff sprachlich verkörperter Vernunft plausibel machen. Dabei hält er als kantianischer Sprachpragmatist am Universalismus fest. Die reine Vernunft Kants wird aber transformiert in eine detranszendentalisierte, *kommunikative* Vernunft, die er in der kommunikativen Alltagspraxis verkörpert sieht. Im kommunikativen Handeln, genauer in jedem Sprechakt, würden – ausgesprochen oder unausgesprochen – drei Geltungsansprüche zugleich erhoben: „Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit. Diese Ansprüche konvergieren in einem einzigen: dem der Vernünftigkeit."[98] Die in der Sprachpraxis verkörperte kommunikative Vernunft vereinige die drei auseinandergehenden Momente der Kantischen Vernunft, also theoretische Vernunft, moralisch-praktische Einsicht und ästhetische Urteilskraft; allerdings nicht als substanzielle Vernunft des Subjekts, sondern als prozedurale Rationalität auf der Ebene der kommunikativen Alltagspraxis. Die kommunikative Rationalität als Disposition sprach- und handlungsfähiger Subjekte garantiert nach Habermas die Möglichkeit einer – wenn auch schwachen, weil prozeduralen – Einheit der Vernunft. Dabei handelt es sich nach eigenem Verständnis um eine nachmetaphysische, differenzsensible Einheitskonzeption einer „Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen".[99]

Für unseren Zusammenhang sind aus dieser Konzeption der kommunikativen Vernunft die beiden diskursiven Geltungsansprüche Wahrheit und moralische Richtigkeit entscheidend. *Beide* betrachtet Habermas' kognitivistische Diskursethik als wahrheitsfähig, auch wenn dem moralischen Geltungsanspruch der für Wahrheitsansprüche charakteristische Bezug zur objektiven Welt fehlt; und beide sind universelle Geltungsansprüche, die auf die universalistische Idee einer idealen Sprechsituation als notwendige Unterstellung verweisen, sobald wir mit Argumentation beginnen. Auch der Geltungsanspruch auf normative Richtigkeit bewahre dadurch seine wahrheitsanaloge Unbedingtheit. So wenig wie „wahr" heiße, „wahr für uns" bedeute in der Alltagssprache, „moralisch richtig" „moralisch richtig für uns".[100]

---

97 Vgl. etwa Habermas (1999a), 331; Apel (1988), 399. Vgl. dazu Sandbothe (2001), 96. Habermas grenzt sich dabei mit der schwachen transzendentalen Argumentation seines vernunftphilosophischen Begründungsprogramms von Apels Anspruch ab, mit einer sprachphilosophischen Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie eine philosophische *Letzt*begründung liefern zu können. Ziel des nachmetaphysischen Denkens könne allenfalls die fehlbare Nachkonstruktion der Teilnehmerperspektive kommunikativen Handelns sein. Die Rekonstruktion des normativen Gehalts faktisch unausweichlicher Argumentationsvoraussetzungen genüge jedoch, um den universalistischen Geltungsanspruch der Moral zu begründen; vgl. Habermas (1983), 93ff; Habermas (1991a), 194f; vgl. Habermas (1988), 47ff. Vgl. dazu Forst (1994), 304.

98 Habermas (1984), 104, dort geht Habermas noch von einem vierten Geltungsanspruch, dem der Verständlichkeit aus.

99 Habermas (1988), 153; vgl. Habermas (1981b), Bd. 2, 451; Habermas (2009), Bd. 5, 20.

100 Vgl. Habermas (1999a), 279.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ebenso wie Wahrheitsansprüche würden moralische Ansprüche zwar in bestimmten Kontexten erhoben, hätten aber neben diesem kontextimmanenten, auch einen kontexttranszendenten Charakter. In unserer Sprachpraxis würden sie *notwendigerweise* die Kontexte übersteigen, in denen sie entstehen, anders als ethische Werte einer Gemeinschaft. Habermas betont die geltungstheoretische Unterscheidung zwischen kontextgebundenen, ethischen Fragen des guten Lebens und universellen, moralischen Fragen der Gerechtigkeit. Auch wenn die praktische Vernunft immer in einem Kontext lokalisiert sei, habe sie den universellen Anspruch, nicht nur für uns zu gelten.[101] Seine universalistische Diskurstheorie der Moral zielt genau auf diese normative Unbedingtheit moralischer Geltungsansprüche als Ausgangspunkt und Grundlage von Kritik.[102] Nach ihr gilt, dass der moralische Universalismus in den oben beschriebenen Kommunikationsvoraussetzungen rationaler Diskurse verwurzelt ist: „Das Projekt einer die Ansprüche aller Personen gleichmäßig einbeziehenden moralischen Welt [ist] kein beliebig gewählter Bezugspunkt [...]; er verdankt sich vielmehr einer *Projektion* der allgemeinen Kommunikationsvoraussetzungen von Argumentation überhaupt."[103]

Für Habermas' rekonstruktiven und universalistischen Sprachpragmatismus ist es also der rekonstruktiv gewonnene „Begriff kommunikativer Vernunft, der es gestattet, den Sinn des Unbedingten ohne Metaphysik retten".[104] Dieser Rettungsversuch des Unbedingten steht im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit dem kontextualistischen und transformativen Sprachpragmatiker Rorty. Bei dessen Angriff auf den Kognitivismus und Universalismus der Diskursethik geht es im Kern um die Frage der Notwendigkeit des Anspruches auf unbedingte beziehungsweise Kontext transzendierende Geltung; oder in einer Formulierung von Rorty um die Frage: „Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?"[105]. Unabhängig von der Tatsache, dass Habermas nach eigenem Verständnis versucht, seinen Begriff der kommunikativen Vernunft hinreichend skeptisch anzulegen, ist der zentrale Streitpunkt zwischen den beiden Neopragmatisten also der *Universalismus*.[106] Zur Debatte steht der Status der mit Geltungsansprüchen verbundenen kontrafaktischen Unterstellungen der idealen Sprechsituation als Begründungsverfahren der Diskursethik. Sind diese notwendig oder kontextuell? Für Rorty ist ihr Kontext überschreitender und

101 Vgl. Habermas (1983), 118; Habermas (1991a), 100-118. Zur Binnendifferenzierung von universalistischen Fragen der Gerechtigkeit bzgl. Recht und Moral siehe Habermas (1992), 135-151.

102 Vgl. insbes. Habermas (1981b), Bd. 2, 586. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 117. Habermas bemerkt daher auch in einem späteren Text, dass der Name „Diskursethik", der sich für seine Diskurstheorie der Moral eingebürgert hat, eigentlich nicht korrekt sei; vgl. Habermas (2009), Bd. 3, 24.

103 Habermas (1999a), 301 [Herv. i. O.]; vgl. Habermas (1999a), 285f. Vgl. dazu auch Forst (1994), 302f.

104 Habermas (1991b), 119f.

105 So der Titel von Rorty (1994b).

106 Vgl. KIS, 120; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 28; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 153.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

universeller Charakter nicht notwendig. Wie oben bereits ausführlich behandelt, plädiert er dafür, die heuristische Fiktion einer universellen Hörerschaft oder einer idealen Hörerschaft fallen zu lassen. Der Verzicht auf diese starke Idealisierung hieße, sich auf Aussagen über die Möglichkeit der Rechtfertigung vor einem gegebenen Auditorium zu beschränken. Er schlägt vor, „das Vorbringen einer Aussage lediglich als einen Zug in einem lokalen Spiel zu sehen und nicht als einen Anspruch auf universeller Geltung."[107] Der Ausdruck „unbedingte Geltung" bedeute dann kontextualistisch neu beschrieben nur noch die Bereitschaft, sich neuen und unbekannten Zuhörerschaften zu stellen und die eigenen Auffassungen auch vor diesen anderen (partikularen) Auditorien zu verteidigen. Das Vorhandensein dieser Bereitschaft sei ebenso wie die Möglichkeit eines Konsens eine rein praktische und damit kontingente Frage, die nicht notwendig mit Praxis des Argumentierens verbunden ist.[108] So wie das Moment der Unbedingtheit des objektiven Wahrheitsbegriffs ist auch der moralische Universalismus aus der Sicht seiner kontextualistische Diskurstheorie nur ein faktisch etabliertes Selbstverständnis einer kontingenten Gemeinschaft und damit transformierbar. Habermas (und Apel) hingegen beharren auf der begründungstheoretischen Notwendigkeit des moralischen Universalismus, der notwendiges Funktionserfordernis der Verständigungspraxis in den Strukturen sprachlicher Verständigung überhaupt verankert sei. Der Universalismus der kommunikativen Vernunft habe keinen kontingenten Status und drücke nur die Intuitionen einer bestimmten Kultur oder Epoche aus: „Es geht nicht um […] ‚unsere' oder ‚ihre' Vorstellungen vom rationalen Leben; es geht um die ‚Rekonstruktion einer Stimme der Vernunft, die sprechen zu lassen wir in der kommunikativen Alltagspraxis nicht umhinkönnen, ob wir es wollen oder nicht'."[109] Habermas ist sich selbst dabei durchaus bewusst, dass seine reflexive Methode der universalpragmatischen Rekonstruktion sich dem naheliegenden Verdacht des ethnozentrischen Fehlschlusses aussetzt. Er glaubt aber – gemeinsam mit Apel – der kontextualistischen Kritik eine stichhaltige Begründung des Universalismus der Diskursethik entgegenhalten zu können.[110]

Das Hauptargument der Diskursethik in der Debatte um die Frage „Notwendigkeit oder Kontingenz des Universalismus?" ist das Prinzip des zu vermeidenden performativen Widerspruchs:[111] Karl-Otto Apel hat dieses transzendentalpragmatische Argument als Antwort auf das bereits mehrfach erwähnte Münchhausen-Trilemma von Hans Albert entwickelt. Dieses Trilemma ist nach Apel durchaus zu-

107 Rorty (1994b), 978; vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 85.

108 Vgl. Rorty (1994b), 980.

109 Habermas (1986), 368; vgl. Habermas (1991a), 12. Vgl. dazu Auer (2004), 45ff, insbes. 51ff.

110 Vgl. Habermas (1983), 89; Habermas (1991a), 12; Habermas (1986), 368.

111 Folgende Ausführung fassen die Ausführungen von Reese-Schäfer (1997), 68-85 u. Kneer (1996b), 124-131 zu diesem Argument zusammen. – In Kneer (1996b), 117-134 findet sich darüber hinaus die beste deutschsprachige Zusammenfassung der Argumentationsrunden in der Jahrzehnte dauernden Debatte zwischen den beiden (befreundeten) Sprachpragmatikern Habermas und Rorty.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

treffend für jedes *deduktive* Begründungsverfahren. Aber in Abgrenzung zu einem zu engen, nämlich deduktiven, Begründungsbegriff beharrt er auf der Möglichkeit einer *reflexiven*, transzendentalen Letztbegründung. Diese erlaube es, dem Münchhausen-Trilemma zu entgehen. Ihr Kern sei die „reflexive, transzendentalpragmatische Einsicht in die unkritisierbaren Grundlagen der Argumentation selbst".[112] Begründen, aber auch Bestreiten von Begründungen, bedeute immer Argumentieren. Um aber überhaupt sinnvoll argumentieren zu können, müsse von dem Argumentierenden immer schon bestimmte Argumentationsvoraussetzungen anerkannt werden. Das Argument des performativen Selbstwiderspruchs lautet damit: Auch Gegner der Letztbegründung müssen die Argumentationsvoraussetzungen immer schon in Anspruch nehmen. Jeder Versuch, die pragmatischen Regeln der Argumentation zu bestreiten, verwickelt sich zwangsläufig in einen performativen Widerspruch zwischen propositionalen Argumentationsinhalten und pragmatischen Argumentationsvoraussetzungen. Die notwendigen Argumentationsregeln haben für argumentierende Sprecher unhintergehbare Gültigkeit. Letztbegründung durch transzendentalpragmatische Reflexion bei Apel bedeutet also nicht Konstruktion eines Ausgangspunktes, sondern diskursreflexive Aufdeckung von etwas, das man immer schon in Anspruch nehmen muss. Sie stellt ein Zurückgehen auf eine Voraussetzung dar, die man nicht bestreiten kann, das heißt: die Reflexion auf Bedingungen der Möglichkeit von Argumentation.[113]

Habermas hat das Argument des performativen Widerspruchs von Apel übernommen, allerdings in modifizierter und abgeschwächter Form, da er dessen Letztbegründungsanspruch preisgibt.[114] Aus der falliblen Rekonstruktion des normativen Gehalts faktisch unausweichlicher Argumentationsvoraussetzungen durch die Formal- beziehungsweise Universalpragmatik ergibt sich in seiner „vorsichtigen" Übernahme von Apels Argument der Universalisierungsgrundsatz „U" als implizit bei jeder Argumentation anerkanntes Moralprinzip der Diskursethik. Der schwache transzendentale Nachweis der faktischen Nichtverwerfbarkeit der rekonstruierten Präsuppositionen des Argumentierens gilt als ausreichende Begründung des für *alle* sprach- und handlungsfähigen Subjekte verbindlichen Geltungsanspruchs des prozedural gefassten Moralprinzips.[115] Zentral für unseren Zusammenhang ist, dass es sich bei den von ihm rekonstruierten Diskursregeln auch nach Habermas nicht einfach um Konventionen unserer kontingenten Sprachpraxis handelt, sondern um un-

112 Apel (1976), 72.

113 Vgl. Apel (1976), 72f.

114 In Apels transzendentalpragmatischer Lesart hat dieses Argument zwei intern miteinander verknüpfte Seiten. Es dient *positiv* der Identifizierung der unvermeidlichen Argumentationsregeln und zugleich *negativ* dem Nachweis pragmatischer Widersprüche. Die formalpragmatische Lesart konzentriert sich auf diesen negativen Aspekt – der positive wird durch die fallible Rekonstruktion der Sprecherintuition übernommen. Es handelt sich also um eine Begründung *ex negativo* der bereits rekonstruktiv gewonnenen Argumentationsvoraussetzungen; vgl. Habermas (1983), 86ff; Habermas (1996a), 355; Habermas (2009), Bd. 3, 16f. Vgl. dazu Kneer (1996b), 126-131, insbes. 130.

115 Vgl. Habermas (1991a), 12f, 194f; Habermas (2009), Bd. 2, 21f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausweichliche Präsuppositionen. Dies gilt insbesondere für den Universalismus als Bezugspunkt, der sobald wir in eine Argumentation treten, nicht mehr zu Disposition stehe.[116] Damit ist jedoch der Nachweis eines performativen Widerspruch von der vorgängigen Gültigkeit der formalpragmatischen Diskursregeln abhängig. Er würde nur dann vorliegen, wenn die relevante Regel, in unserem Fall der Universalismus, tatsächlich zu den notwendigen Argumentationspräsuppositionen gehört. Genau dies bestreitet aber der radikale Kontextualist. Daher greift das Prinzip des zu vermeidenden performativen Widerspruchs nicht.[117] Für Rorty ist die Forderung der universalistischen Maximierung der Kommunikationsgemeinschaft nicht notwendig in das kommunikative Handeln eingebaut und damit ist auch die Idee eines „‚non-recontextualizable', ‚non-relativizable', conversation stopper called ‚performative self-contradiction'"[118] eine Illusion. Gegen das Argument der performativen Selbstwidersprüchlichkeit stehe die Möglichkeit unterschiedlicher Vorstellungen über die Voraussetzungen der Kommunikation selbst. Die kommunikative Vernunft und ihre Diskursregeln seien selbst eine Frage der Interpretation und damit Inhalt der Kontroverse. Denn die kommunikative Praxis lasse sich auch als *lokales* Spiel ohne Begriffe wie „universal", „unbedingt" und „transzendent" neu beschreiben, also ohne Kontext transzendierenden Wahrheitsanspruch. In diesem Sinne stellt Rorty provozierend fest: „Ich weiß nicht einmal, was es soll, zu erklären, meine Aussage ‚erhebe einen Wahrheitsanspruch'."[119]

Aus Habermas' Sicht lässt sich jedoch eine kontextualistische Interpretation der Geltungsansprüche von Wahrheit und Richtigkeit allein aus der Sicht des beobachtenden Theoretikers, nicht aus der Sicht eines Kommunikationsteilnehmers vertreten. Mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Teilnehmer- vs. Beobachterperspektive versucht er, Rortys kontextualistische Neubeschreibung von Geltungsansprüchen abzuwehren. Die formalpragmatische Analyse des Regelwissens kompetent sprechender und handelnder Subjekte habe das Ergebnis, dass diese nicht umhinkönnen, zumindest intuitiv einen Anspruch auf Unbedingtheit mit ihren Aussagen zu verbinden. Die Orientierung an unbedingten Geltungsansprüchen gilt Habermas als notwendige Sprecherintuition. Die universalistischen Voraussetzungen hätten ihren Sitz in der Faktizität der alltäglichen Sprachpraxis. Der Universalismus der kommunikative Vernunft ergebe sich daher aus der Innenperspektive von Teilnehmern an Verständigungsprozessen und nicht aus beliebigen Ideen von Theoretikern.[120]

Rorty muss im Gegenzug die Differenz zwischen Teilnehmer- und Beobachterperspektive nicht leugnen. Analog zur oben dargestellten Debatte um den Status der realistischen Intuition gilt für ihn vielmehr, dass der Rekurs auf die Sprecherintuition keine sichere Grundlage ist. Die Intuitionen der Teilnehmer einer bestimmten Sprachspiels sind für seinen transformativen Sprachpragmatismus keine Konstante,

116 Vgl. Habermas (1983), 100ff; Habermas (1999a), 313.

117 Vgl. Kneer (1996b), 130f.

118 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 8.

119 Rorty (1994b), 983; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 10f.

120 Vgl. u.a. Habermas (1986), 400; Habermas (1999a), 25f. Vgl. dazu Kneer (1996b), 122f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern selbst änderbar: Ebenso wenig wie es *die* Rekonstruktion der Sprecherintention gebe, gebe es *die* Sprecherintuition. Ob man mit Behauptungen einen Kontext transzendierenden oder einen kontextbezogenen Anspruch erhebt, sei selbst daher wiederum kontextabhängig. Auch Intuitionen würden einem geschichtlichen Wandeln unterliegen. Eine kontextualistische Interpretation von Verständigung sei daher ebenso möglich wie eine universalistische.[121]

Entscheidend für die Frage „Begründung oder Artikulation des Universalismus?" ist aber: Die Diskursethik kann die Frage der kompetenten Zuhörerschaft, vor der sich der Argumentierende rechtfertigen muss, nicht zwingend klären. Warum sollte diese zwangsläufig universalistisch und eben nicht kontextualistisch verstanden werden? Die Vorstellung einer Pluralität von exklusiven und partikularen Rechtfertigungsgemeinschaften erscheint sogar aus kontextualistischer Sicht plausibler. Es führt jedenfalls nach Rorty kein notwendiger Weg von der gemeinsamen Fähigkeit der Menschen zur Sprache als Werkzeug der gemeinsamen Kooperation zu der Vorstellung, die einzig moralisch relevante Rechtfertigungsgemeinschaft sei die gesamte Menschheit. Die universalistischen Diskursethiker begehen für ihn einen zentralen Fehler: „They are inferring invalidly from ‚You cannot use language without invoking a consensus within a community of other language users' to ‚You cannot use language consistently without enlarging that community to include *all* users of language.'"[122] Diese universalistische Forderung spielt nach Rorty eine zentrale Rolle für eine kleine Minderheit der Menschen, und zwar für die Mitglieder unserer universalistischen Tradition der europäischen Aufklärung. Sie erhalte aber keine Unterstützung durch die Reflexion über den Diskurs als solchen. Aus unserer kontextualistischen Sicht würden wir Sprachbenutzer dieser Minderheitstradition uns den anderen als moralisch überlegen ansehen. Das ändere aber nichts daran, dass die anderen nicht weniger kohärent bei ihrer Benutzung der Sprache wären. Die kontextualistische Sicht gleich gerechtfertigter Rechtfertigungsgemeinschaften beinhaltet nach Rorty die ernüchternde Einsicht, dass unsere inklusive und universalistische Sprachgemeinschaft kontingent, und damit ebenso provinziell und kontextualistisch wie die partikularistische einer Nazi-Gemeinschaft ist.[123]

Rortys zentrales Gegenargument gegen das Argument des performativen Widerspruchs lautet also, dass die Identifikation der für einen Diskurs notwendigen Rechtfertigungsgemeinschaft mit der ganzen empirischen Menschheit nicht zwingend, sondern kontingent ist: Indem ich argumentiere, anerkenne ich zwar meinen Argumentationspartner als moralisch gleich. Ich muss aber nicht zwingenderweise *alle* Menschen als relevante Argumentationspartner anerkennen. Die Diskursethik vermag zwar zu zeigen, dass zum Argumentieren notwendigerweise eine moralische Argumentationsgemeinschaft gehört. Aber sie vermag nicht zu zeigen, dass diese Argumentationsgemeinschaft notwendigerweise alle Menschen umfasst und daher die moralischen Prinzipien auf alle Menschen gleichermaßen anzuwenden sind. Die Reichweite von Geltungsansprüchen ist nicht a priori festgelegt, sondern

121 Vgl. Kneer (1996b), 123f.

122 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 17 [Herv. i. O.].

123 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 13ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst wiederum kontextabhängig. Damit kann auch das zentrale Argument des performativen Widerspruchs die angestrebte Begründungslast letztlich nicht tragen. Die diskursreflexive Begründungsstrategie von Habermas (und Apel) ist daher auch für Rorty nicht in der Lage, den universalistischen Gehalt der liberalen Demokratie gegenüber ihren Feinden auf strenge Weise sprachphilosophisch zu begründen.[124]

Das Zwischenfazit der Diskussion zwischen dem Universalisten Habermas und dem Kontextualisten Rorty lautet: Habermas kann seinen Kritiker nicht überzeugen, dass die universalistischen Unterstellungen seines Begriffs der kommunikativen Vernunft notwendig sind. Rorty stellt damit nicht nur für alle Diskursrationalisten eine Herausforderung dar, nach dem Motto: Wenn es ihn nicht schon gäbe, hätte man ihn erfinden müssen.[125] Habermas und auch Apel ist es – trotz der intensiven Auseinandersetzung mit Rorty – schlicht nicht gelungen, ihn zu widerlegen. Dieser hat daher auch keine Veranlassung gesehen, seine radikal kontextualistische Position preiszugeben. Der Versuch einer reflexiven, vernunftphilosophischen Begründung der universalistischen Moral ist als gescheitert anzusehen. Zumindest kann der Dissens um den Stellenwert unbedingter Geltungsansprüche theoretisch nicht entschieden werden.[126] Wie oben bei der Frage „Rekonstruktion oder Transformation des objektiven Wahrheitsbegriffs?“ stehen sich erneut rekonstruktiver und transformativer Sprachpragmatismus gegenüber. Dabei lautet die entscheidende Frage: Soll die universalistische Intuition, genauso wie die realistische Intuition, sprachpragmatisch rekonstruiert oder transformiert werden? So wie Rorty das Moment der Unbedingtheit des Wahrheitsbegriffs verabschieden will, strebt er eine kontextualistische Neubeschreibung unseres universalistischen moralischen Vokabulars an, da dessen Anspruch auf philosophische Begründung ebenso wenig einlösbar sei wie die Idee der Korrespondenz. Damit trägt sein transformativer Sprachpragmatismus aber auch hier wieder die Beweislast bei seinem Versuch einer Veränderung des (moralischen) Common Sense und des Begriffs der Rationalität. Er muss sich fragen lassen, warum wir unsere universalistischen moralischen Intuitionen ändern sollten und ob wir dies überhaupt können. Dabei sind allerdings mit unseren (durch die anhaltenden Begründungsprobleme erschütterten) universalistischen moralischen Intuitionen keine so „eingewöhnte“ Intuitionen zu transformieren wie die realistische Intuition als Grundlage Begriffs der objektiven Wahrheit. Deshalb kann man sagen, dass es sich bei dem Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen universalistischer Diskursethik und kontextualistischem Sprachpragmatismus um ein Patt mit leichten Vorteilen für Rorty handelt. Umso wichtiger ist daher der genauere Blick auf dessen Angebot einer kontextualistischen Neubeschreibung von Rationalität, so wie sie von ihm in der Auseinandersetzung mit den Diskursethikern entwickelt worden ist.

124 Vgl. PAK, 66f. Vgl. dazu Kohler (1994), 216ff.

125 So etwa Hellesnes (1992), 200.

126 Vgl. u.a. Kneer (1996a), 68f; Auer (2004), 56.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

V.2.2 Reden statt Gewalt – Die transformative Neubeschreibung des Rationalitätsbegriffs durch Rortys radikalem Kontextualismus

Im Rahmen von Rortys transformativen Sprachspielpragmatismus gilt: Der Begriff „Rationalität" sollte nur im Sinne von innerer Kohärenz verwendet werden. Demnach ist das Streben nach Rationalität nichts weiter als das Streben nach Kohärenz innerhalb eines kontingenten Vokabulars. Das jeweilige Netz der Überzeugungen wird so kohärent und durchsichtig wie möglich gestaltet. Man versucht, in der Alltagspraxis des Diskutierens einer Sprachgemeinschaft mit Kontingenzen umzugehen und diesen im Maß des Möglichen eine Form der Kohärenz zu verleihen.[127] Diese kontextualistische Neubeschreibung von Rationalität ist Konsequenz des oben rekonstruierten Diskurspluralismus inkommensurabler Vokabulare und dessen zentraler Unterscheidung zwischen normalen Diskurs innerhalb eines Vokabulars und nicht-normalen Diskurs über Vokabulargrenzen hinweg. So wie der Wahrheitsbegriff wird auch der Rationalitätsbegriff *innerhalb* des normalen Diskurses angesiedelt. „Rationalität" ist nach Rorty ebenfalls kontextualistisch transformiert als Wir-Begriff zu verstehen. Die grundlegende These dieses radikalen Kontextualismus lautet: „Es gibt keine übergreifende Struktur der Rationalität."[128] Die Vorstellung einer vokabularübergreifenden Rationalität, die durch allgemeine Prinzipien und Regeln gekennzeichnet ist, stelle einen Mythos dar, den wir verabschieden sollten. „Vernunft" beziehungsweise „Rationalität" ist für Rorty keine angeborene transkulturelle Komponente des menschlichen Selbst, sondern vielmehr eine Internalisierung sozialer Normen. Statt sich den fruchtlosen und unlösbaren Fragen nach einem nicht-konventionellen Kriterium der Kritik aller bloßen Konventionen hinzugeben, gelte es zu erkennen, dass Rationalität selbst eine Konvention ist – nämlich das Spielen gemäß den anerkannten Regeln eines Sprachspiels: „‚Reason' usually means ‚working according to the rules of some familiar language-game'."[129]

Wie Bernard Williams[130] vertritt Rorty die Ansicht, dass die jeweiligen Vorstellungen von Rationalität tief und unwissentlich in diese Welt verstrickt sind. Auch die universalistischen Standards der Diskursethik sind für ihn – wie alle Rationalitätsstandards – nichts weiter als faktisch eingespielte Konventionen einer kontingenten gemeinsamen Sprachpraxis. Sie könnten daher auch ersetzt werden durch den Ausdruck: „The way we wet Western liberals, the heirs of Socrates and the French Revolution conduct ourselves."[131] Angesichts der Gefahr, dass mit Hilfe des Rationalitätsbegriffs nur kontingente Gewohnheiten und Traditionen verewigt werden, besteht Rorty darauf, dass die Berufung auf zeitlich begrenzte und lokale Nor-

127 Vgl. KIS, 67; WF, 246.

128 SN, 298; vgl. Rorty (1990a), 640. Vgl. dazu Welsch (1995), 242f; auch Horster (1991b), 61f.

129 EHO, 189; vgl. auch PAK, 204; Rorty (1984), 17; SN, 213; SO, 25; KIS, 113; COP, 164.

130 Vgl. Williams, B. (1999), 273.

131 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 20.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

men, die bestimmen, was in einer gegebenen Kultur zu einer gegebenen Zeit als Rationalität gilt, unausweichlich sei. Um den jeweiligen kontextuellen Inhalt des Rationalitätsbegriffs zu rekonstruieren, sei daher auch keine philosophische Theorie über die Natur der Rationalität erforderlich. Die kontextuellen Prinzipien der Rationalität würden sich vielmehr aus der Analyse der Geschichte der faktischen Verwendung des Begriffs „rational" in der jeweiligen Sprachgemeinschaft ergeben. Es wird nach Rorty kein erneuerter und verbesserter philosophischer Begriff der Vernunft benötigt. Es genügten historische Darstellungen der Verwendung von Wörtern wie „Vernunft" und „vernünftig" zu verschiedenen Zeiten. Denn es gelte: „Rationality is what history and society make it."[132]

Rationalität ist für Rorty also traditionsabhängig – abhängig von der Geschichte einer Sprachgemeinschaft. Damit gibt es aber nicht *die* eine Rationalität, sondern nur eine Vielfalt von Rationalitäten. Rorty vertritt einen starken Kontextualismus, der die Vielfalt von Rationalitäten unterschiedlicher Sprachgemeinschaften betont.[133] Diese Betonung der heterogenen und inkommensurablen Vielfalt der Rationalitäten liegt im Haupttrend einer Pluralisierung der Vernunft in der neueren Vernunftdebatte. Deren Pole lauten: Einheit der Vernunft und Vielheit der Vernunftformen. Rortys Ansicht liegt in der Nähe der pluralistischen Extremposition, wie sie etwa von Jean-François Lyotard eingenommen wird. Demgegenüber steht die gerade skizzierte kantische Position der formalen Einheit der Vernunft von Habermas.[134] Da es nach seinem Sprachspielpluralismus kein Meta-Sprachspiel mit Kontext übergreifenden Kriterien gibt, ist es sinnlos bei Übergängen zwischen Vokabularen – also in nicht-normalen Diskursen – von Rationalität zu reden. Wie in Kapitel III.3.2 bereits dargestellt, muss man nach Rorty die Idee aufgeben, es könne ebenso Gründe für die Verwendung eines bestimmten Vokabulars geben, wie es innerhalb von Vokabularen Gründe gibt, Behauptungen zu glauben. Er fordert daher die Verabschiedung des kriterienbedingten Sinns von „rational", der unabhängig von den Praktiken einer konkreten Wir-Gruppe gedacht wird.[135] Eine Konsequenz aus der Einsicht, dass die rein kontextualistische Neubeschreibung von Rationalität allein noch bleibe, sei allerdings, dass die Unterscheidung zwischen ratio-

132 COP, 204; vgl. Rorty (1996c), 77; Rorty (1990a), 640.

133 Vgl. Habermas (1991a), 208. Mit diesem kulturrelativistischen Verständnis von Rationalität ist der Liberale Rorty in Übereinstimmung mit dem Kommunitaristen Alasdair MacIntyre. Auch dieser vertritt ein traditionsbasiertes Vernunftkonzept, nach dem es keine Rationalität als solche gibt – und damit auch nicht die eine Gerechtigkeit, sondern nur die jeweiligen Rationalitäten bestimmter Traditionen. Auch das vermeintlich ahistorische Konzept der Rationalität ist für MacIntyre ein (gescheitertes) geschichtliches Konzept einer bestimmten Tradition. Es sei selbst auch nur eine traditionsgebundene und –getragene Form der Rationalität. Darüber hinaus gebe es so etwas wie eine kriterienbedingte methodische „Rationalität", die den verschiedenen Vokabularen gegenüber neutral wäre nicht; vgl. MacIntyre (1988), 8f, 346. Mehr zur komplexen Beziehung von Rorty und dem Kommunitarismus im nächsten Kapitel.

134 Vgl. Welsch (1995), 43ff.

135 Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 87.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nal und irrational weniger nützlich, als sie einst schien. Sie ist sinnvollerweise nur für den Innenbereich eines Sprachspiels anzuwenden. Denn *jede* Kultur beziehungsweise Sprachgemeinschaft glaube, dass die Art und Weise, in der ihre Angehörigen ihre Überzeugungen voreinander rechtfertigen als rationale Begründung zählt. Wenn wir daher zum Beispiel einen konsequent partikularistischen Gegner der liberalen Demokratie, der die Prinzipien der universalistischen Moral nicht anerkennt, als irrational bezeichnen, dann bedeute dies nicht, dass dieser die uns allen gemeinsame (kommunikative) Rationalität zu erkennen verfehlt oder nur noch nicht intensiv genug vernünftig nachgedacht hat. Vielmehr heißt dies nur, dass dieser sich weigert, nach *unseren* Prinzipien moralisch zu argumentieren.[136]

Rortys weitere Ausarbeitung seiner transformativen Neubeschreibung von Rationalität setzt an der Diagnose an, dass der Rationalitätsbegriff *unserer* liberalen Kultur zweideutig ist: Er dient in unserer Sprachgemeinschaft zur Bezeichnung für eine kognitive Fähigkeit und für eine moralische Tugend zugleich. Neben der Bedeutung von „rational" im Sinne von „methodisch", das heißt dem Befolgen im Voraus festgelegter Erfolgskriterien, würde es eine zweite Verwendung des Wortes „rational" geben, die mit der ersten häufig vermengt wurde und wird. Bei dieser bedeute „rational oder vernünftig sein" so viel wie „zivilisiert sein". Habermas begeht nun in Rortys Augen den Fehler, durch Konzentration auf die erste Bedeutung von „rational" den Weg einer kommunikativen Erneuerung des subjektzentrierten Vernunftbegriffes einzuschlagen. Durch die sprachpragmatische Bewahrung eines *methodologischen*, Kontext übergreifenden Begriffs von Rationalität sollen die demokratischen Institutionen in der Tradition von Kant neu begründet werden.[137]

Rorty selbst will hingegen den kriterienbedingten Rationalitätsbegriff nicht wie Habermas rekonstruieren, sondern verabschieden, da sich dessen vermeintlich Kontext übergreifende Kriterien sowieso immer nur als unsere Kriterien erweisen würden. Seine transformative Neubeschreibung von Rationalität knüpft dazu allein an die zweite Bedeutung von „rational" an: „Another meaning for ‚rational' […] names a set of moral virtues: tolerance, respect for the opinions of those around one, willingness to listen, reliance on persuasion rather than force."[138] "Rationalität" ist in dieser Verwendungsweise nicht ein methodologischer Begriff, sondern steht für eine *moralische* Haltung. Sie bezeichnet die zentralen Tugendenden der an Kompromissen orientierten liberalen Gesellschaft und ist in Rortys Augen inzwischen auch unabhängig von der ersten Bedeutung von Rationalität.[139] Habermas' Berufung auf den emanzipatorischen Begriff der kommunikativen Vernunft ist demnach nur eine missverständliche philosophische Zusammenfassung der morali-

136 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 141; KOZ, 17; KIS, 89ff.

137 Vgl. KIS, 113ff.

138 ORT, 36; vgl. Rorty (1996c), 74; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 85; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 62. Eine dritte Bedeutung des Wortes Rationalität wird von Rorty an anderer Stelle noch erwähnt: instrumentelle Rationalität bzw. technische Vernunft. Diese spiele aber bei der Frage nach Begründung oder Artikulation der Demokratie keine Rolle (mehr); vgl. WF, 269, 278f.

139 Vgl. WF, 269ff. Vgl. dazu Ramberg (2000), 161.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Tugenden, die in den höherwertigen Auditorien unserer reichen, sicheren und toleranten Gesellschaften ermöglicht werden. Wir würden uns dort nicht mit Respekt behandeln, weil wir rational sind. Vielmehr ist „Rationalität" in unserer Kultur eine unserer Bezeichnungen für ein Verhalten, das von sozialen Tugenden wie Konversationsfähigkeit, Anständigkeit, Respekt und Toleranz geleitet wird. Sie bedeute in diesem moralischen Sinn letztlich nicht mehr als die gewaltfreie Suche nach intersubjektiver Übereinstimmung darüber, wie man kooperative Projekte durchführt: "We think of rationality not as the application of criteria (as in a tribunal) but as the achievement of consensus (as in a town meeting, or a bazaar)."[140]

Mit Habermas ist für Rorty also „Rationalität" als spezielles Merkmal der Spezies Mensch ein soziales Phänomen, aber anders als dieser sieht er in ihr nicht ein universelles Vermögen der Wahrheitsfindung, sondern schlicht eine in liberalen Gesellschaften noch am ehesten etablierte soziale Praxis der gewaltfreien Kommunikation. Sie hat nichts mit Erkenntnis und Wahrheit zu tun, sondern mit moralischen Tugenden. Statt die Wörter „wahr" und „rational" philosophisch zu analysieren, empfiehlt seine transformative Neubeschreibung von Rationalität, sich auf eine dünne Idee rationaler Rechtfertigung zu beschränkten, die nur wenig mehr bedeutet, als die Benutzung gewaltfreier Mittel, um die Ansichten anderer Menschen zu verändern.[141] Als entscheidender Unterschied zwischen Rationalität und Irrationalität bleibt in seiner transformativer Neubeschreibung die Frage der Anwendung von Gewalt:

„Nach pragmatistischer Ansicht ist die Rationalität weder die Anwendung eines ‚Ratio' genannten Vermögens, das in einer bestimmten Beziehung zur Wirklichkeit steht, noch der Gebrauch einer Methode, sondern sie beruht auf nichts weiter als Aufgeschlossenheit und Neugier sowie darauf, dass man sich auf Überredung statt Gewalt stützt."[142]

Statt für eine methodologische Grenzziehung zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen plädiert Rorty für eine soziologische Grenzziehung im Sinne der einzig für die Praxis wichtigen politischen Unterscheidung zwischen der Anwendung von Überredung und der von Gewalt. "Rationalität" wird damit neu beschrieben als allein moralischer Begriff.[143] Für (Diskurs-)Rationalisten liegt der zentrale Anstoß dieser moralischen Definition von Rationalität darin, dass kein Unterschied gemacht wird zwischen Überreden und Überzeugen. Rorty leugnet diese seit Platon in der Philosophie „heilige" Unterscheidung:

„Manche Philosophen sehen einen wesentlichen Unterschied zwischen Logik und Rhetorik oder zwischen ‚Überzeugen' und ‚Überreden'. Ich nicht. Es gibt einen Unterschied zwischen guten und schlechten Argumenten, aber das ist ein publikums- oder adressatenbezogener

140 ORT, 217; vgl. PZ, 112.

141 Vgl. PAK, 189, 203, 305; Rorty (1996c), 74; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 28, 85; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 20.

142 KOZ, 46f; vgl. KOZ, 17; KIS, 144; ORT, 220.

143 Vgl. KIS, 143f, dort insbes. auch Fn. 4.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unterschied. Gut ist ein Argument für ein Publikum, wenn diesem die Prämissen des Arguments plausibel erscheinen."[144]

In einer Replik auf Jürgen Habermas stellt er klar, dass für eine konsequente Diskurstheorie die Unterscheidung zwischen Überzeugen und Überreden allein im Ohr der Zuhörer Sinn macht. Gute Gründe seien immer nur gute Gründe für eine bestimmte Gruppe von Menschen. Was als rationale Argumentation gelte, werde ebenso historisch bestimmt und sei ebenso kontextabhängig wie was als gutes Französisch gilt. Folgerichtig müsse daher der Begriff des besseren Arguments durch den des „Arguments, das am besten bei einem gegebenen Auditorium funktioniert" ersetzt werden. Aus seiner Sicht gibt es keine Argumente, die intrinsisch besser oder schlechter sind, unabhängig von der Qualität des Auditoriums, an das sie adressiert sind. Wie in der rhetorischen Tradition müsse daher das als Grund gelten gelassen werden, was von der jeweiligen Zuhörerschaft als Grund akzeptiert wird.[145] Für Rorty haben Diskursrationalisten wie Habermas den traditionellen Glauben in eine substanzielle Rationalität nur durch einen neuen Glauben in eine prozedurale Rationalität jenseits aller kontextueller Rechtfertigungsgemeinschaften ersetzt. Dieser Glauben diene als Fundament für die Unterscheidung von Überzeugen und Überreden beziehungsweise in der Habermas'schen Terminologie von strategischem und nicht-strategischem Gebrauch von Sprache. Sobald man jedoch eingesehen habe, dass der Kontext übergreifende Rationalitätsbegriff nicht zu halten ist, könne man nicht mehr *theoretisch* zwischen diesen beiden Arten der Sprachverwendung unterscheiden. Rorty hält dies aber auch für entbehrlich. Als funktionales Äquivalent für die Unterscheidungsmöglichkeit von strategischem und nicht-strategischem Gebrauch von Sprache schlägt er die Common-Sense-Unterscheidung zwischen unaufrichtigen und aufrichtigen Überredungsversuchen vor. Es sei für die Sprachpraxis völlig ausreichend, zwischen Argumenten, von denen diejenigen, die sie hervorbringen, selbst überzeugt sind, und Argumenten, wo dies nicht der Fall ist, zu unterscheiden. Beide Fälle stellen für Rorty Enden eines Spektrums dar: An dem einen Ende wollen wir um jeden Preis im Gespräch überzeugen und wenden dafür jeden schmutzigen Trick an, der uns zur Verfügung steht. Am anderen Ende beginnen wir eine nachdenkliche Konversation in der Hoffnung, etwas zu lernen, und sind gewillt, unsere augenblicklichen Ansichten aufzugeben, wenn wir etwas Besseres hören. Hier sprechen wir mit anderen so ungezwungen, reflektiert und neugierig wie möglich. In der Sprachpraxis bewegen wir uns nach Rorty meistens in der Mitte zwischen diesen Polen. Und dabei bestehe keine Notwendigkeit, zu deren Beurteilung an metaphysischen Begriffen wie „unbedingte Geltung" oder „Wahrheit" festzuhalten. Die Verabschiedung dieser Begriffe erlaube vielmehr, den Blick auf den politisch letztlich entscheidenden Unterschied zwischen Reden und

144 PZ, 168. Vgl. dazu Seel (2000), 74.

145 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 60; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 85. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 120.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gewalt bei dem Versuch der Veränderung von Überzeugungen anderer zu richten.[146]

Die Quintessenz von Rortys Ausführungen zum Thema Rationalität lautet: „Ich glaube, dass der Begriff ‚Vernunft', sofern er überhaupt etwas bedeutet, die Möglichkeit sprechender Subjekte ist, einander zu überreden, statt Gewalt anzuwenden. Ein rationales Seiendes ist eins, dessen Überzeugungen man eher durch Worte als durch Zwang verändern kann."[147] Seine transformative Neubeschreibung von Rationalität kann man daher auf die Formel „*Reden statt Gewaltanwendung*" bringen. Diese Formel entspricht der oben rekonstruierten Devise „Rechtfertigung statt Wahrheit" im Rahmen seines radikalen Gesprächsmodells der Philosophie. Mit der Aufgabe der Idee der Wahrheit fällt auch der Vernunftbegriff. So wie die Liebe zur Wahrheit nach Rorty verstanden werden sollte als Liebe zum Gespräch, sollte der mit der Wahrheitssuche verbundene Begriff der methodischen Rationalität durch den anspruchsloseren Begriff des Gesprächs als normativer Leitbegriff ersetzt werden. In seiner Alternative einer romantischen Philosophie des Gesprächs wird die regulative Idee einer Konvergenz des Dialogs verabschiedet. Es bleibt der Dialog als Ziel an sich: „Es gibt lediglich den Dialog"[148]. Da wir mit dem Dialog nicht aus unserer Sprache ausbrechen können, soll die unerfüllbare Forderung nach Objektivität ersetzt werden durch die erfüllbare Forderung, das Gespräch in Gang zu halten. Dieses Gespräch ohne ideale Grenzbegriffe darf nicht repräsentationalistisch verstanden werden, sondern als Medium der Entfaltung der Kreativität des Sprachwesens Mensch. Sein Ziel ist für den Romantiker Rorty das immer fortdauernde Wachstum unserer Kultur durch die Erfindung immer neuer Weisen des Sprechens. Dabei gehe es weniger um den argumentativen Streit über wahrheitsfähige Thesen, als vielmehr um einen für alle Seiten bereichernden Austausch von Sichtweisen und Vokabularen. Gegen Habermas plädiert er für die entscheidende „Rolle des Diskurses, der Grenzen aufhebt und die Fantasie entzündet."[149] Und gemäß dieser romantischen Auffassung des Dialogs als ein zentrales Element seines transformativen Sprachpragmatismus lautet die alles entscheidende praktische Frage, ob der Begriff des „Gesprächs" den Begriff der Vernunft in unserer Kultur ersetzen kann: „The pragmatist must face [...] the *practical* question of whether the notion of "conversation" *can* substitute for that of ‚reason'."[150]

Rortys kontextualistische und zugleich konversationelle Neubeschreibung von Rationalität erweist sich als Versuch der *Verabschiedung* des traditionellen, objektiven Rationalitätsbegriffs. Die Idee von Rationalität „überhaupt" wird auf je „unse-

146 Vgl. Rorty (1994b), 981; PZ, 168; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 59; Rorty (2006d), 49.

147 Rorty (1996b), 134. Gegen Foucaults Ausweitung des Gewaltbegriffs besteht Rorty dabei darauf, dass es möglich und wichtig sei, an der Common-Sense-Unterscheidung zwischen gewaltsamen und gewaltfreien Mitteln festzuhalten; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 20.

148 SO, 23.

149 SO, 9; vgl. COP, xli. Vgl. dazu Baltzer (2001), 10f.

150 COP, 172 [Herv. i. O.]; vgl. SO, 104.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

re“ Rationalität zurückgeführt und damit verabschiedet.[151] Auch wenn Rorty den Begriff Rationalität in einem kontextuellen Sinn als Kohärenz des Vokabulars einer Sprachgemeinschaft weiter verwendet, zielt seine kontextualistische Neubeschreibung von Rationalität letztlich auf die Auflösung des Vernunftbegriffes. Er vermeidet zum Beispiel auch den Terminus „Vernunft“, da ihm dieser zu leicht im Sinne der alten Idee einer Instanz des Wesensdenkens interpretiert werden kann. Anders als etwa Wolfgang Welsch dies einschätzt[152], bedeutet Rortys Position also nicht nur eine Vernunfttransformation angesichts der Krise der Vernunft im Sinne von deren Pluralisierung, sondern ein *ad acta* legen der Vernunft. Sie ist in jedem Fall auf der Seite der Vernunftskeptiker und nicht der Vernunftrevisionisten zu verorten.

Wahrheit, Objektivität und auch Rationalität sind in Rortys Augen Themen, die gemeinsam mit der von ihm angestrebten sprachpragmatischen Verabschiedung der Erkenntnistheorie verabschiedet werden können und sollen. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Rationalität sind für Rorty ebenso wenig fruchtbar wie die über das Wesen der Wahrheit oder der Erkenntnis. Es gibt nicht die eine Vernunft aller Menschen als deren gemeinsame quasi-göttliche Fähigkeit.[153] Die traditionelle Vorstellung von „Vernunft” als Vermögen des Menschen, das diesen zu einem besonderen Verhältnis zu Wahrheit und Wirklichkeit befähigt, hatte zwar in Rortys Augen zur Etablierung des Liberalismus seinen unbestreitbaren Wert, sei aber für die liberale Philosophie inzwischen nutzlos. Die Teilung des Menschen in einen historischen Teil und einen wichtigeren ahistorischen Teil seiner Vernunftnatur sei inzwischen nicht mehr plausibel und zu einem Hindernis für das liberale Projekt geworden. Insofern habe die „Vernunft“ ihre Schuldigkeit getan. Sie gehört für Rorty zu den „Leitern“, die von den heutigen Demokratien weggeworfen werden können.[154] Die Definition des Menschen als *animal rationale* ist eng verbunden mit den Ideen von Wahrheit als Korrespondenz, von Wissen als Wesenserkenntnis und von Moralität als Gehorsam gegenüber universellen Prinzipien; alles Ideen, die nach Rortys Ansicht sprachpragmatisch dekonstruiert und nicht rekonstruiert werden sollten. Für ihn ist nicht nur das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie erschöpft und sollte fallen gelassen werden, sondern auch das der Modernität und Rationalität. Was Habermas „kommunikative Rationalität“ nennt, ist aus seiner Sicht keine natürliche menschliche Gabe, sondern eine kontingente Menge sozialer Praktiken. Es handele sich nur um eine irreführende Formulierung dafür, „dass man eine Gesellschaft dann liberal nennen kann, wenn sie sich damit zufrieden gibt, ‚wahr‘ (oder ‚richtig‘ oder ‚gerecht‘) zu nennen, was immer sich als Resultat einer unverzerrten Kommunikation ergibt, was immer sich als Meinung in einer freien, offenen Begegnung durchsetzt.“[155] Habermas’ Theorie der universalistischen kommunikativen Vernunft ist für Rorty – wie dessen sprachpragmatisch rekonstruierter Wahr-

151 Vgl. Habermas (2008a), 21.

152 Vgl. Welsch (1995), 40f, 241ff.

153 Vgl. Schäfer (2001a), 5.

154 Vgl. KIS, 313. Vgl. dazu Welsch (1995), 241f; Baltzer (2001), 24; van Reijen (1995), 476.

155 KIS, 120; vgl. PAK, 140; COP, 172; PZ, 133; Rorty (1994b), 985f..

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heitsbegriff – letztlich ein unbefriedigender Mittelweg, der noch dem traditionellen Denken der subjektzentrierten Vernunft verhaftet bleibt. Demgegenüber lautet Rortys transformativer Vorschlag, sich als Liberale bei der Verfolgung von Freiheit, Toleranz und Gleichheit als politische Ziele nicht mehr um Begriffe wie Rationalität oder universelle Geltung zu kümmern. Die pragmatistische Empfehlung lautet, diese Begriffe durch weniger ambivalente, konkrete politische Begriffe wie Gewaltverzicht, Meinungsfreiheit, demokratische Regierung, internationales Recht und andere zu ersetzen.[156] Mit Habermas tritt Rorty für das liberale Ideal des Diskurses und der unverzerrten Kommunikation ein. Aber anstatt dieses Ideal durch eine Theorie der kommunikativen Kompetenz begründen zu wollen, gelte es kontextualistische Beispiele für *unsere* Kriterien einer möglichst freien Kommunikation aufzulisten: "Here Habermas goes transcendental and offers principles. The pragmatist, however, must remain ethnocentric and offer examples. He can only say: ‚undistorted' means employing *our* criteria."[157]

V.2.3 Fazit der Auseinandersetzung mit der Diskursethik: geniale Artikulation, aber keine Begründung des liberalen Projekts

Wie in der Frage des Umgangs mit dem Wahrheitsbegriff stehen sich wieder die Positionen „Verabschiedung" und „Rekonstruktion" gegenüber. Rortys transformativer Sprachpragmatismus will im Gegensatz zu Habermas weder den Universalismus noch den Rationalismus aktualisieren, sondern vielmehr beide Ideen auflösen und durch explizit moralische beziehungsweise politische Begriffe ersetzen. Dabei wird sein Vorschlag einer Verabschiedung des Rationalitätsbegriffes qua kontextualistische Neubeschreibung von seinen sprachpragmatischen Gegenspielern als eine Bedrohung der objektiven Rationalität gesehen und als eine Vernunftkritik, die aus der Philosophie als solcher herausführt. Sie weisen unisono Rortys „Obsoletierung der Vernunftprinzipien"[158] zurück, die in ihren Augen einen Verlust unserer Vernunftkultur beziehungsweise das Ende der Aufklärung bedeuten.[159] Im Gegenzug sind für Rorty die sprachpragmatischen Vernunftrevisionisten wie Habermas – von Apel ganz zu schweigen – liberale Metaphysiker. Habermas' Kantische Universalpragmatik stelle das höchst dubiose Unternehmen dar, vermittels ahistorischer Grundlagen einen neuen transzendentalen Standpunkt zu gewinnen. Die Idealisierung der universalistischen idealen Sprechsituation mit dem Gedanken der unbedingten Geltung sei ein Ersatz für den ahistorischen Gerichtshof der Vernunft Kants und damit nur ein weiterer Versuch der Flucht vor der Endlichkeit. Aus Rortys Sicht ist jede – noch so vorsichtige – Berufung auf eine geschichtstranszendente Vernunft ein auslaufendes Modell des metaphysischen Einheitsdenkens. Demge-

156 Vgl. Rorty (1996c), 74ff; KIS, 120; SO, 8; HSE, 28.

157 COP, 173 [Herv. i. O.]; vgl. EHO, 174f.

158 Apel (1988), 422.

159 Vgl. etwa Habermas (1999a), 23; McCarthy (1993), 42. – Mit Habermas betont auch Thomas McCarthy, dass eine Rekonstruktion und nicht eine Dekonstruktion unseres universalistischen Vernunftkonzepts erforderlich sei.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genüber fordert er, den Versuch aufzugeben, mit philosophischen Mitteln die Religion als Begründung der Moral abzulösen. Er plädiert für die Verabschiedung der Idee,

„‚Vernunft' sei der Name einer heilenden, versöhnenden, einenden Macht – der Quelle der Solidarität. Wenn es keine solche Quelle gibt, wenn die Idee der Solidarität eine glückliche, aber zufällige Schöpfung der Moderne ist, dann brauchen wir keine Vorstellung einer ‚kommunikativen Vernunft' als Ersatz für ‚subjektzentrierte Vernunft' mehr. Wir müssen Religion nicht mehr durch die Darstellung einer heilenden und einenden Macht ersetzen, die das Werk übernimmt, das einst Gott getan hat."[160]

Habermas folgt nach Rorty der Kant-Peirce-Apel-Strategie, eine regulative Idee als Surrogat einer nicht-menschlichen, alles versöhnenden Macht zu finden, und will die Metaphysik und Erkenntnistheorie durch eine sprachpragmatische Transzendentalphilosophie beerben. Denn die Annahme einer gemeinsamen Grundlage für alle Diskurse sei letztlich identisch mit der Annahme, eine universell gültige Erkenntnistheorie sei formulierbar.[161] Die universalistische Theorie des kommunikativen Handelns insgesamt stellt in Rortys Augen daher ein Surrogat für Metaphysik und Erkenntnistheorie dar. Sie hat den Anspruch, mit der Sprachpragmatik das Ziel zu erreichen, das von den Metaphysikern angestrebt wurde. Ihr Streben nach universeller Geltung ist für ihn ein veraltetes Relikt einer kontingenten metaphysischen Tradition.[162] Walter Reese-Schäfer ist zuzustimmen, dass genau dieses Relikt, das heißt, der kleine Rest an Unbedingtheit, an dem Habermas um jeden Preis festhalten will, mit Adorno gesprochen für Rorty ein Unterschied ums Ganze ist.[163] Kann es ein nachmetaphysisches Denken geben, das an dem Anspruch auf ein Unbedingtes festhält? Habermas selbst ist der Meinung, am Moment der Unbedingtheit jenseits der Kontingenz als einem „Rest von Metaphysik" festhalten zu müssen:

„Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes. Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an [...] Die kommunikative Vernunft ist gewiss eine schwankende Schale aber sie ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzittern auf hoher See der einzige Modus ist, in der sie Kontingenzen bewältigt."[164]

Die Versprachlichung der Vernunft bedeutet auch nach Rorty deren Sozialisierung. In Habermas' Denken passen für ihn aber die pragmatistische Sozialisierung der Vernunft und dessen ahistorisch-universalistischen Transzendentalismus wie Öl

160 KIS, 121f; vgl. PAK141f. Vgl. dazu auch Oehler (1992), 33.

161 Vgl. SN, 343f, 411ff; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 13, 60.

162 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 18; PSH, 108; PZ, 46f.

163 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 171. Hier begegnet uns wieder die Schlüsselfrage unter den Neopragmatisten, wie weit die Detranszendentalisierung gehen soll.

164 Habermas (1988), 184f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Wasser nicht zusammen. Dessen Neubeschreibung der Vernunft als kommunikative Vernunft sei zwar als wichtiger Schritt in die richtige Richtung zu begrüßen. Auch Habermas'sche Projekt habe aber damit auch an dieser Stelle nur die Hälfte der notwendigen Strecke zurückgelegt und den entscheidenden Schritt nicht gewagt. Es ist für Rorty nicht radikal genug und muss einer weitergehenden Detranszendentalisierung unterzogen werden. Das Ziel der intersubjektiven Verständigung bedarf nicht des Versprechens universeller Geltung. Deshalb fordert er die Aufgabe dieser Idee, die nur eine Dramatisierung der Notwendigkeit von intersubjektiver Verständigung darstelle. Er fordert die konsequente Detranszendentalisierung auch noch des kantischen Sprachpragmatismus, so wie Apel und Habermas ihn vertreten. Ergebnis dieser Detranszendentalisierung sei sein eigener, naturalistischer Sprachpragmatismus à la Davidson, für den gelte: „Kommunikation ist eine Art, Wege zu finden, um zu leben und leben zu lassen, nicht ein gemeinsames Streben nach dem Universellen."[165]

Während Habermas hofft, dass die Strukturen sprachlicher Verständigung ein „Nicht-Hintergehbares"[166] bilden, das nicht in den „Strudel der Kontingenzerfahrung" [167] gerät, bieten die Strukturen der Sprache aus der Sicht der Kontingenztheoretiker nicht den letzten Halt eines nachmetaphysischen Denkens gegenüber dem Kontingenten. Anders als es die Formal- beziehungsweise Universalpragmatik suggerieren möchte, sind diese selbst in den Strudel der modernen Kontingenzerfahrung hineingeraten.[168] Unsere demokratischen und liberalen Prinzipien definieren nur ein mögliches politisches Sprachspiel unter anderen. Auch das politische Vokabular des universalistischen und egalitaristischen Liberalismus ist kontingent. Die Habermas'sche Erzählung der kommunikativen Vernunft ist nur ein Vokabular unter anderen, kein Mittel zur Begründung liberaler Politik. Mit der Einsicht in die These von der Kontingenz der Sprache ist für Rorty der Anspruch auf allgemeine Geltung nicht mehr glaubwürdig und man muss die kantianische Idee von Sprache als dem (neuen) Ursprung apriorischen Wissens fallen lassen. Auch die Sprache produziere keine stabilen Begriffe mehr zur Stabilisierung der Wirklichkeit: „Nach einem Davidson'schen Verständnis von Sprache führt kein Weg von der Sprachphilosophie zu universalistischer Moralphilosophie [...] Es gibt nichts in der Natur der Sprache, was das Sprachspiel aufklärerischer, egalitärer Toleranz privilegiert."[169]

Trotz aller Kritik an den quasi-transzendentalen Zügen des kantischen Sprachpragmatismus von Habermas bleibt aber in den Augen des sich eher an Hegel orientierenden Rorty dessen große Leistung die philosophische Artikulation unserer demokratischen Ideen. Vom Standpunkt seines quasi-hegelianischen Kontextualismus betrachtet, hat die Diskursethik im üblichen „Philosophen-Grau-in-Grau" ihre Zeit in Gedanken erfasst, das heißt: unsere liberale Demokratie. Sie stellt keine Theorie

165 Rorty (1994b), 976; vgl. u.a. PAK142, 150ff; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 2f, 25; Rorty (1994b), 976; Rorty (1985), 115; PZ, 50.

166 Habermas (1988), 180.

167 Habermas (1988), 179.

168 Vgl. Kneer (1996b), 112.

169 Rorty (1994b), 977; vgl. KIS, 122; SN, 293; Rorty (1984), 18.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dar, welche die demokratischen Institutionen begründet, sondern welche die demokratischen Praktiken und Institutionen summarisch zusammenfasst. Sie versucht, eine Philosophie um die Bedürfnisse der demokratischen Gesellschaft herum aufzubauen.[170] Ihre eigentliche Leistung besteht nach Rorty also nicht in der Begründung der Demokratie, sondern in der philosophischen Rekonstruktion unserer demokratischen Sprachpraxis: „Soweit ich sehe, resümiert und feiert Habermas die Demokratie, aber er begründet sie nicht."[171] Habermas' Idee der „herrschaftsfreien Kommunikation" stellt daher für Rorty eine gute Formulierung des liberalen Projekts dar. Und die „ideale Kommunikationssituation" ist in diesem Sinne „eine Abkürzung für den Ausdruck ‚die für freie konstitutionelle Demokratien des zwanzigsten Jahrhunderts in selten erreichter Bestform kennzeichnende Art und Weise, über öffentliche Streitfragen zu befinden'"[172].

Rorty betont bei aller Kritik an Habermas' Projekt der Universalpragmatik immer wieder, dass er mit der demokratischen Gesinnung dieses Projekts voll übereinstimmt. Indem dieser den Begriff der intersubjektiven Übereinstimmung als grundlegend ansehe, wende er den Blick von dem Absoluten über uns zur Gemeinschaft um uns herum.[173] Rorty lehnt zwar Habermas' kantianischen Fundamentalismus ab. Genau wie dieser will er aber den Liberalismus verteidigen.[174] Nicht die Demokratie-Orientierung ist unter Neopragmatisten strittig, sondern deren philosophischer Stellenwert. Dabei bedeutet die Nichtnotwendigkeit des Liberalismus für Rorty als kontextualistischen Liberalen gerade nicht, dass man ihn aufgeben müsste. Man muss ihn nur neu beschreiben, und zwar kontextualistisch und politisch. Die liberaldemokratischen Grundsätze können nur in einer kontextualistischen Art und Weise, als Konstituanten unserer Lebensform, verteidigt werden.[175] Die Demokratie und die Suche nach möglichst umfassenden Konsens ist für Rorty unser westliches Projekt. Dabei ist es entscheidend, zu erkennen, dass der universalistische Liberalismus nicht ein philosophisches, sondern ein, genauer unser *politisches* Projekt ist.

Um zu betonen, dass Rorty sich – politisch gesehen – auf der Seite der Diskursethik etwa gegenüber Foucault verortet, spielt er die Differenz zu Habermas und den anderen Vertretern der Diskursethik immer wieder als bloß philosophische gerne herunter. Er geht sogar noch darüber hinaus und bezeichnet die umstrittene Idee universeller Geltung als irrelevant im Vergleich mit den Überschneidungen zwischen den jeweiligen Ansichten. Aus seiner kontextualistischer Sicht geht es bei der theoretischen Auseinandersetzung mit der Diskursethik um Begriffe wie „Wahr-

170 Vgl. KIS, 112; SO, 8; PZ, 50; Rorty (1992a), 4. Zu Rortys „starkem Fehllesen" von Hegels Philosophie siehe unten Kap. VI.1.2.

171 SO, 8. Vgl. zustimmend zu dieser Einschätzung Reese-Schäfer (1997), 85.

172 WF, 76. Vgl. dazu Frischmann (2003), 62.

173 Vgl. PAK140.

174 Rorty spricht von Habermas als „My fellow liberal"(EHO, 197) und bezeichnet ihn als „den sensibelsten, gemäßigten und wirksamsten Wortführer der sozialen Demokratie unter den Gegenwartsphilosophen"(PZ, 47). In EHO, 24 vergleicht Rorty Habermas auch mit seinem Vorbild Dewey. Und *PZ* insgesamt ist Jürgen Habermas gewidmet.

175 Vgl. u.a. SO, 8. Vgl. dazu auch Auer (2004), 55; Waschkuhn (2001), 141.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit", „Rationalität" oder auch „universelle Geltung" ohnehin nicht um die Möglichkeit der Begründung des Liberalismus. Der Streit um die Berufung auf die Vernunft ist für ihn nur der um die *ethische* Frage der Selbstdarstellung unserer liberalen Gesellschaft: „Wir haben *nur* verschiedene Vorstellungen von dem wünschenswerten Selbstbild einer demokratischen Gesellschaft, von der Rhetorik, in der sie ihre Hoffnungen ausdrücken sollte."[176] Für Habermas ist eine Form des aufklärerischen Rationalismus und Universalismus für das Selbstbild einer demokratische Gesellschaft essenziell. Deswegen entwirft er die Diskursethik als Erneuerung des Aufklärungsrationalismus. Demgegenüber möchte Rorty die liberalen Institutionen allein durch einen „Rationalitätsbegriff des kriterienlosen Sichdurchwurstelns und eine pragmatische Wahrheitsauffassung"[177] rechtfertigen. Sein politisches Denken dient generell nicht dazu, die Demokratie zu begründen, sondern soll dazu beitragen, die Ausbreitung ihrer Ideen zu fördern. Konsequenterweise lautet daher seine Hauptfrage, wie die öffentliche Rhetorik unserer Gesellschaft aussehen sollte, um dieses Ziel zu unterstützen. Der Vorschlag dazu lautet, in einem ersten Schritt die Begriffe Rationalität und Objektivität fallen zu lassen. Dabei ist Rorty sich durchaus bewusst, dass dieser Vorschlag nur dann attraktiv erscheinen wird, wenn man die Hoffnung auf neutrale philosophische Prämissen zur Begründung der Demokratie für aussichtslos hält.[178]

Gemäß seiner antifundamentalistischen Leitthese vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie gilt für Rorty auch hinsichtlich der ganzen Debatte, dass die beiden gegnerischen philosophischen Positionen aus der Sicht der Demokratie zu bewerten sind. Da der Streit um die jeweilige Präferenz für ein Vokabular nicht von einem neutralen Gottesstandpunkt aus entschieden werden könne, sei auch die Wahl zwischen dem Vorschlag der Rekonstruktion oder der Verabschiedung des Rationalitätsbegriffes eine rein praktische, und das heißt in diesem Fall eine politische Angelegenheit. Auf der Basis des gemeinsamen politischen Projekts der Stärkung und Vertiefung demokratischer Praxis gehe es im Grunde um die Frage nach dem Vokabular, das dafür das geeignetste Mittel darstellt. Der Hauptstreitpunkt mit seinem neopragmatischen Gegner Habermas liegt für Rorty in der Frage nach dem Nutzen des Begriffs der "Rationalität" beziehungsweise der „Vernunft" für eine demokratische Kultur. Dabei ist die dafür eventuell erforderliche Formgebung dieses abstrakten Begriffes – wie bei dem Begriff der Wahrheit oben selbst – für ihn keine Frage der Wahrheit, sondern eine der soziopolitischen Debatte über deren langfristigen Nutzen für die Demokratie.[179]

Die beiden infrage stehenden alternativen Sichtweisen bezüglich der Möglichkeit und Wünschbarkeit einer sprachpragmatischen Begründung des Liberalismus lauten also: liberale politische Philosophie als notwendige Begründung der liberalen Demokratie oder als deren kontingente Artikulation und als Mittel der Stärkung und

176 KIS, 119f; vgl. u.a. SO, 24f; WF, 24; PSH, 238.

177 SO, 25.

178 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 3, 20ff.

179 Vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 85; Rorty (1994b), 988. Vgl. dazu auch Auer (2004), 7.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ausbreitung des demokratischen Projekts. Nach Habermas' eigenem Anspruch rettet die sprachpragmatische Rekonstruktion der universellen Geltungsansprüche der kommunikativen Alltagspraxis den universalistischen Vernunftbegriff. Mit ihr wird *die Vernunft*, so wie wir sie bisher kennen, rekonstruiert. In Rortys Augen hingegen artikuliert Habermas – auf geniale, aber missverständliche Weise – den Vernunftbegriff *unserer* universalistischen Tradition. Angesichts der Tatsache, dass es den Vertretern der Diskursethik bis dato nicht gelungen ist, die Rorty'sche Position zu widerlegen, schließt sich diese Studie dessen Position an: Wenn es denn so etwas wie Vernunft gibt, dann hat sie Habermas auf den Punkt gebracht. Zugleich muss man wohl mit Rorty sagen: Es ist aber „nur" unsere Vernunft. Für dieses Fazit der Auseinandersetzung zwischen Rorty und der Diskursethik spricht, dass Habermas selbst im Laufe der Debatte letztlich ein *politisches* Argument für seine Position angeführt hat: Der entscheidende Punkt sei, dass die liberale Demokratie ihre unverzichtbare Legitimationsgrundlage verlieren und damit geschwächt würde, wenn sich Rorty und die anderen kontextualistischen Kritiker des Begründungsprojekts durchsetzen würden. Mit dieser Wendung weg von den philosophischen Argumenten und hin zu den politischen Konsequenzen hat Habermas aber implizit Rortys Vorrangthese akzeptiert.[180] Wenn man dem zustimmt, wird aber die pragmatische Frage nach den zu erwartenden politischen Konsequenzen der Rorty'schen Position für unsere liberale Kultur immer dringlicher. Damit verweist auch dieses Kapitel auf den entscheidenden dritten Teil dieser Studie.

V.3 Offensiver, liberaler Antifundamentalismus – John Rawls' Gerechtigkeitstheorie als Bestätigung der Vorrangthese?

Rorty hat seine antifundamentalistische Leitthese vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie im Rahmen einer kontextualistischen Lesart von John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Fairness und als Antwort auf die kommunitaristische Kritik an dieser Theorie eingeführt.[181] Die Rekonstruktion seines starken Fehllesens von Rawls in diesem Unterkapitel dient zur weiteren Verdeutlichung seines liberalen Antifundamentalismus. Deshalb wird die inhaltliche Ebene von Rawls' Gerechtigkeitstheorie ausgeklammert. Der Fokus richtet sich nicht auf deren beiden Gerechtigkeitsgrundsätze, sondern allein auf den Modus ihrer Begründung. Rorty bestreitet auch im Rahmen seiner Rawls-Interpretation die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer Begründung der liberalen Ordnung: Der Liberalismus kann keine Begründung durch ein essenzialistisches Personenkonzept erwarten, das im Urzustand expliziert wird, sei dieses nun moralisch oder politisch verstanden. Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness leistet, ebenso wie die Diskursethik, eine (verdeckte) Artikulation der Demokratie, aber nicht deren Begründung. Er sieht Rawls als uneingestandenen Historisten, einen metaphysischen Liberalen, der vor dem Pragmatis-

180 Vgl. Habermas (1996a), 325f. Vgl. dazu Auer (2004), 57f. Diese politische Argumentation gilt im Grunde auch für Apel. Siehe dazu Apel (1988).

181 Vgl. dazu Mulhall/Swift (1996), 250, 259.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mus als logische Folge seiner eigenen Position noch zurückschreckt. Und er präsentiert seinen eigenen liberalen Antifundamentalismus als konsequente Durchführung des politischen Liberalismus.[182] Es wird sich erstens zeigen, dass diese umstrittene kontextualistische „Vereinnahmung" der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie durchaus plausibel ist, auch wenn sie, wiederum wie im Fall der Diskursethik, deren Intention widerspricht. Sie findet ihren Ansatzpunkt in der begründungstheoretischen Ambivalenz von Rawls' Theorie. Allerdings hat diese Ambivalenz einen sachlichen Grund. Das Ziel des übergreifenden Konsens einer pluralistischen Gesellschaft in Gerechtigkeitsfragen soll nicht durch Streit auf der Begründungsebene gefährdet werden. Der politische Liberalismus stellt einen *neutralen* Antifundamentalismus dar. Das zweite Ziel dieses Unterkapitels besteht darin, herauszuarbeiten, dass Rorty im Gegensatz zu Rawls einen *offensiven* liberalen Antifundamentalismus vertritt. Insofern ist seine Berufung auf dessen Idee des politischen Liberalismus wiederum nicht gerechtfertigt.

V.3.1 Rortys umstrittene, radikal kontextualistische Lesart von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Fairness

Jede Rekonstruktion von Rortys radikal kontextualistischer Lesart der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie muss beachten, dass Rawls dabei als eine Art Kronzeuge benutzt wird. Die eigene Konzeption soll als eine konsequente Weiterführung von dessen politischen Liberalismus positioniert werden. Dabei handelt es sich natürlich auch um eine rhetorische Taktik, wenn gerade John Rawls als „conversational partner"[183] dient. Rorty versucht, dessen Autorität für die Zwecke seines ironischen Liberalismus zu „beleihen". Denn wenn er zeigen kann, dass Rawls' Theorie in sein antifundamentalistisches Bild passt, gewinnt dieses an Gewicht.[184] Dies ist ein weiteres Beispiel für die oben dargelegte rhetorische Strategie des „Versteckens" hinter anderen Autoren und deren Autorität, die von Rorty immer wieder angewendet wird. Bei der Beurteilung dieses „Versteckens" gilt es zwei weitere Punkte zu berücksichtigen. Zum einen gibt es keine explizite Antwort von Rawls auf die Interpretation seiner Theorie durch Rorty. Es fand keine fortlaufende Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Denkern statt, vergleichbar mit der eben skizzierten, über Jahre laufenden Debatte zwischen Rorty und Habermas, oder auch mit dem Dialog zwischen Rawls und Habermas. Zum anderen steht man vor der Schwierigkeit, dass John Rawls in seinen Aufsätzen der 1980'er Jahre seine Theorie einer grundlegenden Revision unterzogen hat. Die Veränderungen in der Zielsetzung und vor allem in der Methodik sind derart ausgeprägt, dass man von einem „Rawls 1" der Zeit von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* und von einem „Rawls 2" ab den Texten, die im Deutschen in *Die Idee des politischen Liberalismus* versammelt sind, sprechen kann. Für eine fundierte Beurteilung der Frage, ob Rortys „starkes Fehllesen" von Rawls' Gerechtigkeitstheorie plausibel ist, wird sich allerdings erweisen,

182 Vgl. SO, 27.

183 Malachowski (2002), 132.

184 Vgl. Kohler (1994), 208f; Malachowski (2002), 131f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass der auf einer ersten Ebene liegende Unterschied zwischen dem (vermeintlich?) universalistischen „Rawls 1“ und dem (vermeintlich?) kontextualistischen „Rawls 2“ nicht wirklich relevant ist. In unserem begründungslogischen Fragezusammenhang ist vielmehr von entscheidender Bedeutung, dass für beide Varianten der Rawls'schen Theorie, trotz ihrer Unterschiede, der Bezug auf grundlegende, geteilte normative Intuitionen entscheidend ist. Auf einer zweiten Ebene der Rekonstruktion steht deren begründungstheoretischer Status im Mittelpunkt. Hier kommt auch noch ein „dritter Rawls“ ins Spiel. Grob gesagt handelt es sich hierbei um den Rawls von *Politischer Liberalismus*. Er korrigiert dort die Idee des politischen Liberalismus teilweise. Unabhängig des expliziten kontextualistischen Bezugs seiner Gerechtigkeitskonzeption auf die Tradition der Demokratie und auch entgegen des bewussten Begründungsverzichts dieser Konzeption versucht dieser „Rawls 3“, an der Kantischen Idee der praktischen Vernunft und damit der menschlichen Vernunftnatur festzuhalten.

In *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie* schlägt Rorty vor, John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* konsequent im Sinne der Idee des politischen Liberalismus nicht als metaphysisches, sondern als politisches Buch zu lesen.[185] Er gesteht dabei zu, es selbst zunächst begründungstheoretisch als eine kantianische Theorie gelesen zu haben, als:

„Fortführung des Versuchs der Aufklärung, unsere intuitiven sittlichen Anschauungen auf eine Auffassung der menschlichen Natur zu gründen (genauer gesagt: ein neukantianischer Versuch, diese Anschauungen durch den Begriff der ‚Rationalität' zu fundieren). Rawls' Schriften aus der Zeit nach der *Theorie der Gerechtigkeit* haben uns jedoch zu der Einsicht verholfen, dass wir sein Buch falsch interpretiert und die kantianischen Elemente überbetont hatten, ohne genügend hervorzuheben, was auf Hegel und Dewey zurückgeht.“[186]

Rorty möchte die Ambivalenz in Rawls erstem Hauptwerk, die zwischen dem kantianischen Begründungsverfahren über das Urzustandstheorem und dem hegelianischen Überlegungs-Gleichgewicht bestehe, zugunsten des Letzteren beseitigen. Aufgrund dessen Vorrangs über das kontraktualistische Argument erwägt er sogar: „Man könne alle Bezüge auf die Urposition ohne Einbuße aus der *Theorie der Gerechtigkeit* streichen.“[187] Für ihn hat die kohärenztheoretische Rechtfertigung der universalistischen Konzeption des Urzustandes zur Folge, dass sich der von Rawls vertragstheoretisch rekonstruierte moralische Standpunkt selbst als ein partikularer Standpunkt erweist. Oder noch allgemeiner: Der moralische Universalismus erweist sich begründungstheoretisch als unser Partikularismus: „Wenn er [Rawls, M.M.] von einem archimedischen Punkt spricht, meint er keinen Punkt außerhalb der Geschichte, sondern schlicht eingefleischte soziale Gewohnheiten.“[188] Für Rorty braucht

185 Vgl. SO, 89-101, insbes. 96. Rorty bezieht sich damit auf den wichtigen Aufsatz *Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch* in Rawls (1992), 255-292.

186 SO, 95; vgl. auch SO, 117.

187 SO, 117; vgl. SO, 107.

188 SO, 97; vgl. PZ, 87f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die liberale Theorie nichts Weiteres als ein kontextuelles, holistisches Überlegungs-Gleichgewicht anzustreben, so wie es in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* als methodologisches Ziel formuliert werde.[189] Wenn damit die Gerechtigkeitstheorie die Prätention auf universelle Gültigkeit verliert[190], ist dies durchaus in seinem Sinne. Ihr Ziel könne und solle keine Begründung der Gerechtigkeit an sich sein, sondern die Artikulation unserer Gerechtigkeitsvorstellung.

Spätestens mit Rawls' Revision seiner Gerechtigkeitstheorie durch die Konzeption eines politischen Liberalismus gilt nach Rorty, dass das Kantische Menschenbild, das den Gerechtigkeitsgrundsätzen in dessen erstem Hauptwerk zugrunde liegt, nicht als essenzialistische Wesensbestimmung zu verstehen ist. Die Urzustandsbedingungen stellten nur eine Artikulation des normativen Menschenbildes unserer demokratischen Kultur dar. Es sei klar, dass Rawls „Urwähler hinter dem Schleier der Unwissenheit nicht eine ahistorische menschliche Natur exemplifizieren, sondern einen bestimmten modernen Menschentyp"[191]. Der Urzustand enthalte, richtig verstanden, als Theorie der Person keine philosophische Erklärung des menschlichen Ichs, sondern eine historisch-soziologische Beschreibung der Bürger der heutigen liberalen Demokratien. Daher gehe auch der Vorwurf einiger kommunitaristischen Kritiker an Rawls ins Leere, dass dessen Menschenbild das menschliche Selbst mit dem liberalen Selbst gleichsetze:

„Die häufig geäußerte Feststellung, Rawls' rationale Entscheidungsfinder sähen amerikanischen Liberalen des 20. Jahrhunderts überaus ähnlich, ist [...] zutreffend, aber keine Kritik an Rawls, sondern ein offenherziges Zugeständnis des Ethnozentrismus, der so wesentlich ist für ernsthaftes, nicht fantastisches Denken."[192]

Es wird sich zeigen, dass Rorty damit ein zu nahtloses Einspannen von Rawls für sein antifundamentalistisches Programm vornimmt. Zugleich spricht allerdings für seine radikal kontextualistische Lesart von *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, dass auf diese Weise die begründungstheoretische Ambivalenz dieses Werks beseitigt wird. Denn es beinhaltet *eine* inhaltliche Gerechtigkeitskonzeption, die aus mindestens *zwei* Begründungstheorien hergeleitet wird. Die kontraktualistische Begründungsstrategie über das Urzustandstheorem ist verwoben mit der kohärenztheoretischen Argumentationsstruktur des Überlegungs-Gleichgewichts. Sein Kontraktualismus steht zwar einerseits in der Tradition Kants und damit des Universalismus; andererseits aber bewirkt der Vorrang des Überlegungs-Gleichgewichts, dass der Kontextualismus dominiert. Die Gerechtigkeitstheorie basiert damit weniger auf der kantianischen Konstruktion der Moralität als auf dem hegelianischen Bezug zu einer

189 SO, 119; vgl. SO, 91, 107.

190 Vgl. Müller (1995), 275.

191 SO, 114.

192 SO, 35f; vgl. SO, 95f, 118.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

historischen Sittlichkeit.[193] Die erste Interpretengeneration erblickte allerdings im universalistischen Kontraktualismus das eigentliche Zentrum von *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Kantianer und Spieltheoretiker halbierten Rawls begründungstheoretisch als reinen Vertragstheoretiker; interessanterweise lasen ihn aber auch die Kommunitaristen so. Rawls selbst betont in seinem ersten Hauptwerk den Anspruch, mit seiner Anknüpfung an die klassische Vertragstheorie eine Kantische Konzeption zu vertreten, ohne dabei jedoch Kants Transzendentalismus und insbesondere dessen Zwei-Reiche-Lehre mit der Idee des intelligiblen Subjekts zu übernehmen.[194] Die Bedingungen des Urzustands, vor allem der „Schleier des Nichtwissens"[195] entsprächen als Darstellungsmittel dem Ideal der moralischen Autonomie des Menschen. Damit stelle der Urzustand das funktionale Äquivalent des Gesichtspunktes der praktischen Vernunft dar. Der moralische Standpunkt werde auf vertragstheoretischem Weg im Rahmen einer empirischen Theorie operationalisiert.[196] Rawls sieht zudem seine beiden Gerechtigkeitsgrundsätze im Rahmen des kontraktualistischen Arguments streng deduktiv „nach Art einer moralischen Geometrie"[197] abgeleitet. Ausgehend von den vernünftigen Bedingungen des Urzustandes würden sie „unsere Natur als freie und gleiche vernünftige Wesen"[198] ausdrücken. Und er vertritt sogar die These, „dass in den Gerechtigkeitsgrundsätzen ein Ideal des Menschen enthalten sei, das den Archimedischen Punkt für die Beurteilung der Grundstruktur bildet."[199] Dieser ermögliche die Einnahme eines „notwendigen Blickwinkels [...] sub specie aeternitatis"[200]. Der Kantische Charakter der Gesamtkonzeption scheint damit offensichtlich, sowohl was den universalistischen Geltungsanspruch ihrer Prinzipien als auch ihren zugrunde liegenden Begriffs der moralischen Person betrifft.

Im Rahmen des kontraktualistischen Arguments kommt den „vernünftigen", fairen Bedingungen des Urzustandes die zentrale Bedeutung zu. Die Vertragstheorie kann jedoch generell nicht die Bedingungen der Vertragssituation selbst kontraktualistisch rechtfertigen. Sie kann insofern nicht auf eigenen Füßen stehen und bedarf immer fremden systematischen Beistands zur Rechtfertigung der Normativität der vertraglichen Rahmenbedingungen. Um nicht eine Petitio Principii zu begehen, muss der Kontraktualismus mit einer zweiten, nicht an den Vertrag gekoppelten Begründung verbunden werden. Damit hängt seine eigentliche Verbindlichkeitswirkung aber von den vertragsexternen normativen Bedingungen ab. Aufgrund die-

193 Vgl. Höffe (1998a), 23f; Reese-Schäfer (1991), 109. Die Bedeutung der Entscheidungstheorie als der dritten Methode von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* vergleichgültigt Rawls später; vgl. Rawls (1992), 273f, A20. Vgl. dazu Höffe (1977), 28, 33ff.

194 Vgl. Rawls (1975), 12, 283ff. Vgl. dazu Müller (1995), 275ff.

195 Rawls (1975), 29; vgl. Rawls (1975), 142, insbes. 159ff.

196 Vgl. Rawls (1975), 284ff, 295. Vgl. dazu Mieth (2006), 181ff; Kersting (2001), 114ff; Höffe (1977), 36.

197 Rawls (1975), 143.

198 Rawls (1975), 289.

199 Rawls (1975), 634.

200 Rawls (1975), 637.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ser prinzipiellen begründungstheoretischen Begrenztheit des Vertragsmodells ist der Kontraktualismus keine eigenständige Konzeption der Normenbegründung. Dies gilt nach überwiegender Ansicht der Interpreten auch für das kontraktualistische Argument in *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Rawls ist sich allerdings – im Gegensatz zu den meisten anderen Vertragstheoretikern – dieser unaufhebbaren Strukturschwäche des Kontraktualismus bewusst. Er zieht daher ein zweites begründungstheoretisches Standbein für seine Gerechtigkeitskonzeption heran. So kommt es zu dem erwähnten begründungstheoretischen Dualismus. Denn für den Entwurf des Urzustandes bietet Rawls eine *kohärenztheoretische* Rechtfertigung in Gestalt eines „Überlegungs-Gleichgewichts“[201] zwischen den Bedingungen des Urzustandes und unseren, gebührend bereinigten, wohlüberlegten moralischen Alltagsvorstellungen.[202] Die systematisch entscheidenden, normativen Merkmale der Urzustandskonstruktion sind dann gerechtfertigt, wenn sie mit unseren wohlerwogenen Urteilen übereinstimmen und diese in einen systematischen Zusammenhang bringen. Letztlich ist damit aber die Bestimmung des Urzustandes „nur“ eine gelungene Explikation – in Rortys Worten eine Artikulation – unserer normativen Intuitionen.[203]

Damit ist festzustellen, dass das kontraktualistische Argument in das kohärenztheoretische eingelassen ist und dass Letzteres in der Begründungskonzeption von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* die eigentliche Begründungslast trägt. Das methodische Ziel und das letzte Kriterium der gesamten Konzeption ist das kohärenztheoretische Überlegungs-Gleichgewicht.[204] Hierbei handelt es sich aber um eine Form der kontextualistischen Rechtfertigung, die Bezug nimmt auf einen historischen Konsens. Damit wird der Allgemeingültigkeitsanspruch der gesamten Theorie entscheidend relativiert. Während das Vertragsmodell eine universalistische Grundlegung deduktiver Art versprochen hat, erweist sich, dass dieses Verständnis zu korrigieren ist. Der Vorrang des Kohärenzmodells bedeutet, dass Rawls nicht den Anspruch erheben kann, letztbegründete und objektiv gültige Gerechtigkeitsgrundsätze entwickelt zu haben. Er kann keine Begründung der liberalen Demokratie im starken Sinne leisten und muss sich damit begnügen, die Gerechtigkeitsvorstellungen ihrer Zeit in Gedanken erfasst zu haben. Damit leistet er zwar eine philosophische Explikation des geschichtlich gewordenen Gerechtigkeitssinns der zeitgenössischen

201 Rawls (1975), 38.

202 Vgl. Meyer (1996), 31ff; Müller (1995), 273ff.

203 Vgl. Kersting (2001), 123ff; Höffe (1977), 33ff. Zur universalistischen Interpretation der Methode des Überlegungs-Gleichwichts auf der zweiten Ebene der Rekonstruktion siehe weiter unten in diesem Kap.

204 Vgl. Kersting (2001), 130, 146; Meyer (1996), 30; Mieth (2006), 182. Die Mehrheit der Interpreten geht daher heute davon aus, dass dem Überlegungs-Gleichgewicht Vorrang vor dem Vertragsmodell zukommt, da Letzteres keinen vom Kohärenzmodell unabhängigen methodologischen Status hat; vgl. u.a. auch Hoerster (1977), 57ff; Höffe (1998a), 22ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

demokratischen Gesellschaften, kann aber auf die sokratisch-platonische Frage, ob das, was alle für gerecht halten, wahrhaft gerecht sei, keine Antwort geben.[205]

Folgt man diesem Ergebnis einer begründungslogischen Dominanz des Überlegungs-Gleichgewichts auf der ersten Ebene der Rekonstruktion, dann ist festzustellen, dass Rortys radikal kontextualistische Lesart von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* plausibel ist – auch ohne die Bezugnahme auf den späten Rawls. Sie kann sich auf die Bedeutung des Überlegungs-Gleichgewichts als eine Art begründungslogisches „kommunitaristische[s] Einfallstor"[206] stützen. Dabei kann sie im Kern bei dem „uns" ansetzen, auf das sich die kohärenztheoretische Rechtfertigung von Rawls als ihren Ausgangspunkt bezieht, wenn er von *unseren* wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen als Fixpunkt dieser Methode spricht. Für Rorty hat Rawls jedoch in jedem Fall spätestens mit seinen Abhandlungen der achtziger Jahre die Geschichtlichkeit der Gerechtigkeit eingesehen, und eine metaethische Auffassung dargelegt, die den Anspruch auf ahistorische Geltung fallen lässt. Und diesem Rawls folgt seine konsequent kontextualistische Lesart der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness als „durch und durch historisch und antiuniversalistisch."[207]

Die Frage „Artikulation oder Begründung?" ist für Rorty damit geklärt: Es ist keine kontraktualistische Begründung des Liberalismus möglich und nötig. Rawls würde zwar gerne einen Anspruch auf Universalität erheben und hält es selbst für wichtig, den Kontextualismus und Historismus zu vermeiden. Sein Versuch der Erlangung universeller Geltung sei aber vergeblich, denn es könne keinen archimedischen Punkt geben ohne metaphysische Prämissen. Die universelle (Vertrags-) Gerechtigkeit als eine Idee der praktischen Vernunft sei ohne den Kantischen Transzendentalismus des intelligiblen Subjekts und der Zwei-Reiche-Lehre nicht zu haben. Ein sich selbst richtig deutender politischer Liberalismus stehe daher für eine Historisierung und Aufgabe des Begründungsdenkens. Der universalistische moralische Anspruch der Theorie müsse verabschiedet werden. Für Rorty ist dies aber kein Problem, denn das Ziel der politischen Philosophie bestehe ohnehin nur in der systematischen Artikulation unserer Gerechtigkeitsgrundsätze. Er vertritt die These, „dass Rawls weder eine transzendentale Deduktion des amerikanischen Liberalismus anstrebt noch die Angabe philosophischer Grundlagen demokratischer Institutionen, sondern lediglich versucht, die für amerikanische Liberale typischen Grundsätze und intuitiven Anschauungen in ein System zu bringen."[208] Nach Rortys hermeneutischer Deutung von Rawls' Theorie deckt diese das gemeinsame liberale Selbstverständnis auf, das unter den Auseinandersetzungen des politischen Alltags liegt, und fasst es kohärent zusammen. Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness artikuliert auf geniale Weise *unsere* Vorstellung von Gerechtigkeit, begründet sie aber nicht. Und Rawls eigene Forderung, mit der politischen Philosophie an der

205 Vgl. Höffe (1998a), 23ff; Kersting (2001), 126, 144. Müller (1995), 273f.

206 Reese-Schäfer (1997), 617. Vgl. auch Müller (1995), 276, 280. Dabei wurde diese Bedeutung des Überlegungs-Gleichgewichts von den Kommunitaristen selbst übersehen; vgl. Meyer (1996), 34.

207 SO, 91; vgl. WF, 296; SO, 35. Vgl. dazu Schönherr-Mann (1996), 77.

208 SO, 101; vgl. SO, 97f; PZ, 87f. Vgl. dazu auch Müller (1995), 276.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Oberfläche zu bleiben, habe konsequenterweise zu bedeuten, „sich damit [zu, M.M.] begnügen, historisch kontingente moralische Anschauungen zum Ausdruck zu bringen".[209] Ein wirklich politischer, das heißt für Rorty kontextualistischer, Liberalismus zielt nicht auf den Inhalt eines Konsenses, der sich vor der Menschheit im Allgemeinen rechtfertigen lässt, sondern vor einer spezifisch historischen Gemeinschaft.[210] Dies gilt nach Rorty auch für den zentralen liberalen Vorrang des Rechten vor dem Guten umfassender moralischer Lehren: „Rawls *will* gar keine ‚vollständige deontologische Vorstellung', die erklären würde, *warum* wir der Gerechtigkeit Vorrang einräumen sollten vor unserem Begriff des Guten."[211] Für ihn beruft er sich einfach mit seinem politischen Liberalismus auf unsere liberale Praxis. Für das Vertreten des liberalen Vorranganspruches sei keine starke Begründung möglich und erforderlich. Dafür reiche der Verweis auf dessen pragmatische Bewährung in unserer demokratischen Praxis, mithin eine historische und keine philosophische Rechtfertigung. Denn der Vorrang der Gerechtigkeit sei das Produkt der historischen Erfahrungen in den westlichen Gesellschaften, eine kluge Antwort auf den Wertepluralismus.[212] Für seine kontextualistische und zugleich begründungslogisch kommunitaristische Interpretation ist Rawls Theorie daher allein der Versuch der Artikulierung des *politisch* Guten liberaler Gesellschaften. *Gerechtigkeit als Fairness* als Gesamtkonzeption reflektiert nach dieser Sicht trotz ihres Festhaltens an dem Begriff „Vernünftigkeit" unser Selbstverständnis als Angehörige einer bestimmten politischen Kultur.[213]

V.3.2 Rawls' pragmatistische Wende zum politischen Liberalismus?

Wie eben dargestellt stützt sich Rortys konsequent kontextualistische Lesart der Rawls'schen Theorie der Gerechtigkeit als Fairness auf dessen „Wende" hin zur Idee des politischen Liberalismus. Die Vorrangthese wird auch als konsequentere Variante dieser Idee präsentiert. Dabei bezieht sich Rorty vor allem auf die offene Einbettung des politischen Liberalismus in die liberale Gesellschaftstradition und auf dessen Methode der Vermeidung. Zur Klärung, inwiefern sein ironischer Liberalismus wirklich eine Variante des politischen Liberalismus darstellt, folgt nun eine etwas genauere Rekonstruktion dieser Bezugnahme.

Die begründungstheoretisch entscheidende Veränderung im Rahmen der Idee des politischen Liberalismus liegt in dem Verständnis der Theorie als ganzer. Sie versteht sich nun als *politische* Konzeption, und zwar nicht nur was ihren Anwendungsbereich, sondern vor allem auch was ihre fundamentale Konzeption der Person anbelangt. Dies bedeutet eine Neuinterpretation des Fundaments der gesamten

209 SO, 6; vgl. SO, 97.

210 SO, 35.

211 SO, 100.

212 Vgl. Rorty (1998a), 119; ORT, 209f. Vgl. dazu Auer (2004), 96.

213 Vgl. Forst (1994), 268.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kohärenztheoretischen Konstruktion auf der hier so bezeichneten ersten Ebene.[214] Der explizite Bezug des nun politisch verstandenen Konzepts der Person auf unsere demokratische Kultur als das begründungstheoretische Herz des politischen Liberalismus wird allgemein als ein Rückzug vom Universalismus beziehungsweise eine Kontextualisisierung seiner Auffassungen angesehen. Auch wird die Methode des politischen Liberalismus insgesamt als Zugeständnis an Rawls' kommunitaristische Kritiker interpretiert. Tatsächlich kommt sie einigen kommunitaristischen Positionen entgegen. Die Revision insgesamt ist allerdings – nach Rawls eigener Auskunft – aus anderen Gründen erfolgt. Der Hauptgrund liegt für ihn in dem Versuch einer verbesserten Antwort auf das durch die Anerkennung des „Faktums des Pluralismus"[215] verschärfte Stabilitätsproblem.[216] Der politische Liberalismus geht von dem Faktum eines doppelten Pluralismus in modernen Gesellschaften aus: zum einen der Pluralismus der individuellen Konzeptionen des Guten, zum anderen der mit theoretischen Mitteln nicht zu beseitigende Pluralismus philosophischer und religiöser Theorien. Dieser sei das Resultat der „Bürden der Vernunft"[217], des Faktums *vernünftiger* Meinungsverschiedenheiten verschiedenster in sich rationaler, umfassender Lehren, die es anzuerkennen gelte.[218] Die ausdrückliche Anerkennung des Pluralismus verändert die Problemstellung und Zielrichtung der Gerechtigkeitstheorie als Ganze. Diese wird auf das neue Ziel ausgerichtet, eine stabile inhaltliche Konsensbasis für pluralistische Demokratien zu bieten.[219] Rawls methodische Antwort auf diese neue Aufgabenstellung lautet, seine Theorie „politisch" und nicht mehr metaphysisch, das heißt als umfassende moralische Lehre, zu konzipieren: „Die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption muss politisch und darf nicht metaphysisch sein."[220] Seine Theorie versteht sich als Vorschlag, der sich unabhängig von umfassenden religiösen, moralischen oder philosophischen Weltanschauungen als in einem – noch zu klärenden Sinne – politisch vernünftig präsentiert. Sie enthält sich in den zwischen den umfassenden Lehren umstrittenen, metaphysischen Fragen. Aufgrund ihres praktischen Zieles der Erlangung eines Konsenses über die politi-

214 Vgl. Rawls (1998), 40, insbes. 270. Vgl. dazu Meyer (1996), 90ff; Forst (1999a), 113f.

215 Rawls (1992), 334ff; vgl. Rawls (1998), 16ff, 106. Die *Theorie der Gerechtigkeit* wurde diesem Hauptmerkmal moderner Gesellschaften nach Rawls nicht gerecht, da sie noch auf der Voraussetzung beruhte, dass die Bürger der wohlgeordneten Gesellschaft dieselbe umfassende moralische Lehre eines Kantischen Liberalismus vertreten. Diese Voraussetzung sei jedoch angesichts der „Bürden der Vernunft" nicht mehr haltbar, u.a. Rawls (1992), 353ff.

216 Vgl. insbes. Rawls (1998), 14; vgl. dazu Scanlon (2003), 159f. Zur kontextualistischen bzw. kommunitaristischen Interpretation der Wende zum politischen Liberalismus siehe u.a. Mulhall/Swift (1996), xii, 20; Höffe (1998b), 272; Nida-Rümelin (2006), 25f, 63ff.

217 Rawls (1992), 336; vgl. Rawls (1998), 127-132.

218 Vgl. insbes. Rawls (1992), 334ff. Vgl. dazu Kersting (2001), 190.

219 Vgl. Rawls (1998), 14, 16. Dem Thema der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft war allerdings – unter anderen Vorzeichen – auch schon der gesamte dritte Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* gewidmet.

220 Rawls (1992), 255; vgl. Rawls (1998), 75.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sche Grundordnung will sich der *politische* Liberalismus weitgehend unabhängig von den anderen Gebieten der Philosophie machen. In diesem Sinne will er „philosophisch gesprochen, an der Oberfläche bleiben“[221]. Konsequenterweise distanziert er sich auch von den klassischen Spielarten des *philosophischen* Liberalismus. Auch diese seien – trotz all ihrer historischen Verdienste – als allgemeine und umfassende moralische Theorien über ein Ideal des Menschen in dem von ihnen beanspruchten Geltungsbereich zu „breit“ und in der Begründungsfrage aufgrund ihrer Berufung auf die Wahrheitsfähigkeit ihrer Aussagen zu tief: „Der politische Liberalismus ist kein umfassender Liberalismus.“[222] Aus den „Bürden der Vernunft” folgt für Rawls, dass keine umfassende moralische Theorie die Basis für eine konsensfähige Gerechtigkeitskonzeption in modernen demokratischen Gesellschaften bereitstellen kann. Er zieht daraus die Konsequenz, auf die Formulierung einer umfassenden liberalen Lehre, die begründungstheoretische Wahrheitsansprüche erhebt, zu verzichten. Diese Strategie, Begründungsfragen weder zu bejahen noch zu verneinen nennt Rawls die „Methode der Vermeidung“[223]. Sie dient dem praktischen Ziel, die Zustimmung aller Bürger, unabhängig von deren umfassenden moralischen Weltbildern, zu gewinnen und so die Einheit und Stabilität der politischen Gemeinschaft zu sichern.[224] Zur Erreichung dieses praktischen Zieles muss der politische Liberalismus nach Rawls also unabhängig von allen kontroversen religiösen und philosophischen Lehren sein und sich gegenüber diesen neutral verhalten. Indem er den gleichen Abstand zu allen religiösen wie nicht-religiösen umfassenden Lehren hält und diese bei Fragen zur Grundstruktur der Gesellschaft einklammert, wende seine Konzeption das „Prinzip der Toleranz auf die Philosophie selbst an“[225]. Der Pluralismus von Begründungstheorien veranlasst Rawls zu einer Behandlung ihrer Kontroversen analog zu der religiöser Auseinandersetzungen. Diese hätten in den Zeiten der Entstehung des Liberalismus zur Forderung des Prinzips der religiösen Toleranz geführt. Die Anwendung dieses Prinzips auf die Philosophie sei nun die konsequente Fortsetzung dieser Neutralisierung der Religion damals. Damit wird die Philosophie, als umfassende metaphysische Lehre verstanden, mit der Religion als zu vermeidender potenzieller Konfliktherd für die Politik gleichgesetzt.[226]

Bei der Formulierung seiner These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie bezieht sich Rorty auf diese Gleichbehandlung von Religion und Philosophie im Dienst der Konfliktvermeidung.[227] Im Anschluss an Rawls fordert er die Trennung der Politik von der Philosophie und deren Abschiebung ins Private. Die es-

221 Rawls (1992), 264. Vgl. dazu Pogge (1994), 174; Forst (1999a), 114.

222 Rawls (1998), 25, 221, Fn.3; vgl. insbes. Rawls (1992), 284f. Vgl. dazu Pogge (1994), 142ff.

223 Rawls (1992), 265;

224 Vgl. Rawls (1992), 255, 264, 312; Rawls (1998), 242. Vgl. Ricken (1997), 437ff; Niesen (2001), 24.

225 Rawls (1992), 255; vgl. Rawls (1998), 36, 74, 221.

226 Vgl. u.a. Rawls (1998), 21. Vgl. dazu Pogge (1994), 174; Müller (1995), 288; Höffe (1998b), 275ff.

227 Vgl. SO, 89ff; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 58.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

senzialistische Philosophie gefährde mit ihren starken Begründungsansprüchen den demokratischen Diskurs. Daher müsse sie privatisiert werden. Die öffentliche Sphäre ist nach Rorty die Sphäre der geteilten sozialen Hoffnung, während die weltanschaulichen Rechtfertigungen dieser Hoffnung im privaten Bereich verbleiben können und sollen. Das Begründungsproblem wird auf diese Weise aus dem öffentlichen Diskurs verabschiedet, und zwar aus pragmatischen Gründen für den Erhalt der Demokratie. Auch seine Vorrangthese versteht sich als Plädoyer für staatliche Neutralität gegenüber der Pluralität von Wertorientierungen und Lebensformen.[228] Rorty greift auch explizit Rawls' Forderung einer Ausweitung des religiösen Toleranzprinzips auf die Philosophie im Dienst der Konfliktvermeidung auf. Wie dieser parallelisiert er das Zurückdrängen der Philosophie im politischen Liberalismus mit der Emanzipation der Politik von der Religion, die vom Ordnungsfaktor zum Konfliktherd geworden war. So wie einst die theologischen Meinungsverschiedenheiten über das Wesen Gottes zur Konfliktvermeidung aus der Politik ausgeklammert und zur Privatsache erklärt wurden, würden die philosophischen Ansichten über das Wesen und die Bestimmung des Menschen durch seine Vorrangthese ins Private verwiesen. Denn Einigkeit über philosophische Begründungen der Demokratie sei ebenso unnötig wie die über den religiösen Glauben.[229] Bei der Formulierung dieser These beruft sich Rorty auch auf Thomas Jeffersons Formulierung des religiösen Toleranzpostulates, das eine Trennung der Politik von letzten Glaubensdingen fordert. Nach Jefferson sind staatsbürgerliche Tugenden auch ohne gemeinsame letzte Werte möglich. Glaubensfragen erklärt er zur Privatsache.[230] Dieses religiöse Toleranzpostulat ist nach Rorty auch auf die modernen Weltbilder zu übertragen. Denn die moralische Toleranz, die mit der Privatisierung der Philosophie verbunden ist, stelle die konsequente Erweiterung der religiösen Toleranz dar. Ein konsequenter politischer Liberalismus könne und müsse fordern, dass der Jeffersonsche Kompromiss auf die Philosophie übertragen wird; auch wenn dafür, wie einst bei der Privatisierung der Theologie, keine nichtzirkulären Gründe anzuführen seien. Allein die historische Erfahrung seit Jeffersons Zeiten lege diese Forderung nahe.[231]

Auch John Rawls' These, dass die Philosophie als Suche nach Wahrheit keine Basis für die liberale Politik der Gerechtigkeit liefern kann, scheint ganz in Rortys Sinne zu sein. Ein philosophisches Denken der Oberfläche entspricht genau seiner antiessenzialistischen und holistischen Konzeption der Philosophie. Dennoch deckt sich die bewusste Selbstbegrenzung der politischen Philosophie durch Rawls nicht

228 Vgl. SO, 115; Rorty (1997d), 40. Vgl. dazu Nida-Rümelin (2006), 20; Reese-Schäfer (1997), 600.

229 Vgl. Rorty (2006d), 93; SO, 92f; Rorty (1997d), 40.

230 Siehe insbes. Jefferson (1989), 331: „Die legitimen Befugnisse von Herrschaftsinstitutionen erstrecken sich nur auf solche Schritte, die anderen gegenüber schädlich sind. Es schädigt mich jedoch nicht, wenn mein Nachbar behauptet, es gebe zwanzig Götter oder gar keinen Gott."

231 Vgl. SO, 89ff; PAK, 61; Rorty (1997b), ZB3. Rorty sieht die Abtrennung der Politik von der Philosophie als konsequente Fortführung der Säkularisierung der Politik. Mehr zu Rortys religionspolitischer Position des Säkularismus siehe unten Kap. XI.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit der Rorty'schen Vorrangthese.[232] Dies wird die nun folgende genauere Analyse ergeben, inwiefern Rawls mit seiner nicht-metaphysischen Konzeption durch die Beschränkung auf den Bereich des Politischen an der Oberfläche bleiben will.

Eine politische Gerechtigkeitskonzeption unterscheidet sich für Rawls von einer metaphysischen anhand von drei wesentlichen Merkmalen: 1. Ihr Gegenstandsbereich umfasst ausschließlich die Institutionen der Grundstruktur einer Gesellschaft 2. Ihre Darstellungsweise ist eine „freistehende"[233] Gerechtigkeitskonzeption; das heißt, dass sie nicht als Teil einer umfassenden moralischen Lehre dargestellt oder aus einer solchen hergeleitet wird. – damit zusammenhängend: 3. Ihr Inhalt wird allein aus den in einer demokratischen politischen Kultur vorgefundenen, geteilten politischen Ideen konstruiert. Dabei sei die fundamentale, ordnungsstiftende normative Idee, „die Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems sozialer Kooperation von freien und gleichen Personen"[234] Rawls legt Wert darauf, den in dieser Idee enthaltenen *politischen* Personenbegriff von einem umfassenden, metaphysischen Menschenbild abzugrenzen.[235] Sein politischer Liberalismus sucht nach einer öffentlichen Rechtfertigung für die Institutionen der Grundstruktur der Gesellschaft, die von all ihren Bürger geteilt werden kann. Daher will er keine umfassende und damit metaphysische (liberale) Lehre voraussetzen. Sein Ausgangspunkt ist nicht mehr „der Mensch" als moralisches, autonomes Subjekt an sich, sondern die Idee von Rechtspersonen als freie und gleiche Bürger als Teil des Selbstverständnisses demokratischer Gesellschaften. Statt also von dem Entwurf eines Menschenbildes als Basis eines möglichen Konsens auszugehen, vermeidet Rawls diese klassische Strategie der politischen Philosophie.[236]

Begründungstheoretisch zentral ist der Umstand, dass das zugrunde liegende Konzept der politischen Person selbst nicht (deduktiv) begründet wird. Der politische Liberalismus entnimmt es der demokratischen Tradition und ihrer öffentlichen Kultur: „Da wir von der Tradition des demokratischen Denkens ausgehen, verstehen wir Bürger auch als freie und gleiche moralische Wesen."[237] Rawls geht von der politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft aus und beruft sich auf den gebildeten Common Sense ihrer Bürger als provisorischen Fixpunkt. Dessen reichhaltiger, aber ungeordneter „Fundus stillschweigend geteilter Ideen und Grundsätze"[238] wird expliziert und artikuliert: „Das Ziel politischer Philosophie *innerhalb* der öffentlichen Kultur einer demokratischen Gesellschaft ist es, diese gemeinsamen Begriffen und Grundsätze, von denen angenommen wird, dass sie im Common Sense schon latent vorhanden sind, zu artikulieren und explizit zu ma-

232 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 605f.

233 Rawls (1992), 346; vgl. Rawls (1998), 40.

234 Rawls (1998), 74; vgl. Rawls (1998), 40, 75ff, 182, 325

235 Vgl. Rawls (1998), 81ff.

236 Vgl. Rawls (1992), 277; Rawls (1998), 42, 92ff. Vgl. dazu Mieth (2006), 187; Müller (1995), 282.

237 Rawls (1998), 85; vgl. u.a. Rawls (1998), 79f; Rawls (1992), 212f.

238 Rawls (1998), 79; vgl. Rawls (1998), 72f, 79.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen."[239] Die Konzeption der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie zielt also ausdrücklich nicht mehr auf eine Begründung der Demokratie an sich, sondern versteht sich – auf der hier so bezeichneten ersten Ebene der Rekonstruktion – als eine Interpretation *unserer* demokratischen Gerechtigkeitsintuitionen.[240] Wie die Kommunitaristen betont „Rawls 2" nun die historische Kontextualität unserer Gerechtigkeitsvorstellungen. Er will „nicht versuchen, eine Gerechtigkeitskonzeption zu finden, die für alle Gesellschaften unabhängig von ihren sozialen und historischen Umständen angemessen ist."[241] Nach übereinstimmender Meinung der Interpreten wird damit der normative Geltungsanspruch von Rawls' Gerechtigkeitskonzeption entscheidend relativiert. Der Archimedische Punkt ist endgültig in weite Ferne gerückt.[242] Auch die grundsätzliche Aufgabenbeschreibung politischen Philosophierens wird entscheidend modifiziert. Das hermeneutische Ziel kultureller Selbstverständigung tritt an die Stelle des universalistischen Allgemeingültigkeitsanspruchs. *Gerechtigkeit als Fairness* gibt sich mit einer Hermeneutik der bestehenden Demokratie zufrieden. Dieses Verständnis von politischer Philosophie als systematische Explikation und Artikulation geteilter Grundorientierungen entspricht dem der kommunitaristischen Kritiker von Rawls und natürlich dem von Richard Rorty. Daher spricht man in der Literatur nicht nur von einer hermeneutischen, sondern auch explizit von einer kommunitaristischen und sogar von einer pragmatischen Wendung der Rawls'schen Theorie hin zum politischen Liberalismus.[243]

V.3.3 Was heißt hier vernünftig? – neutraler versus offensiver liberaler Antifundamentalismus

Nach dem bisherigen Stand der Untersuchung kann sich Rortys antifundamentalistischer Liberalismus zu Recht auf den politischen Liberalismus berufen. Aber dessen kontextualistische Rückbindung muss auf der zweiten Ebene der Rekonstruktion keine Abkehr vom Universalismus bedeuten. Denn der nach Rawls mit ihr ermöglichte übergreifende Konsens wird von ihm als „*vernünftig*" bezeichnet.[244] Entscheidend ist der begründungstheoretische Status dieses Konsens und des ihn letztlich tragenden politischen Personenbegriffs. Der Versuch einer Klärung dieses Status wird auch den entscheidenden begründungstheoretischen Unterschied zwischen dem politischen und dem ironischen Liberalismus deutlich machen: Rawls vertritt einen neutralen, Rorty hingegen einen offensiven Antifundamentalismus.

Die Idee eines „übergreifenden Konsenses"[245] löst nach Rawls das Stabilitätsproblem pluralistischer Gesellschaften. Die Basis für eine gerechte *und* stabile Ge-

239 Rawls (1992), 84. Vgl. dazu Kersting (2001), 69f.

240 Vgl. insbes. Rawls (1992), 85; aber auch Rawls (2002a), 33.

241 Rawls (1992), 84.

242 Vgl. dazu u.a. Pogge (1994), 171f; Kersting (2001), 172ff; Höffe (1998b), 272ff; Gutmann (1993), 73; Mieth (2006), 182ff; Nida-Rümelin (2006), 25f, 63ff.

243 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 661, 669f; O'Neill (1998), 41; Burrows (1990), 335.

244 Vgl. Forst (1994), 267; Meyer (1996), 6ff, 90ff.

245 Rawls (1992), 293; vgl. Rawls (1998), 249-265.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sellschaft sei ein inhaltlich partieller Gerechtigkeits-Konsens, wie er in seiner „freistehende[n]“[246] Konzeption formuliert ist. Ein solcher Konsens könne von allen vernünftigen umfassenden Lehren getragen werden.[247] Rawls legt dabei Wert darauf, dass seine Idee eines übergreifenden Konsenses nicht einen rein pragmatischen Modus Vivendi oder einen Kompromiss der umfassenden Lehren im Sinne hat, sondern einen *vernünftigen* moralischen Konsens über politische Gerechtigkeit.[248] Der Inhalt des übergreifenden Konsens ist eine Art politische Schnittmenge der vernünftigen umfassenden Lehren in einer demokratischen Gesellschaft. Er fügt sich nach Rawls wie eine Art Modul auf unterschiedliche Weise in diese Lehren ein.[249] Wie dies im Einzelnen erfolgt, ist dann nicht mehr Thema des politischen Liberalismus, sondern der jeweiligen umfassenden Lehren der Bürger. Für Rawls haben die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft zwei Arten von Auffassungen: umfassende und politische, und es bleibt ihnen selbst überlassen, wie sie beide verbinden. Die Begründungslast wird damit sozusagen an die privaten vernünftigen Konzeptionen des Guten, die sich im übergreifenden Konsens treffen, weitergereicht. In dieser begründungstheoretischen Abkopplung liegt die antifundamentalistische Pointe der Rawls'schen Konzeption. Aufgrund der praktischen Zielorientierung der gesamten Konstruktion soll eine begründungstheoretisch strikt neutrale Gerechtigkeitskonzeption formuliert werden, die als solche von Anhängern aller metaethischen Richtungen gleichermaßen akzeptiert werden kann. Der Versuch, den übergreifenden Gerechtigkeits-Konsens auch auf begründungstheoretische Streitfragen auszudehnen, würde das Stabilitätsziel nur gefährden. Daher spart Rawls die Begründungsfrage aus. Sein Ziel ist die Formulierung einer konsensfähigen Gerechtigkeitstheorie für eine Gesellschaft, in der die grundlegenden demokratischen Werte und Ideale bereits implizit vorliegen und allgemein akzeptiert werden. Er will *die* Gerechtigkeitstheorie der pluralistischen Demokratie formulieren – nicht weniger, aber auch nicht mehr. Und seine begründungslogische Zurückhaltung dient dabei dem Ziel der Stabilität durch einen übergreifenden Konsens.[250]

Die für diese Strategie zentrale Unterscheidung ist die zwischen öffentlicher und privater Rechtfertigung; erstere zielt auf Vernünftigkeit, letztere auf Wahrheit. Die Leitidee öffentlicher Rechtfertigung in einer pluralistischen Gesellschaft muss für Rawls Vernünftigkeit und nicht Wahrheit lauten. Nur eine konstruktivistisch verstandene Idee des politisch Vernünftigen, die sich an Bürger als Bürger richtet, sei als Basis für einen Konsens geeignet; die umstrittene Idee der moralischen Wahrheit sei hingegen hierfür kontraproduktiv. Daher beschränke der politische Liberalismus sich bewusst auf den für öffentliche Rechtfertigung adäquaten Maßstab der Vernünftigkeit und verzichtet auf den zusätzlichen Schritt eines Anspruches auf Wahrheit. Weitergehende Ansprüche auf Wahrheit würden aus praktischen

246 Rawls (1992), 346; vgl. Rawls (1998), 40.

247 Vgl. Rawls (1992), 306ff; Rawls (1998), 219, 223. Vgl. dazu Hinsch (1997), 9ff.

248 Vgl. insbes. Rawls (1998), 45, 235f.

249 Vgl. Rawls (1998), 232; Rawls (2002a), 210.

250 Vgl. Rawls (1998), 14f, 67, 75, 174f, 226f, 265. Vgl. dazu Müller (1995), 289f; Pogge (1994), 159, 175f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gründen weder erhoben noch bestritten: „Wir bringen nicht mehr von unseren umfassenden Auffassungen vor, als mit Blick auf das politische Ziel eines Konsenses nötig oder hilfreich ist.“[251] Die Frage der Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze wird damit in den Bereich des Nicht-Öffentlichen der umfassenden moralischen Theorien verwiesen. Der Anspruch auf Wahrheit wird vom politischen Liberalismus privatisiert; wobei er durchaus davon ausgeht, dass eine Bewahrheitung seiner Gerechtigkeitstheorie möglich ist und dass der Wahrheitsbegriff innerhalb umfassender Lehren auch weiterhin eine Rolle spielt. Die „Privatisierung“ der Wahrheit hat nicht zu bedeuten, dass Rawls eine Form des moralischen Skeptizismus vertreten will. Daher verzichtet er auch darauf, den Wahrheitsanspruch religiöser oder philosophischer Begründungstheorien zu kritisieren. Seine Variante des Antifundamentalismus vermeidet es schlicht aus praktischen Gründen, sich in dieser Frage festzulegen. Die Wende von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* zum politischen Liberalismus beinhaltet damit das explizite Vermeiden der umstrittenen Begründungsfrage.[252] Man kann daher Rawls' Position als die eines *neutralen* Antifundamentalismus bezeichnen. Er will sich gegenüber allen Weltanschauungen neutral verhalten. Dies gilt auch für jede Form des metaphysischen Liberalismus, aber auch für jeden liberalen Antifundamentalismus. Damit sollen gemäß der „Methode der Vermeidung“ fundamentale religiöse und philosophische Kontroversen umgangen werden. Dieses Umgehen soll mit der Beschränkung auf den Bezug auf das politische Personenkonzept unserer liberalen Kultur ohne jede Stellungnahme bezüglich der Begründung dieses Menschenbildes erreicht werden. Dadurch könnten sowohl kontextualistische als auch universalistische Liberale dem übergreifenden Konsens zustimmen.[253]

In Rawls' neutralen Antifundamentalismus tritt an die Stelle einer Begründungstheorie mit Wahrheitsanspruch eine Konzeption der öffentlichen Rechtfertigung. Diese erhebt allerdings explizit den Anspruch auf Vernünftigkeit ihrer Ergebnisse und bezieht sich dabei auf einen kantianischen Begriff der Vernünftigkeit als Quelle der Gesamtkonzeption. Damit stellt sich die Frage, ob Rawls mit „vernünftig“ wirklich nur „vernünftig für uns“ oder doch „vernünftig an sich“ meint? Wenn er beansprucht, eine „vernünftige“ Theorie der Gerechtigkeit formuliert zu haben, ist dies dann in einem kontextualistischen oder universalistischen Sinn zu verstehen?[254] Die beiden Pole der begründungstheoretischen Interpretation des

251 Rawls (1998), 243; vgl. Rawls (1998), 15, 182, 213ff, 239.

252 Vgl. Rawls (1992), 85; Rawls (1998), 174f, 239ff.

253 Vgl. Rawls (1992), 264; Rawls (1998), 242. Vgl. dazu Forst (1997), 401; Mulhall/Swift (1996), 180f. Mit Habermas ist aber zu konstatieren, dass Rawls trotz dieser Zurückhaltung nolens volens in den Streit um Rationalitäts- und Wahrheitskonzepte hineingezogen wird; vgl. Habermas (1997), 194f. Die in diesem Zusammenhang entscheidende Frage, ob Rawls neutraler Antifundamentalismus angesichts seiner begründungstheoretischen Ambiguität den eigenen Anspruch wirklich erfüllt oder nicht, kann hier nicht genauer verfolgt werden.

254 Vgl. Forst (1994), 266; auch Mulhall/Swift (1996), 479ff. Mit dieser Betonung der Vernünftigkeit in *Politischer Liberalismus* kommt der oben so bezeichnete „Rawls 3“ ins

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

übergreifenden Konsenses und der ihn tragenden politischen Personenkonzeption werden auf der einen Seite von Jürgen Habermas und den Vertretern der Diskustheorie und auf der anderen Seite von Richard Rorty vertreten. Aus der Sicht der Diskurstheorie muss Rawls den Anspruch auf Vernünftigkeit seiner Konzeption begründen und könnte dies auch mit den Mitteln der Diskursethik. Dagegen beharrt Rorty darauf, dass Rawls keine starke Begründung seiner Gerechtigkeitskonzeption leisten kann, aber dies auch nicht leisten muss. Habermas hält diese Lesart des politischen Liberalismus für eine „kontextualistische Vereinnahmung", die wegen des erheblichen Begründungsaufwandes nicht plausibel sei.[255] Er versucht aber selbst gemeinsam mit anderen Vertretern der Diskursethik eine universalistische Vereinnahmung.[256]

Die Diskursethiker plädieren unisono für eine universalistische Interpretation des übergreifenden Konsenses. Habermas wirft Rawls vor, einerseits mit der Formulierung einer inhaltlichen Gerechtigkeitskonzeption zu unbescheiden zu sein, aber zugleich andererseits aufgrund seines Verzichts auf Wahrheitsansprüche zu bescheiden zu sein. Die auch von ihm konstatierten Unklarheiten und Ambivalenzen des politischen Liberalismus in der Begründungsfrage sollen daher durch die diskursethische Konzeption eines universalistischen Konsens, der sich inhaltlich dann aber enthalten muss, aufgelöst werden.[257] Diese Lesart des übergreifenden Konsens wird unter anderem durch Rawls' Betonung der Forderung nach Reziprozität und seinem Gedanken des öffentlichen Vernunftgebrauchs gestützt.[258] Sie kann sich aber vor allem darauf berufen, dass er den Anspruch erhebt, seine Gerechtigkeitstheorie sei in der Tradition von Kant als „vernünftig" anzusehen. In *Politischer Liberalismus* wird der Begriff der „gemeinsamen menschlichen Vernunft"[259] verwendet und an mehreren Stellen erläutert, dass deren Gerechtigkeitsgrundsätze und Grundbegriffe als „Ideen der praktischen Vernunft"[260] anzusehen seien. Dies legt die Interpretation nahe, dass eine kantianisch verstandene, universalistische praktische Vernunft des Menschen am Anfang des politischen Konstruktivismus steht.[261] Steckt also hinter der Bescheidung des späten Rawls durch den alleinigen Bezug

Spiel. Rawls selbst spricht nur von Korrekturen früherer Unklarheiten; vgl. Rawls (1998), 28.

255 Habermas (1992), 85f.

256 Vgl. Müller (1995), 282.

257 Vgl. Habermas (1983), 76f; 104; Habermas (1992), 85; Habermas (1997), 169ff, insbes. 181; auch Forst (1994), 70ff, 270ff; Forst (1997), 418ff. Für eine Zusammenfassung des Familienstreits zwischen Habermas' nachmetaphysischer und Rawls' nichtmetaphysischer Gerechtigkeitstheorie siehe Forst (1999a), 105ff.

258 Vgl. Rawls (1998), 120-127; Rawls (1998), 313ff. Beide Ideen wurden denn auch als Zeichen der „Diskursethisierung der Fairnessgerechtigkeit" oder „Habermasianisierung von Rawls" interpretiert (Kersting (2001), 185, 229, Fn. 67).

259 Rawls (1998), 223.

260 Rawls (1998), 169; vgl. Rawls (1998), 46, 64, 176ff, 190ff.

261 Vgl. etwa Forst (1997), 416ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf einen politischen Personenbegriff immer noch der Universalismus der praktischen Vernunft?

Zur Untermauerung der Notwendigkeit ihrer universalistischen Interpretation des übergreifenden Konsens führen die Diskursethiker insbesondere folgendes Argument an: Der normative Vorrang der öffentlichen Vernunft vor der privaten Wahrheit der konkurrierenden Konzeptionen des Guten sei nur dann zu rechtfertigen, wenn die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption als Inhalt des übergreifenden Konsenses eine eigene, epistemisch überlegene moralische Geltung beanspruchen kann. Andernfalls sei jede Disqualifizierung umfassender Lehren als „unvernünftig" unzulässig.[262] Tatsächlich erhebt der politische Liberalismus den Anspruch, die politische Grenze für alle umfassenden Konzeptionen des Guten zu setzen. Deren Wahrheitsanspruch bleibt nur im Rahmen eines *vernünftigen* Pluralismus unangetastet. Und der Maßstab für Vernünftigkeit wird anhand der als gemeinsam unterstellten, grundlegenden politischen Ideen bestimmt, ohne die Notwendigkeit einer Begründung dieser Ideen anzunehmen.[263] Dies gilt auch für den zentralen politischen Begriff der Person. Rawls folgt auch an dieser entscheidenden Stelle der gesamten Konstruktion seiner Methode der Vermeidung.[264] Er stellt auch explizit klar, dass er seinen „vernünftigen" umfassenden Konsens nicht in einem diskursethischen Sinne versteht; trotz aller Verwandtschaft seiner Theorie mit der Diskurstheorie von Jürgen Habermas.[265] Die Diskursethik strebe als umfassende liberale Lehre eine quasi-transzendentale Begründung der Politik an. Sie sei daher für die von ihn angestrebte Konsensstiftung angesichts des Faktums des Pluralismus nicht geeignet.[266] Hier wird deutlich, dass Rawls – anders als die Diskursethiker und vergleichbar mit Rorty – einen liberalen Antifundamentalismus vertritt.

Im Rahmen seiner Abgrenzung von der Diskursethik wird auch erneut deutlich, dass der politische Liberalismus auf dem von ihm vorausgesetzten politischen Personenbegriff basiert. Der normative Bürgerbegriff, der im Common Sense demokratischer Gesellschaften als implizit vorhanden angenommen wird, ist das Fundament der gesamten Konstruktion. Daher ist auch der Inhalt des übergreifenden Konsenses nur das Ergebnis einer systematischen Artikulation dieser grundlegenden normativen Intuition. Und die Frage nach deren begründungstheoretischen Status wird entscheidend. Schon in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* baut das Überlegungs-Gleichgewicht auf einen Intuitionismus der moralischen Urteilskraft auf. Denn der Ausgangspunkt der Suche nach einem Überlegungs-Gleichgewicht sind die „Fixpunkte[…] unserer wohlüberlegten Urteile"[267]. Damit ist der Bezug auf *unsere* In-

262 Vgl. Habermas (1991a), 208; Habermas (1996a), 123; Forst (1997), 405ff; Forst (1999a), 126ff.

263 Vgl. u.a. Rawls (1998), 127f, 251, 269; Rawls (1997), 200, 214. Vgl. dazu Müller (1995), 292f.

264 Vgl. Rawls (2002a), 35.

265 Siehe Rawls (1998), 48: „Öffentliche Vernunft in Political Liberalism ist nicht dasselbe wie Öffentlichkeit bei Habermas."

266 Vgl. Rawls (1997), 248; Rawls (1998), 221.

267 Rawls (1975), 629. Vgl. dazu Kersting (2001), 131f; Mieth (2006), 179.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tuitionen in Gestalt unserer wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile schon hier das zentrale Moment der Begründung.[268] Die Berufung auf den (als existent angenommenen) Common Sense der normativen Intuitionen demokratischer Gesellschaften ist also schon in Rawls' erstem Hauptwerk vorhanden. Dieses Zwischenergebnis scheint die kontextualistische Lesart noch weiter zu untermauern. Es berücksichtigt aber den unklaren Status der grundlegenden normativen Intuitionen dort nicht.[269] Tatsächlich sprechen zwei Punkte für deren universalistische Interpretation und damit auch des Überlegungs-Gleichgewichts: Erstens betrachtet Rawls die moralischen Alltagsvorstellungen in dem Prozess, der zu einem Überlegungs-Gleichgewicht führt, trotz deren Bezeichnung als „Fixpunkte" nicht als eine feststehende Basis. Die Suche nach einem Überlegungs-Gleichgewicht ist bei genauerer Analyse der einschlägigen Fundstellen ein dynamischer Lernprozess, in dem gegebenenfalls auch die wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile im Sinne der universalistischen Gerechtigkeitsgrundsätze revidiert werden.[270] Zweitens wird dem kohärenztheoretischen Überlegungs-Gleichgewicht der Gerechtigkeitsgrundsätze mit unseren wohlüberlegten Urteilen in Gestalt der Urzustandsbedingungen von Rawls „Vernünftigkeit" zugesprochen.[271] Dies legt die Kantische Deutung des Wortes „vernünftig" und damit des gesamten Werkes nahe. Allerdings legt sich Rawls in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* in diesem Punkt an keiner Stelle explizit fest.

Der späte Rawls beruft sich nur auf politische, nicht auf umfassende moralische Intuitionen und betont dabei zugleich deren kontextuellen Ursprung. Zugleich wird die Begründungslast noch mehr auf diese Bezugnahme verschoben.[272] Doch auch hier gilt: Die Tatsache, dass die fundamentalen Ideale, auf die Rawls sich beruft, der demokratischen Kultur immanent sind, bedeutet nicht per se, dass ihr Geltungsanspruch auf diese Kultur beschränkt sein muss.[273] Dieser Einwand von Seiten der universalistischen Interpreten verweist wie schon bei der Betrachtung von „Rawls 1",

268 Rawls selbst grenzt sich zwar vom Intuitionismus ab; vgl. Rawls (1975), 52-60. Seine Kritik an diesem liegt jedoch primär darin, dass er es nicht schaffe, unsere – zum Teil widerstreitenden Intuitionen – in eine systematische Ordnung zu bringen. Vgl. dazu Kymlicka (1997), 56. *Eine Theorie der Gerechtigkeit* versteht sich insgesamt auch als eine „Theorie unserer moralischen Gefühle, wie sie sich in unseren wohlbedachten Urteilen im Überlegungs-Gleichgewicht darstellten"(Rawls (1975), 142). Vgl. dazu Kymlicka (1997), 73ff.

269 Vgl. Müller (1995), 276; O'Neill (1998), 41.

270 Vgl. Rawls (1975), 38, 68ff.Vgl. dazu Scanlon (2003), 141ff; auch Meyer (1996), 33; Kersting (2001), 128f; Hoerster (1977), 74; Höffe (1977), 29ff.

271 Vgl. Rawls (1975), 637. Vgl. dazu Mulhall/Swift (1996), 19.

272 Sowohl das Urzustandstheorem als auch die Idee des Überlegungs-Gleichgewichts treten im politischen Liberalismus in den Hintergrund; vgl. dazu Müller (1995), 276ff, 287ff.

273 So betont etwa Karl-Otto Apel, dass es mit Blick auf die Unterscheidung zwischen historischer Genese und universeller Geltung darum gehe, zu klären, ob der Common Sense, auf den sich Rawls beruft, wirklich restlos geschichtlich bedingt sei oder ob er einen transzendentalen Kern enthalte; vgl. Apel (1988), 405ff. Vgl. dazu Forst (1994), 279.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darauf, dass alles davon abhängt, ob für Rawls unsere Intuitionen universelle moralische Wahrheiten verkörpern. Ist unser demokratisches Ideal des Menschen als freie und gleiche Bürger als Bezugspunkt des politischen Liberalismus für Rawls vernünftig im emphatischen Sinne? Koinzidieren unsere normativen politischen Intuitionen doch mit den Intuitionen der praktischen Vernunft des Menschen an sich? Im politischen Liberalismus werden diese Fragen nicht explizit beantwortet. Es bleibt offen, ob die Aussagen über den politischen Personenbegriff wirklich nur als hermeneutische Aussagen über die Grundlagen des Selbstverständnisses einer bestimmten Kultur zu verstehen sind, oder doch als anthropologische Wesensaussagen. Wie oben skizziert gibt es zwar einige Hinweise auf eine universalistische Selbstinterpretation im Sinne einer umfassenden liberalen Lehre der Vernünftigkeit, aber die begründungstheoretische Ambivalenz der zweiten Ebene wird wie schon in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* nicht aufgelöst. Zu berücksichtigen ist allerdings, dass Rawls selbst nach der Abfassung von *Politischer Liberalismus* den dort betonten Bezug auf eine vermeintlich begründende Idee der praktischen Vernunft korrigiert. Er hält inzwischen jene Stellen in seinem zweiten Hauptwerk für irreführend, an denen der Eindruck erweckt werde, dass die grundlegenden Ideen des politischen Liberalismus selbst aus einer zugrunde liegenden Kantischen Konzeption der praktischen Vernunft hergeleitet würden. Vielmehr gelte umgekehrt, dass der Idee der praktischen Vernunft in seiner Theorie konkreter Inhalt verliehen werde. Die Kriterien der praktischen Vernunft würden nicht aus dieser abgeleitet, sondern einzeln aufgezählt und inhaltlich charakterisiert.[274] Die vom späten Rawls angeführten Kriterien für „Vernünftigkeit" sind inhaltlicher Art. Es handelt sich um die grundlegenden Werte und Institutionen der liberalen Demokratie. So seien etwa umfassende moralische Lehren dann vernünftig, wenn sie diese anerkennen. Bei dem Anspruch des politischen Liberalismus, über die Vernünftigkeit umfassender moralischer Lehren zu entscheiden, zeigt sich, dass „vernünftig" gleich gesetzt wird mit: den Werten und Grundregeln der liberalen, pluralistischen Demokratie konform. Für Rawls gilt die Gleichung: „Vernünftigkeit" = „unsere liberale Demokratie". Darüber hinaus sieht er keine Notwendigkeit weitere Angaben zum begründungslogischen Status der demokratischen Werte und Intuitionen zu machen: „Im Rahmen des politischen Liberalismus selbst besteht keine Möglichkeit zu beweisen, dass diese inhaltliche Festlegung selbst vernünftig ist. Dies ist aber auch nicht notwendig."[275]

Die vom späten Rawls durchgeführte inhaltliche Bestimmung des Begriffs der praktischen Vernunft anhand von konkreten normativen Kriterien ist *der* Ansatzpunkt für Rortys kontextualistische Lesart des politischen Liberalismus auch auf der zweiten Ebene der Interpretation. Der Verweis auf konkrete Kriterien kann nach dieser Sicht immer nur der Verweis auf *unsere* Kriterien sein und ist damit eine Form des Kontextualismus. Auch Rorty konstatiert wie die Diskurstheoretiker die Mehrdeutigkeit des Begriffs der „Vernünftigkeit" bei Rawls. Es gelinge diesem nicht, die moralische Geltung seiner politischen Konzeption eindeutig zu klären.

274 Vgl. Rawls (2002a), 106f, 237, Fn. 33.

275 Rawls (2002a), 107f; vgl. Rawls (1998), 120, 127f, 175; Rawls (2002a), 209.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aus der gleichen Diagnose wie die Diskursethik zieht er aber die diametral entgegengesetzte Konsequenz: „Meinem Eindruck nach kann Rawls nicht den Historismus zurückweisen und zugleich diesen Begriff der Vernünftigkeit heranziehen.“[276] Die Ambivalenz des Vernunftbegriffs bei Rawls wird von Rorty damit in Richtung Kontextualismus aufgelöst. Er votiert damit sozusagen für „Rawls 2“ pur ohne den Bezug auf einen ambivalenten Begriff der Vernünftigkeit durch „Rawls 3“. Da die grundlegenden politischen Intuitionen kontextualistisch zu verstehen seien, sei klar, dass auch Rawls' übergreifender, vernünftiger Konsens immer nur ein kontextualistischer Konsens sein kann: „Daher müssen wir meiner Ansicht nach seine Wendung ‚Prinzipien und Konzeptionen der praktischen Vernunft' so deuten, dass sie auf eben die Prinzipien und Konzeptionen verweist, zu denen man im Zuge der Gründung einer Gesellschaft faktisch gelangt ist – *welche auch immer dies sein mögen*.“[277] Es handelt sich bei dem übergreifenden Konsens nicht, wie die Diskursethiker es gerne interpretieren würden, um einen moralischen, sondern um einen ethischen Konsens. Der politische Liberalismus artikuliert den gegenwärtigen politischen Konsens in der nordatlantischen Welt. Zugleich interpretiert Rorty den von Rawls verwendeten Begriff der „Vernünftigkeit“ prozedural im Sinne seiner oben behandelten Neubeschreibung von Rationalität. Demnach ist der übergreifende Konsens dann als „vernünftig“ zu bezeichnen, wenn er durch ein gewaltfreies Verfahren der Rechtfertigung zustande gekommen ist. Dies entspreche dem normativen Kern von Rawls' Legitimitätsprinzip und der Forderung nach Reziprozität in einer gewaltfreien demokratischen Öffentlichkeit zwischen gleichberechtigten Bürgern. Wir müssen nach Rorty „aufhören, Vernunft als eine Autoritätsquelle zu deuten, und sie einfach als ein Verfahren begreifen, um Übereinkunft durch Überredung herzustellen“[278]. Das Adjektiv „vernünftig“ des übergreifenden Konsens steht nach seiner Lesart schlicht für einen gewaltfreien kontextuellen Konsens und nicht für den Bezug auf einen unsere kontingenten Diskurspraktiken übersteigenden Vernunftbegriff.[279]

Rawls' Versuch, an einer Vernunftnatur des Menschen im Kantischen Sinne festzuhalten, ohne aber die Kantische Metaphysik vertreten zu wollen, ist nach Rorty Folge einer unvollständigen Detranszendentalisierung. Er habe es nicht geschafft, sich eindeutig von der transzendentalen Idee einer Vernunftnatur des Menschen, aus der universelle Gerechtigkeitsgrundsätze abgeleitet werden können, zu verabschieden. Wie die Diskursethik halte er an dem Anspruch auf Objektivität fest. Seine Theorie beruhe auf der grundlegenden Ebene seines Personenbegriffs auf einen, nicht weiter begründeten Vernunft-Essenzialismus. Der Rawls'sche Urzustand ist aus Rortys Sicht damit, genau wie die ideale Sprechsituation von Jürgen Habermas, ein prozeduralistischer Versuch der Detranszendentalisierung, der noch nicht weit genug geht. Die Konzeption der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness scheitere in der Begründungsfrage aus dem gleichen systematischen Grund wie die Diskurs-

276 PZ, 88; vgl. PZ, 90ff; SO, 117.

277 Vgl. PZ, 91 [Herv. i. O.].

278 PZ, 94.

279 Vgl. PZ, 90ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ethik: Es lässt sich kein normativer Vernunftbegriff herleiten, weder aus der Natur der Sprache noch der Natur des Menschen. Statt der vergeblichen Beschwörung einer nicht zu begründenden praktischen Vernunft als gemeinsame menschliche Eigenschaft, durch die Moral und Politik fundiert werden, plädiert Rorty daher für einen konsequent politischen Liberalismus, der sich mit der Artikulation unserer kulturell beeinflussten intuitiven Vorstellungen begnügt und darüber hinaus auf jede Form eines Menschenbildes als Fundament der Politik verzichtet.[280] Der politische Liberalismus sei konsequent antifundamentalistisch und kontextualistisch weiterzuentwickeln, indem jeder Bezug auf eine ahistorisch zu verstehende „Vernünftigkeit" fallen gelassen wird. Er könne sich bei der Konstruktion ihrer Prinzipien allein – gemäß dem dritten Merkmal einer politischer Konzeption nach Rawls – auf den kontextualistischen Ausgangspunkt der grundlegenden normativen Ideen beschränken, die zum öffentlichen politischen Vokabular demokratischer Gesellschaften gehören. Erst mit dieser konsequenten Verabschiedung des traditionellen Bestrebens, das philosophische Fundament der Demokratie in Gestalt der Vernunftnatur des Menschen aus der Tiefe auszugraben, wird für Rorty das Ziel des politischen Liberalismus wirklich erreicht, „philosophisch gesprochen an der Oberfläche zu bleiben".[281]

Als Fazit dieses Rawls-Kapitels sind zwei Punkte festzuhalten:
(1) Rorty liest Rawls konsequent als politischen, und nicht als philosophischen Liberalen. Seine Lesart der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness in all ihren Phasen und Ebenen als kontextualistische Artikulation und nicht als universalistische Begründung der Demokratie ist plausibel. Ihr Fazit lautet: Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness sollte sich – wie die Diskursethik – offen als Artikulation der liberalen Demokratie verstehen und sich mit einer solchen zufriedengeben. Damit wird Rorty allerdings der kantianischen Selbstdeutung von Rawls nicht gerecht. Für diesen ist seine Gerechtigkeitstheorie nicht einfach die Artikulation von geteilten sozialen Bedeutungen, egal welche diese sind. Sie versucht, das liberal-demokratische System als vernünftiges Ideal und Modell zu rekonstruieren, während es nach Rorty kaum mehr als eine Systematisierung dessen, was (bei uns) der Fall ist, bedarf.[282] Insofern ist die Einschätzung nachvollziehbar, dass die von Rorty propagierte Nähe seines kontextualistischen Liberalismus zu der Rawls'schen Theorie eher als ein rhetorisches Mittel zu werten ist.[283] Allerdings gilt zugleich, dass deren begründungslogische Mehrdeutigkeit es einfach macht, diese zu vereinnahmen. Die Ambivalenz der grundlegenden Intuitionen sowohl in Gestalt des moralischen Perso-

280 Vgl. WF, 246ff; SO, 91ff. Rawls „Wende" hin zum politischen Liberalismus deutet denn auch aus einer Rorty'schen Sicht auf die strukturellen Probleme jeder halbherzigen Detranszendentalisierungsstrategie hin. Man könnte hier eine Parallele zu der in Kapitel IV.2.2 dargestellten Notwendigkeit einer grundlegenden Revision der sprachpragmatischen Wahrheitstheorie durch Jürgen Habermas sehen.

281 Vgl. SO, 91ff.

282 Vgl. SO, 88.

283 Vgl. Guignon/Hiley (2003), 24f; Mulhall/Swift (1996), 209, 260, 479f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nenbegriffs von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* als auch in Gestalt des politischen Personenbegriffs von *Politischer Liberalismus* erlauben es Rorty, Rawls für sich in Anspruch zu nehmen und ihm ein universalistisches Selbstmissverständnis zu unterstellen. Und seine kontextualistische Auflösung der begründungslogischen Ambivalenz von Rawls' Theorie durch eine Radikalisierung von „Rawls 2" gegen die Orientierung an eine an Kant gemahnende „Vernünftigkeit" durch „Rawls 3" wirkt überzeugender als dessen eigenes Schwanken in dieser Frage.

(2) Der entscheidende Unterschied von Rorty und Rawls auf der Begründungsebene ist der zwischen einem offensiven und einem neutralen Antifundamentalismus. Während Rortys Liberalismus das Begründungsprojekt mit seiner Vorrangthese explizit angreift, hält sich der politische Liberalismus in dieser Frage letztlich bedeckt. Angesichts der „Bürden des Urteilens" soll die Stabilität eines übergreifenden, inhaltlichen Konsens nicht gefährdet werden. Seine begründungslogische Zurückhaltung dient also dem praktischen Ziel der Stabilität. Dieses politische Ziel und nicht etwa ein epistemologisches ist das eigentliche Ziel seines *neutralen Antifundamentalismus*. Daher enthält sich Rawls in der Begründungsfrage; anders als die Diskursethik, die der Ansicht ist, dass der Vorrang des Gerechten vor dem Guten einer moralischen Begründung bedarf und diese auch möglich ist; aber auch anders als Rortys explizite Verabschiedung jeder Begründungstheorie. Er hält zwar den Wahrheitsanspruch aus der Politik heraus, geht aber nicht offensiv gegen diesen vor. Das ist der entscheidende Unterschied zum *offensiven Antifundamentalismus*, wie man Rortys Position in Abgrenzung zu der von Rawls bezeichnen kann. Dieser Unterschied zeigt sich auch in den unterschiedlichen Utopien: auf der einen Seite die Gerechtigkeits-Utopie einer wohlgeordneten pluralistischen Gesellschaft, auf der anderen Seite die Begründungsutopie einer Gesellschaft liberaler Ironiker. Angesichts dieser gravierenden Differenz muss man bezweifeln, ob Rorty überhaupt ein Vertreter des politischen Liberalismus ist. Dessen ironischer Liberalismus stellt in der Rawls'schen Terminologie eine umfassende antifundamentalistische Lehre dar, die einen kontextualistische Deutung des übergreifenden Konsenses anbietet, aber keinen Betrag zu dessen „freistehender" Formulierung. Auf diese Weise erschwert er einen übergreifenden Konsens und verfehlt das Stabilitätsziel – zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt. Daher stellt er keine konsequentere Konzeption des politischen Liberalismus dar, sondern ist begründungslogisch „im falschen Sinne politisch"[284]. Damit ist auch die Beleihung der Autorität von Rawls für seine Vorrangthese nicht gerechtfertigt. Losgelöst von dieser Frage ist zugleich festzustellen, dass, Rorty in jedem Fall den konsequenteren Antifundamentalismus ver-

284 Rawls (1992), 358. Vgl. dazu Niesen (2001), 45. Dennoch wird Rortys ironischer Liberalismus in der Regel als (prononciertester) Vertreter des politischen Liberalismus angesehen. Vgl. etwa Mulhall/Swift (1996), 249ff. Diese Ansicht wird hier nicht geteilt. Der entscheidende Unterschied zwischen Rawls neutralem und Rortys (umfassenden) offensiven Antifundamentalismus schlägt sich auch an politisch entscheidender Stelle in der jeweiligen religionspolitischen Position nieder. Siehe dazu unten Kap. XI.2.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tritt.[285] Er verzichtet – anders als Rawls – auf jeglichen (Rest-)Bezug auf einen ahistorischen Vernunftbegriff im Rahmen eines normativen Menschenbildes. Wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, stellt sein ironischer Liberalismus in dieser Hinsicht einen „minimalistischen" Liberalismus der Begründung dar.

285 Vgl. dazu auch Reese-Schäfer (1997), 615ff; Klinger (1994), 132ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VI. Kapitel: Minimalistischer Liberalismus der Begründung als kommunitaristische Artikulation und kontingente Utopie

Dieses Kapitel vertieft zunächst die Herausarbeitung von Rortys liberalen Antifundamentalismus durch einen Vergleich mit dem kommunitaristischen Denken weiter. Damit leistet es eine für die hier im Fokus stehende begründungstheoretische Fragestellung fruchtbare Einordnung von Rorty in die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. Das Ergebnis von *Kapitel VI.1* lautet: Obwohl inhaltlich ein liberaler politischer Denker erweist er sich begründungslogisch als Kommunitarist. Dies ist in der Rorty-Literatur insbesondere im deutschsprachigen Raum bisher nicht ausreichend gewürdigt worden. Der Vergleich vor allem mit Michael Sandel und Alasdair MacIntyre wird ergeben, dass er einen minimalistischen Liberalismus der Begründung vertritt. Nach der antiessenzialistischen Verabschiedung der politischen Anthropologie bleibt für ihn allein der kommunitaristische Bezug auf die eigene Rechtfertigungsgemeinschaft. Seine begründungstheoretische Position ist die eines ironischen *und* kommunitaristischen Liberalismus!

Dieses Ergebnis hat Konsequenzen für die Selbstbestimmung der politischen Philosophie als solcher: Was bleibt von der politischen Philosophie in einer Konzeption des minimalistischen Liberalismus mit kommunitaristischer Rechtfertigung? Wenn man vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie ausgeht, wozu braucht es diese überhaupt noch? Mit Georg Kohler kann man sagen, dass die politische Philosophie nach Rorty im Dienste der Demokratie sowohl für den internen als auch für den externen Gebrauch nützlich bleibt. Ihr interner Zweck ist die Selbstverständigung und Stabilisierung der Demokratie. Dazu dient die Klärung der eigenen normativen Tradition und die dadurch ermöglichte rationale Versöhnung zwischen unterschiedlichen Positionen innerhalb dieser Tradition. Ihr externer Zweck ist die Selbstbehauptung der liberalen Demokratie gegenüber anderen politischen Traditionen beziehungsweise Kulturen.[1]

Über diese Bestimmung der Aufgaben politischer Philosophie bei Rorty hinaus wird in diesem Kapitel die These entwickelt, dass dessen Antwort auf die Frage „Was bleibt von der Philosophie?“ wie folgt lautet: Diese kann „nur“ noch als kommunitaristische Artikulation und kontingente Utopie betrieben werden. (Libera-

1 Vgl. Kohler (1994), 208ff; van Reijen (1995), 485. Zur letzten Aufgabe siehe unten Kap. IX.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

le) politische Philosophie ist Artikulation *und* Utopie. Der politische Philosoph ist Hausmeister und Prophet.[2] Rorty selbst schlüpft mit seiner Begründungsutopie in die Rolle des Propheten. Und für sein eigenes politisches Denken ist vor allem die Dimension der Utopie charakteristisch.

Thema des *Kapitels VI.2* ist die erste Dimension des politischen Denkens nach Rorty: die kommunitaristische Artikulation der liberalen Sprachpraxis; oder in der Terminologie von Michael Walzer: die Interpretation der liberalen Tradition. Ihr Ziel ist die kohärente Explikation und Zusammenfassung der politischen Sprachpraxis der eigenen kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft. Auf dieser Ebene der hermeneutischen Selbstverständigung, die Walzers „Pfad der Interpretation" sehr nahe kommt, ist auch Rortys Bezeichnung des Philosophen als Hausmeister verortet. Es wird sich zeigen, dass die („Hausmeister"-)Arbeit der Artikulation selbst auf die zweite, nach Rorty entscheidende, Dimension des politischen Denkens verweist: die Utopie als kontextualistische Erzählung. Hier schlüpft der politische Philosoph in die Rolle eines Propheten.

In *Kapitel VI.3* wird daher Rortys Konzeption einer nachaufklärerischen Utopie der Kontingenz ohne (Fortschritts-)Gewissheit rekonstruiert. Sein Utopiebegriff beinhaltet die Verabschiedung der rationalistischen Hoffnung auf die Vernunft als Fundament der Utopie. Utopische Neubeschreibungen sind in seinem romantischen Utopismus Produkte der schöpferischen Fantasie. Die kurzen Vergleiche mit Thomas Morus' Verbindung von Utopie und Ironie, mit dem Antiutopismus von Jean-François Lyotard und Michel Foucault und mit Herbert Marcuses Begriff der „konkreten Utopie" werden zeigen, dass Rorty am utopischen Denken festhält, sofern es mit der Ironie als Bewusstsein der Kontingenz verbunden ist. Diese Verbindung von Ironie und Utopie ist aber für ihn nur auf der Begründungsebene gefordert, nicht was ihren Verwirklichungsanspruch betrifft. Es stellt sich damit aber die Frage, ob er selbst diesen Anspruch mit seiner Begründungsutopie einlösen kann?

VI.1 Minimalistischer Liberalismus mit kommunitaristischer Rechtfertigung

Die in diesem Kapitel durchgeführten Vergleiche mit dem Denken von Michael Sandel, Charles Taylor und Alasdair MacIntyre sollen zeigen, dass Rorty einen minimalistischen Liberalismus der Begründung vertritt, der quer zu den beiden „Parteien" der Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen steht.[3] Dabei gilt es,

2 Diese beiden Rollen entsprechen auch im Wesentlichen der im ersten Teil herausgearbeiteten Unterscheidung zwischen Argumentation innerhalb eines Vokabulars und der Erzählung über Vokabulargrenzen hinweg.

3 Die Grundlagendebatte im Anschluss an Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit* kann inzwischen als weitgehend beendet angesehen werden. Eine ihrer Einsichten lautet, dass schon die Verwendung der Begriffe Kommunitarismus und Liberalismus problematisch ist. Die Debatte fand und findet auch innerhalb der „Lager" statt; insbesondere hält die philosophische Selbstverständigung des Liberalismus bis heute unvermindert an. Vgl.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die verschiedenen Ebenen dieser komplexen Debatte analytisch genauer zu unterscheiden. Hierzu bietet sich Rainer Forsts, aus diskurstheoretischer und anerkennungstheoretischer Sicht formulierte Unterscheidung von vier Ebenen der Debatte an:

„*Erstens* die Kritik der atomistischen Personenkonzeption liberaler Theorien, *zweitens* die Kritik des Neutralitätsanspruches liberaler Gerechtigkeits- und Rechtsprinzipien und des Vorrangs individueller Rechte vor dem gemeinschaftlichen Guten, *drittens* die Kritik der mangelnden integrativen Kraft liberaler Auffassungen der politischen Gemeinschaft, *viertens* schließlich die Kritik universalistischer Moraltheorien."[4]

Diese unterschiedlichen Ebenen sind nach Forst auf komplexe Art und Weise verbunden, erfordern und ermöglichen aber jeweils eigenständige Antworten. Vermittelnde Positionen jenseits der simplen Gegenüberstellung von Liberalismus und Kommunitarismus sind durchaus möglich und auch nötig.[5] Wie sich im Folgenden zeigen wird, vertritt Rorty eine solche Position. Sein politisches Denken kombiniert eine kommunitaristische Position zur Konstitution des Selbst auf der ersten Ebene und auf der vierten, der Begründungsebene, mit einer liberalen Position auf der zweiten und dritten Ebene der Debatte.[6]

VI.1.1 Minimalistischer Liberalismus ohne politische Anthropologie – die Auseinandersetzung mit Michael Sandel

Für Rorty ist an der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus vor allem ein Element relevant: Die vor allem von Michael Sandel vertretene These, dass die politischen Institutionen eine Theorie der menschlichen Natur voraussetzen, und dass eine solche Theorie, anders als die liberale Position dies tut, den wesentlich geschichtlichen Charakter des Ich deutlich machen müsse.[7] Daher hat er auch mit Sandel eine für den begründungstheoretischen Fokus dieser Studie fruchtbare Auseinandersetzung über die Notwendigkeit einer Begründung des Liberalismus durch eine Theorie des Selbst geführt.

Kersting (2001), 19; Mulhall/Swift (1996), xi; Schönherr-Mann (1996), 95. Es besteht auch ein weitgehender Konsens darin, die Aktualisierung der klassischen Argumente insbesondere von Aristoteles, Hegel und der Hermeneutik durch den Kommunitarismus als eine Art notwendige, dauerhafte Ergänzung des Liberalismus zu betrachten; vgl. etwa Walzer (1993), 157ff; Gutmann (1993), 81ff.

4 Forst (1994), 15 [Herv. i. O.].

5 Vgl. Forst (1994), 16ff. Auch Charles Taylor und Michael Walzer vertreten eine vermittelnde Position. Dies ist auch der Grund, warum auch diese beiden Denker die eindimensionale Etikettierung als „Kommunitaristen" ablehnen; vgl. Forst (1994), 13f; Forst (1995), 214; van den Brink (1995), 16.

6 Zu dieser Einschätzung siehe auch Hastedt (1991), 255; Reese-Schäfer (1997), 621; Auer (2004), 126f.

7 Vgl. SO, 86ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Traditionelle, essenzialistische politische Theorien berufen sich auf ein bestimmtes, als wahr behauptetes Menschenbild als Basis ihrer Annahmen. Demnach folgt aus dem jeweiligen Menschenbild die entsprechende Politik. Die normativen Prinzipien der politischen Philosophie werden aus der Anthropologie begründet – sei diese nun explizit oder implizit formuliert. Diese Sicht vertritt auch der Kommunitarist Sandel. Er betont die Bedeutung einer theoretischen Beschreibung der Natur des moralischen Subjekts in Form einer Anthropologie als notwendige Basis jeder politischen Philosophie. Für ihn resultieren die Debatten der politischen Gegenwartsphilosophie aus widerstreitenden Bildern des Selbst.[8]

Auch der Liberalismus, so wie er von John Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit* auf den Punkt gebracht wurde, setzt nach Sandel eine bestimmte Konzeption der menschlichen Person voraus: „Das ist das Bild des ungebundenen, d.h. gegenüber Zwecken und Zielen als primär und unabhängig verstandenen Selbst."[9] Allein auf der Basis eines kantianischen Bildes des Menschen als autonomes Selbst, das unabhängig von seinen Mitmenschen seine individuelle Konzeption des Guten verfolgt, werde auch die liberale Idee der Neutralität des Staates plausibel, nach der dieser keine Konzeption des Guten zu verwirklichen hat, sondern einen gegenüber konkurrierenden Zielen und Zwecken neutralen und vorrangigen Rahmen von Grundrechten gewährleistet: „Nur wenn das Selbst gegenüber seinen Zwecken einen Vorrang einnimmt, kann das Rechte gegenüber dem Guten primär sein."[10] Da für Michael Sandel – im Gegensatz zu Rorty – die philosophische Anthropologie das Fundament jeder Theorie darstellt, versucht er über eine Kritik der atomistischen Anthropologie eines „ungebundenen Selbst" die Rawls'sche Theorie und den liberalen Vorrang des Rechten vor dem Guten insgesamt infrage zu stellen. Dazu stellt er diesem die kommunitaristische Konzeption des gebundenen beziehungsweise situierten Selbst gegenüber. Das von Rawls konstruierte Selbst sei unwirklich, weil es nicht der Tatsache der gemeinschaftlichen Konstituierung des Selbst gerecht wird. Jede Person sei mit ihrem Wesen und ihren Überzeugungen stets eingebettet in gemeinschaftliche Praxis- und Lebenszusammenhänge, die konstitutiv sind für ihre Identität. Die für die Identität des einzelnen zentralen Überzeugungen und Ziele seien daher auch nicht Gegenstand der Wahl, sondern verdanken sich dem geteilten Vokabulars einer konstitutiven Gemeinschaft.[11]

Die Debatte um Sandels Problematisierung der anthropologischen Prämissen des (Rawls'schen) Liberalismus kann heute als weitgehend abgeschlossen angesehen werden.[12] Selbst Sandels Lehrer Charles Taylor bezweifelt inzwischen die

8 Vgl. Sandel (1998), 149f; Sandel (2005), 152f. Auch wenn Sandels Kritik an den anthropologischen Prämissen der Rawls'schen Gerechtigkeitskonzeption Ausgangspunkt der kommunitaristischen Kritik des Liberalismus war, fühlt auch Sandel selbst sich mit dem Label *communitarianism* eher unwohl; vgl. Sandel (1998), ixff.

9 Sandel (1993), 24. Eine Schlüsselstelle für diese Interpretation ist Rawls (1975), 607.

10 Sandel (1993), 20, 25; vgl. Sandel (1998), 187ff; Sandel (2005), 153.

11 Vgl. dazu auch Forst (1994), 23ff; Meyer (1996), 43ff; Müller (1995), 279ff.

12 Aus liberaler Sicht beruhte sie auf einem groben Missverständnis: Die Urzustands-Wähler verkörpern eine normative Idee und keine ontologische Theorie über die nicht-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vermischung von ontologischen und normativen Fragen kritisiert die These einer logischen Verknüpfung des ungebundenen Selbst mit der liberalen Idee gleicher Rechte.[13] Taylors Kritik des Atomismus beziehungsweise des methodologischen Individualismus war wegweisend für Sandels Argumentation. Schon früh hatte er konstatiert, dass die liberale Tradition des politischen Denkens von einem falschen Konzept der Person geprägt sei:[14] Der liberal-deontologische Theorie liegt eine unhaltbare atomistische Theorie der Person zugrunde, die das menschliche Subjekt als kommunikationslosen Entscheidungsträger mit rationalen Handlungskalkülen betrachte und von dem sozialen „Mutterboden"[15] des Individuums absieht. Taylors hermeneutischer Holismus betont im Gegensatz zum Atomismus die hegelianische These vom situierten Selbst. Seine soziale Konzeption des Menschen geht davon aus, „dass der Mensch außerhalb einer Sprachgemeinschaft und einer gemeinsamen Auseinandersetzung über Gut und Böse, gerecht und ungerecht nicht einmal ein moralisches Subjekt [...] sein kann."[16] Nach ihm ist die narrative Einheit des menschlichen Lebens immer schon innerhalb des Horizonts des Narrativs einer Gemeinschaft und ihrer identitätsbestimmender Werte angesiedelt. Individuelle und kollektive Identität bildeten einen wechselseitig konstitutiven Zusammenhang, auf dessen Basis es allein möglich sei, normativ gehaltvolle Aussagen über Gerechtigkeit zu machen.[17] Im Rahmen einer Analyse der komplexen Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus geht Taylor aber inzwischen explizit davon aus, dass Fragen der „Sozialontologie"[18] (Atomismus versus Holismus) von normativen Fragen (Individualismus versus Kollektivismus) zu unterscheiden sind. Dementsprechend tritt für ihn an die Stelle der einfachen Gegenüberstellung von „liberal" und „kommunitaristisch" vier mögliche Positionen.[19] Er selbst vertritt weiterhin einen ontologischen Holismus, bezweifelt aber, dass daraus zwingend kollektivistische normative Folgen für die Politik zu ziehen sind. Für unseren Zusammenhang besonders interessant ist seine Feststellung, dass ein prozeduraler Liberaler durch-

gesellschaftliche menschliche Natur. Auf der *ontologischen* Ebene wird die soziale Konstitution des Selbst daher auch als „Binsenwahrheit"(Rawls (1975), 567) bezeichnet; vgl. insbes. Rawls (1992), 276, Fn. 21; Rawls (1998), 27, 95f. Vgl. dazu Forst (1994), 25, 35ff; Meyer (1996), 48ff; Mulhall/Swift (1996), 193f. Für eine kurze Replik von Michael Sandel siehe Sandel (2005), 274. – Der hier entscheidende Punkt ist, dass die politisch-normative Konzeption der Person nicht mit einer ontologisch-anthropologischen Konzeption verwechselt werden darf. Beide Personenbegriffe sind auf unterschiedlichen und kollisionsfreien Ebenen angesiedelt und daher zu unterscheiden; vgl. Rawls (1975), 285, 624; Rawls (1992), 106f, 267. Vgl. dazu Meyer (1996), 48f.

13 Vgl. Taylor (1993), 105-109; auch Walzer (1993), 179. Vgl. dazu Meyer (1996), 56.

14 Vgl. Taylor (1995) u. den Kernaufsatz in Taylor (1988), 118-144: *Der Irrtum der negativen Freiheit*.

15 Taylor (1995), 150.

16 Taylor (1988), 150;

17 Vgl. dazu Forst (1994), 20ff, 328; Honneth (1993), 10.

18 Taylor (1993), 105.

19 Taylor (1993), 103ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus gleichzeitig eine holistische Ontologie haben könne. Er selbst führt als Vertreter einer derartigen Kombination von Individualismus und Holismus Wilhelm von Humboldt und John Stuart Mill an. Diese beiden Liberalen seien sich der (ontologischen) sozialen Einbettung menschlichen Handelns voll bewusst gewesen. Zugleich hätten sie als primäre Aufgabe der Politik die Verteidigung von Freiheit und individuellen Unterschieden angesehen.[20]

Auch Rortys Liberalismus steht in der von Taylor so bezeichneten liberalen Denktradition eines holistischen Individualismus. Liberale sollten seiner Ansicht nach nicht die Idee eines ungebundenen Selbst, das vor dessen Zielen besteht, vertreten. Dieses „existenzialistische, kalifornische Selbst“[21] sei ein Mythos, so wie das noumenale Selbst bei Kant, und existiere nicht außerhalb der Fantasie von Philosophen. Das Selbst ist für ihn immer schon ein situiertes. Er stimmt daher auch völlig mit Taylors und Sandels Kritik des ungebundenen Selbst überein. Diese Zustimmung ändert allerdings für ihn nichts an der Richtigkeit des liberalen Individualismus und an dem Vorrang des Rechten vor dem Guten. Ausdrücklich stimmt er Charles Taylors Einschätzung zu, dass eine kommunitaristische Auffassung, nach der die Gemeinschaft konstitutiv für das Ich ist, in Einklang mit der liberalen Demokratie steht. Die Zustimmung zur These der Gemeinschaftlichkeit und Geschichtlichkeit des Ichs ist für ihn irrelevant für die Frage der Begründung. Beide Fragen sind zu trennen – zumal eine philosophische Begründung des Liberalismus durch eine essenzialistische Theorie der menschlichen Natur nach Rorty sowieso nicht möglich und auch nicht nötig ist. Der Liberalismus beruht für ihn generell nicht auf einer Konzeption des Selbst. Insbesondere sieht er keine Notwendigkeit, „den Vorrang des Rechten vor dem Guten so zu verteidigen wie Kant – nämlich durch Berufung auf eine Theorie des Ich, die es für mehr erklärt als ein ‚empirisches Ich‘, für mehr als ein ‚radikal situiertes Subjekt‘ “[22]. Der Vorrang des durch Verfahren bestimmten Rechten vor dem substanziellen Guten sei nur historisch-pragmatisch und nicht philosophisch gerechtfertigt. Insofern sei auch Sandels Kritik an einen richtig interpretierten Rawls ohne Gegenstand, denn es gelte: „So etwas wie ein ‚Rawlssches Ich‘ gebe es nicht, und eine ‚Theorie der Person‘ wolle Rawls nicht und habe sie auch gar nicht nötig“[23].

In einer zweiten Runde der Auseinandersetzung hat Michael Sandel nicht nur auf Rawls’ Revision seiner Theorie reagiert, sondern auch auf die Argumentation von Rorty. Zunächst stellt er fest, dass Rawls nicht den Weg gewählt habe, als Antwort auf die Kritik an der seinem Liberalismus zugrunde liegenden kantianischen Konzeption der Person diese zu verteidigen. Vielmehr stelle sein politischer Liberalismus den Versuch dar, den liberalen Vorrang des Rechten mit dessen Entkopplung von jeder Theorie der Person zu verbinden. Seine liberale Vorrangthese

20 Vgl. Taylor (1993), 108f.

21 Rorty (1998a), 118. Mehr zu Rortys Übereinstimmung mit der kommunitaristischen Betonung der Konstitution der personalen Identität durch die Mitgliedschaft in Gemeinschaften siehe unten Kap. XII.3.1.

22 SO, 99; vgl. SO, 87f; Rorty (1998a), 118ff.

23 SO, 125.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beruhe damit nicht auf einer umfassenden Konzeption der Person, sondern berufe sich auf den Bezug auf die impliziten politischen Werte unserer Kultur und darunter vor allem auf deren politische Personenkonzeption. Sandel bezeichnet diese Position, die er sowohl Rawls als auch Rorty zuschreibt, als: „minimalist liberalism"[24]. In Gegnerschaft zu einem derartigen minimalistischen Liberalismus betont er weiterhin die tragende Rolle der philosophischen Anthropologie. Die jeweils vertretene Theorie des Selbst bleibt für ihn zentral, denn ohne eine (unhaltbare) umfassende kantianische Konzeption der Person als Basis sei die liberale These vom Vorrang des Rechten vor dem Guten nicht zu rechtfertigen. Der alleinige Bezug auf die angeblich in unserer politischen Kultur implizit enthaltene normative *politische* Konzeption der Person und die damit verbundene Trennung von öffentlicher und privater Identität könnten dies nicht leisten.[25]

Für unseren Zusammenhang entscheidend ist, dass aus Michael Sandels Sicht einem minimalistischen Liberalismus, der sich in der Frage nach der Wahrheit einzelner umfassender Lehren enthalten will, ohne eine philosophische Anthropologie eine überzeugende Antwort für die Frage nach der Einhaltung des Vorrangs des Rechten fehlt. Diese Position entspricht der Kritik der Diskursethik an einem begründungstheoretisch zu bescheidenen politischen Liberalismus. Zumal Sandel auch – wie Habermas und Apel – die in seinen Augen nur vermeintlich kommunitaristische Berufung auf unsere kontingenten liberalen Werte oder auf unser politisches Personenkonzept als freie und gleiche Bürger ablehnt. Die Gerechtigkeitsgrundsätze und mit ihnen der liberale Vorrang des Rechten würden letztlich nur durch einen „appeal to the shared understandings implicit in our political culture"[26] gerechtfertigt. Dieser minimalistische Kommunitarismus der Begründung ist aber für Sandel als eine Form des Relativismus und Konventionalismus unhaltbar: „The mere fact that certain practices are sanctioned by the tradition of a particular community is not enough to make the just. To make justice the creature of convention is to deprive it of its critical character, even if allowance is made for competing interpretations of what the relevant tradition requires."[27]

Der Kern des minimalistischen Liberalismus von Rawls und Rorty besteht nach Sandel also darin, dass er die Politik von der politischen Anthropologie löst: „Mi-

24 Sandel (1996), 18; vgl. Sandel (1996), 354; Sandel (1998), 189ff. Zu Sandels Argumenten gegen einen minimalistischen Liberalismus siehe insbes. auch Sandel (1998), 195ff.

25 Wie Sandel anhand einiger Beispiele der US-amerikanischen Politik zu belegen versucht, lässt sich die Einklammerung der kontroversen umfassenden Ansichten von „situierten" Subjekten in der politischen Realität nicht durchhalten. Sie führe zudem zu einer gefährlichen Verarmung des öffentlichen Diskurses und einer moralischen Leere, die von Fundamentalismen jeglicher Art besetzt wird. Die Trennung der Politik von der Philosophie in der liberalen „public philosophy"(Sandel (2005) als theoretischer Basis der „verfahrensrechtlichen Republik"(Sandel (1993) sei auch für die Erosion des normativen Ideals einer republikanischen Gemeinschaft der Selbstregierung verantwortlich; vgl. Sandel (1996), 18ff, 123f, 323; Sandel (1998), 189ff.

26 Sandel (1998), 194; vgl. Sandel (1998), x.

27 Sandel (1998), xi; vgl. Sandel (2005), 177f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nimalist liberalism seeks to detach liberal principles from [...] debates about the nature of the self.“[28] Rorty stimmt nicht nur dieser Einschätzung zu, sondern übernimmt sogar bereitwillig das von Sandel aufgebrachte Etikett: „I am what Sandel calls a ‘minimalist liberal’.“[29] In Opposition zu Sandel verteidigt er jedoch die Ansicht, dass keine philosophische Theorie des Selbst als philosophische Propädeutik der Politik zur Rechtfertigung der liberalen Institutionen möglich *und* nötig ist. Sein ironischer und minimalistischer Liberalismus steht für ein Ende der politischen Anthropologie: „Nach der Deweyschen Auffassung, die ich Rawls zuschreibe, ist ein Fach wie ‚philosophische Anthropologie‘ keine unerlässliche Vorstufe der Politik, sondern nur Geschichte und Soziologie sind vonnöten.“[30] Die theoretische Grundlage dieser Verabschiedung der politischen Anthropologie ist Rortys, im ersten Teil dieser Studie rekonstruierter, genereller Antirepräsentationalismus. Zum Versuch der Verabschiedung des Gedankens einer Repräsentation der (äußeren) Natur gehört die Konsequenz, dass auch die Idee einer darstellbaren inneren Natur des Menschen *ad acta* gelegt wird: „Da es nichts gibt, was ein inneres Wesen besitzt, haben auch die Menschen keines.“[31] So wie die Wahrheitstheorie, ist auch die Ethik für Rorty ein Ort pragmatischer Aufklärung gegen den Essenzialismus. Mit der Idee epistemologischer und metaphysischer Tatsachen fällt für ihn auch diejenige moralischer Tatsachen.[32] Mit der durchschlagenden Widerlegung des Repräsentationalismus und Essenzialismus geht für ihn die Verabschiedung jeglicher essenzialistischer Theorie über die Natur des Menschen einher. Der Antiessenzialismus bezogen auf das menschliche Selbst verabschiedet die Vorstellung, wir hätten ein uns und allen übrigen Menschen gemeinsames wahres Ich, aus dem spezifisch moralische Forderungen mit unbedingtem Charakter abzuleiten wären. Das metaphysische Bild eines ahistorischen Zentrums des Ichs, in dem die Würde des Menschen ihren Sitzt hat, ist aus seiner Sicht nicht mehr zu halten. In diesem Sinne vertritt er auch die These von der Nichtexistenz der Menschheit. „Menschheit“ ist für ihn zunächst nur ein biologischer und kein moralischer Begriff.[33]

Moralische Realisten, und hierzu zählt Rorty auch prozeduralistische, kantianische Theoretiker wie Habermas und Rawls, müssten die moralische Wahrheit letztlich als Übereinstimmung mit der Realität der menschlichen Natur deuten. Mir ihrer Rechtfertigung, die sich nicht auf die jeweilige Gesellschaft, sondern auf die Natur des Menschen bezieht, sei aber eine unhaltbare Metaphysik der menschlichen Vernunftnatur verbunden. „Vernunft“ soll dabei unsere immanente Natur, unser zentrales Selbst bezeichnen. Sie werde als ahistorisches Vermögen jenseits aller Kontingenzen gedacht, das allen Menschen als Menschen gemeinsam sei und durch das

28 Sandel (1996), 19.

29 Rorty (1998a), 118.

30 SO, 91; vgl. SO, 89ff, 94ff; Rorty (1998a), 118; WF, 67; KIS, 23ff. Vgl. dazu Guignon/Hiley (1990), 344; Mulhall/Swift (1996), 266f.

31 HSE, 59; vgl. KIS, 32.

32 Vgl. KIS, 280f.

33 Vgl. u.a. KIS, 68, 313f; SO, 57, 84; PZ, 30, 42; 52; WF, 246; Rorty (1995), 141. Damit wird auch die Idee einer Emanzipation des Menschen fragwürdig, siehe unten Kap. IX.1.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Moral und die Politik fundiert werden können. Die essenzialistische Vorstellung eines zentralen Kerns des Menschen, der äußerer Konditionierung widersteht, sei sowohl der griechischen Metaphysik, der christlichen Theologie als auch dem Aufklärungsrationalismus gemeinsam. Aber die Vorstellung eines Zentral-Selbst namens „Vernunft", als Basis der Solidarität ist für Rorty nach Darwin nicht mehr haltbar. Dies gilt auch für die kantianische Variante dieses moralischen „Realismus": „Der Gedanke, die Solidarität zwischen den Menschen damit zu begründen, dass alle Menschen Anteil an der Rationalität und an Kants ‚reinen Vernunftideen' haben, war ein guter Versuch. Aber ich glaube nicht, dass er wirklich funktioniert hat."[34] Wenn wir an unseren gewohnten liberalen Intuitionen festhalten wollen – und dies will Rorty mit den Kantianern und im Gegensatz zu Nietzsche – dann müssen wir einen neuen Weg finden, diese mit dem naturalistischen Verständnis des Menschen zu vereinbaren. Auch Rortys Antiessenzialismus in Bezug auf die menschliche Natur hat aber nicht nur eine naturalistische Dimension, sondern auch eine romantische: "There is no such thing as human nature, for human beings make themselves up as they go along. They create themselves, as poets create poems."[35] In Anwendung der Devise „Hoffnung statt Erkenntnis" auf die Frage nach der Natur des Menschen verabschiedet sein radikaler Pragmatismus die essenzialistische Vorstellung, dass die Menschheit selbst ein inneres Wesen habe. Er macht demgegenüber geltend, „dass der Begriff Menschheit unabgeschlossen ist: Das Wort ‚Mensch' benennt nichts Wesenhaftes, sondern ein verschwommenes, aber verheißungsvolles Projekt."[36] Die einzige historische und ethnologische Lektion über unser Wesen lautet für Rorty, dass wir aufgrund unserer Fähigkeit der Sprachbenutzung und –Erfindung enorm wandlungsfähig sind. Wir sind nicht das vernünftige oder das grausame Tier, sondern „das anpassungsfähige, das proteische, das sich selbst formende Tier."[37] Statt immer noch an der Frage nach der Natur des Menschen festzuhalten, gelte es daher zu fragen, was wir aus uns machen könnten: "Forget about what is essentially human, and recognize that humanity is what it will make of itself."[38] Damit ersetzt Rortys Antiessenzialismus, wie der Existenzialismus Jean-Paul Sartres, die griechische Vorstellung von einem unveränderlichen menschlichen Wesen durch die Vorstellung eines praktischen Projekts. Seine „existenzialistische" Konzeption der menschlichen Natur entspricht Sartres Grundthese des Vorranges der Existenz vor der Essenz. Formulierungen wie die folgende könnten auch von Sartre stammen: „Nach unserer Anschauung sind die Menschen das, was sie aus sich selbst machen."[39]

34 PZ, 173; vgl. SO, 14. Vgl. dazu Nagl (1998), 172.

35 Rorty (2006b), 21

36 HSE, 43f.

37 WF, 245; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 172ff. Vgl. dazu Brunkhorst (1997a), 25.

38 Rorty in Balslev (1999), 73; vgl. PZ, 14; PAK, 165. Vgl. dazu Brunkhorst (2001), 154.

39 HSE, 56. Rortys pragmatistischer Antiessenzialismus grenzt sich zugleich vom Existenzialismus ab. Für ihn ist die Auffassung des Ich als reine Freiheit der letzte Atemzug der metaphysischen Tradition. Sartre sei mit der These, dass die Wahrheit über das Wesen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine Konsequenz dieser „romantisch-existenzialistischen" Konzeption der menschlichen Natur lautet, dass jede normative Theorie über die menschliche Natur nur ein verdeckter Vorschlag ist, eine (neue) menschliche Gemeinschaft zu formen. Entsprechend der These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie gilt, dass Theorien des Selbst keine unverzichtbaren, neutralen Fundamente für die Rechtfertigung der jeweiligen Gesellschaft darstellen, sondern eine andere Art die Werte dieser Gesellschaftsform zu artikulieren. Daher seien Theorien des menschlichen Ich sekundär. Ohne sich dessen bewusst zu sein, setze jeder essenzialistische Philosoph die Politik an erste Stelle und entwirft dazu das passende Menschenbild. Die meisten politischen Theorien würden sich auf eine Anthropologie berufen, die zu den jeweils vertretenen politischen Projekten passt. Zugleich vertritt Rorty die Ansicht, dass jedes präzisierte Menschenbild voll von Kontingenzen in der Form von möglichen, aber nicht notwendigen Voraussetzungen ist, deren jeweilige Plausibilität abhängig ist von singulären historischen Kontexten. Das wirklich tragende Fundament einer Gesellschaftsform sei daher nie eine metaphysische Lehre vom Menschen, sondern ihre umfassende, aber kontingente kulturelle Tradition. Ein essenzialistisches Menschenbild als bestimmte Form der Artikulation dieser Kultur ist als neutrale Basis für die politische Philosophie nicht geeignet.[40] Der Kommunitarist Alasdair MacIntyre formuliert diese Kritik der politischen Anthropologie wie folgt:

„Auch auf das Wesen des Menschen als neutralen Maßstab kann ich mich nicht verlassen, indem ich die Frage stelle, welche Form des gesellschaftlichen und moralischen Lebens ihm zum adäquatesten Ausdruck verhelfen kann. Denn jede Lebensform führt ihr eigenes Bild

---

des Menschen darin bestünde, dass dieser kein Wesen besitze, doch wieder in den Essenzialismus zurückgefallen: „Metaphysiker wie Sartre haben lieber eine Metaphysik des Nichts als gar keine Metaphysik" (SO, 79); vgl. SO, 65; EHO, 132. Unabhängig von dieser Abgrenzung bezieht sich Rorty selbst vor allem im Schlusskapitel von *SN* positiv auf Sartre und den Existenzialismus. Unter anderem thematisiert er dort die existenzialistische Dimension der Entscheidung zwischen systematischer und bildender Philosophie. Mehr zu seiner Beziehung zu Sartre siehe unten Kap.VIII.1.3.

40 Vgl. SO, 87; SN, 199; Rorty (1996d), 8. Vgl. dazu Schönherr-Mann (1996), 106; Kohler (1994), 205ff. Eine über ihre eigenen Grenzen aufgeklärte politische Anthropologie ist sich allerdings bewusst, dass jeder Rekurs auf ein vermeintliches Wesen des Menschen der Gefahr einer „ethnozentristischen" Verallgemeinerung nur schwer entkommen kann. Sie verzichtet auf die Idee einer Fundierungsfunktion von anthropologischen Annahmen; vgl. Jörke (2005), 57f, 132ff. – Leider ist Rorty mit Martha Nussbaums Verwendung des Begriffs „interner Realismus" im Rahmen ihrer politischen Anthropologie nicht vertraut; vgl. Rorty (2006c), 768. Es wäre interessant, Rortys Argumente gegen eine solche, nach eigenem Verständnis, nichtmetaphysische Position eines *politischen* Essenzialismus zu erfahren. Zu Nussbaums freischwebenden moralischen internen Realismus, der moralphilosophisch an Hilary Putnams internen Realismus anschließt, und deren „starke vage Konzeption des Menschen" siehe Nussbaum (1999), 28ff; Nussbaum (2000), 139ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vom Wesen des Menschen mit sich. Die Wahl einer Lebensform und die Wahl einer bestimmten Sichtweise des Wesens des Menschen gehören zusammen."[41]

Rorty teilt mit MacIntyre die Ansicht, dass dies auch für das liberale Vokabular des „ungebunden Selbst" gilt. Der Liberalismus muss und kann sich zu seiner Rechtfertigung auf diejenigen Ressourcen beschränken, die latent in der politischen Kultur der liberalen Demokratien verfügbar sind.[42] Seine politische Institutionen sind konsequenterweise dann gerecht, wenn sie in Argumenten gerechtfertigt werden können, die von deren Mitgliedern akzeptiert werden. Die gemeinsamen kontingenten moralischen Gerechtigkeits-Intuitionen sind alles, was wir zur Verfügung haben, aber auch alles, was wir brauchen, um das Vokabular des Liberalismus zu rechtfertigen und nach unseren Standards fortzuentwickeln. Diese Wende hin zur öffentlichen Rechtfertigung vor einer kontingenten, politischen Gemeinschaft ist für Rorty eine logische Folge der Einsichten des Antirepräsentationalismus. Und in dieser „Wende" sieht er den Kern eines richtig interpretierten politischen Liberalismus.[43]

Zugleich argumentiert Rorty wieder einmal pragmatisch. Der aussichtslose Versuch einer Berufung auf die immanente Natur des Menschen schaffe nur mehr Probleme, als er zu lösen verspreche. Philosophische Erklärungen des Ich oder auch der Rationalität taugten nicht als Grundlagen politischer Institutionen und würden nichts zu den liberalen Werten hinzufügen. Es sei zweifelhaft, ob diese Art „philosophisches Kauderwelsch"[44] für die Praxis demokratischer Politik überhaupt relevant ist. Rorty kritisiert daher auch die sterile und abstrakte Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen um die Natur des Selbst: „The much-discussed quarrel between liberal individualism and communitarism is a tempest in a philosophical teapot."[45] Diese Diskussion würde politisch nur dann einen Unterschied machen, wenn man noch immer der Meinung ist, eine Theorie der menschlichen Natur sei erforderlich zur philosophischen Begründung der Demokratie. Der liberale Vorrang des Rechten vor dem Guten werde aber in unseren pluralistischen Gesellschaften immer mehr unabhängig von Auseinandersetzungen über das Wesen des Ich aus historisch-pragmatischen Gründen anerkannt, genauso wie man gelernt habe, in Fragen der Politik gleichgültig gegenüber Auseinandersetzungen über das Wesen Gottes zu bleiben. Rortys minimalistischer Liberalismus der Begründung hat das Ziel, dass die Bürger demokratischer Gesellschaften weiter lernen, so viele religiöse und moralische Fragen wie möglich durch politische Fragen zu ersetzen. Er betreibt den politischen Versuch, so viel Aufmerksamkeit wie möglich hin auf die Frage zu lenken: „What sort of compromises might we be able freely to agree upon?"[46] Die Suche nach einem demokratischen Kompromiss soll über religiöse und moralische Überzeugungen stehen. Dazu gelte es, die demokratischen Bürgertugenden der

41 MacIntyre (1991), 246.

42 Vgl. SO, 101f.

43 Vgl. Mulhall/Swift (1996), 261, 272; Owen, D. (2001), 104.

44 SO, 94.

45 Rorty (1999e); vgl. SL, 89.

46 Rorty (1998a), 120.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kompromissbereitschaft und der Toleranz unter den Bürgern weiter zu stärken. Je mehr sich dann die prozedurale Gerechtigkeit zur vorrangigen Tugend unserer Gesellschaften entwickele, umso weniger würde das Bedürfnis nach einer philosophischen Rechtfertigung empfunden werden.[47]

Rortys minimalistischer Liberalismus fordert also sowohl aus theoretischen wie auch aus pragmatischen Gründen, philosophische Kontroversen über das Wesen des Selbst und damit des guten Lebens in der Politik zu vermeiden. Er schließt sich zwar der von den Kommunitaristen vertretenen Kritik am Atomismus liberaler Theorien und der These von der Kontext- und Gemeinschaftsgebundenheit des Selbst an. Die auch von ihm vertretene kommunitaristische Position auf dieser oben so bezeichneten ersten Ebene der Debatte wird allerdings als begründungstheoretisch irrelevant erklärt. Vielmehr lautet der Vorschlag, die politische Anthropologie als Propädeutik der Politik zu verabschieden.[48]

VI.1.2 Inhaltlicher Liberalismus mit kommunitaristischer Begründung – ein kurzer Vergleich mit Alasdair MacIntyre

Auf der oben so bezeichneten dritten Ebene der Debatte, in der es um die Frage der integrativen Kraft des Liberalismus geht, sieht Rorty den Kommunitarismus durch zwei Elemente charakterisiert: Zunächst vertrete dieser die empirische Prognose, dass die liberalen Institutionen und die liberale Kultur das Scheitern ihrer von der Aufklärung gelieferten philosophischen Rechtfertigung in Gestalt des Rationalismus und der Idee der Rechte nicht überleben könnten. Diese Kritik der Kommunitaristen an der mangelnden integrativen Kraft liberaler Auffassungen der politischen Gemeinschaft hält Rorty für übertrieben und naiv. Ihre kulturskeptische Diagnose eines schädlichen Individualismus verkenne, dass die öffentliche Entzauberung der Preis für die private Befreiung und den Gewinn an Toleranz in liberalen Gesellschaften sei. Die nüchterne Betrachtung der Frage, ob uns die Entzauberung der politischen Gemeinschaft tatsächlich mehr Schaden als Nutzen gebracht habe, spreche gegen den kommunitaristischen Versuch der Wiederverzauberung der Politik. Die Vergeblichkeit dieses Versuches erkläre zudem den unheilbaren Wehmut der kommunitaristischen Kritik des Liberalismus.[49]

Auch das, vor allem von Alasdair MacIntyre vehement vorgetragene, moralische Urteil, der von den liberalen Gesellschaften hervorgebrachte Menschentyp sei unerwünscht, lehnt Rorty als Liberaler eindeutig ab. In diesem Sinne begegnet er der Kritik an den für die liberale Kultur des bürokratischen und kapitalistischen Individualismus typischen Sozialcharakteren des Managers, des Therapeuten und des

47 Vgl. SO, 94; Rorty (1998a), 119ff.

48 Vgl. SO, 89ff, 104; Rorty (1999e). Vgl. dazu Mulhall/Swift (1996), 261ff.

49 Vgl. SO, 108ff. Rorty stimmt in dieser Kritik an der kommunitaristischen Sehnsucht nach Gemeinschaft und der Romantisierung älterer Gesellschaften mit anderen liberalen Denkern überein; siehe etwa Rawls (1992), 382; Kymlicka (1997), 193; Macedo (1990), 17. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 335.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reichten Ästheten.[50] MacIntyres Behauptung, dass die liberale Kultur von diesen Charakteren dominiert werde, wird von ihm nicht bestritten. Sein Argument lautet vielmehr, dass diese Entwicklung trotz aller Schattenseiten zu begrüßen ist. Hierfür brauche man sich nur die paradigmatischen Charaktere früherer Gesellschaften vor Augen führen. Die liberale Gegenwartskultur sei zwar nicht unbedingt das Endziel des menschlichen Fortschritts, aber zumindest eine erhebliche Verbesserung gegenüber Kulturen, die etwa vom Krieger oder Priester beherrscht werden – solange es jedem, der es möchte, ermöglicht werde, Ästhet zu werden. Seine (sozial-)liberale Antwort auf MacIntyres Kritik lautet: „Selbst wenn der typische Charakter der Menschen in liberalen Demokratien tatsächlich fade, berechnend, kleinlich und unheroisch sein sollte, kann die Vorherrschaft solcher Personen dennoch ein angemessener Preis sein für die politische Freiheit."[51]

Trotz dieser Abgrenzung ist der Vergleich von Rortys Position mit der von Alasdair MacIntyre auf der vierten Diskussionsebene, der Ebene der kommunitaristischen Kritik universalistischer Moraltheorien, begründungstheoretisch sehr instruktiv; zumal MacIntyre auf allen Ebenen der Debatte die konsequenteste liberalismuskritische Position vertritt. Seine Kritik gilt nicht einzelnen liberalen Moralphilosophien, sondern der modernen Moralphilosophie als ganzer. Das Projekt der Aufklärung, eine rationale Rechtfertigung der individualistischen Moral unabhängig vom jeweiligen historischen und sozialen Kontext zu finden, ist für ihn – wie für Rorty – auf der ganzen Linie fehlgeschlagen: Es „fehlt uns trotz der Bemühungen von drei Jahrhunderten Moralphilosophie und einem Jahrhundert Soziologie noch immer jede einheitliche, rational vertretbare Darlegung eines liberalen, individualistischen Standpunktes."[52] Die Versuche der Erben Kants, mit der Begründung einer traditionsfreien Moral aus dem Wesen der praktischen Vernunft das zu geben, was die Religion nicht mehr bieten konnte, sind für MacIntyre gescheitert und scheitern immer noch. Auch für ihn gibt es zwar kein a priori-Argument für die Unmöglichkeit eines neutralen Standpunktes, aber die Geschichte des Scheiterns der liberalen Theorie sei dafür ein starkes Argument.[53]

Aus MacIntyres Sicht ist das liberal-deontologische Versprechen, einen neutralen Rahmen von rationalen Prinzipien zu liefern, innerhalb dessen verschiedene Konzeptionen des Guten florieren könnten, nicht nur nicht einlösbar, sondern auch völlig verfehlt. Wie die anderen Kommunitaristen lehnt er die Vorstellung abstrakter und formaler universalistischer Moralprinzipien auf der Basis einer kontextlosen Vernunft ab. Die Begriffe von Person, Moral und Vernunft sind auch für ihn an den substanziellen Horizont einer Lebensform, an eine Tradition gebunden. Da es nur kontextimmanente Vernunft- und Gerechtigkeitsstandards gebe, ist die Möglichkeit universeller und neutraler Gerechtigkeitsgrundsätze in seinen Augen eine Illusion.

50 Vgl. MacIntyre (1995), 41ff.

51 SO, 103; vgl. SO, 62ff.

52 MacIntyre (1995), 345; vgl. MacIntyre (1995), 74ff. Zu dieser radikalen Kritik an der universalistischen Moral und MacIntyres traditionsbasiertem Vernunft- und Gerechtigkeitskonzept siehe Rosa (2006), 223f; Horton/Mendus (1994), 3ff; Forst (1994), 306ff.

53 Vgl. MacIntyre (1995), 89; MacIntyre (1988), 334, 346, 367.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erste Prinzipien sind nie selbstrechtfertigende erkenntnistheoretische Prinzipien, sondern geschichtlich entstanden und eingebettet: „There is no standing ground [...] apart from that which is provided by some particular tradition or other."[54] Für ihn als Kommunitaristen ist dementsprechend auch der moderne universalistische Liberalismus, der aus der Gegnerschaft zur Tradition entstanden ist, selbst nur eine kontingente Tradition unter anderen. Und die liberale Theorie stellt nur deren Artikulation dar: "Liberal theory is best understood, not at all as an attempt to find a rationality independent of tradition, but as itself the articulation of an historically developed and developing set of social institutions and forms of activity, that is, as the voice of a tradition."[55] Der Anspruch des Liberalismus auf moralisch begründete ethische Neutralität verschleiert nach MacIntyre die Tatsache, dass auch ihm selbst nur eine kontextuelle (und problematische) individualistische Konzeption des guten Lebens zugrunde liegt. Ihm komme daher auch kein moralischer Prioritätsanspruch zu. Der Liberalismus stelle darüber hinaus eine nicht tragfähige Tradition des Guten dar, da er die herkömmlichen Traditionen allmählich zersetzt hat, ohne sie ersetzen zu können. Der Grund hierfür liege in der inneren Zerstrittenheit der liberalen Tradition, die sich in der Inkohärenz ihres moralischen Vokabulars manifestiert, und in der Leugnung des eigenen Status.[56]

Als Kontextualist ist Rorty sich mit MacIntyre einig in dieser Kritik der Begründungstheorie und auch in der kontextualistischen Einschätzung, dass der Liberalismus und damit auch der Vorrang des Rechten vor dem Guten eine kontingente Tradition unter anderen ist. Allerdings zieht er als Liberaler daraus völlig andere Konsequenzen. Während für MacIntyre der Liberalismus auf einer schlechten Theorie des Guten beruht, stellt er für ihn eine gute Theorie des Guten dar. Anstatt daher mit einer antiliberalen Tugendlehre den Liberalismus als eine schlechte Tradition überwinden zu wollen, wirbt Rorty für das freimütige Bekenntnis zum Liberalismus als *unsere* bewährte Tradition. Er versucht das von MacIntyre aufgezeigte Problem der kontextfreien Begründung des Liberalismus so zu umgehen, dass er gewissermaßen begründungstheoretischen Ballast abwirft. Inhaltlich hält er am

54 MacIntyre (1988), 350; vgl. MacIntyre (1988), 360. Für MacIntyre gibt es kein „set of independent standards of rational justification by appeal to which issues between contending traditions can be decided."(MacIntyre (1988), 351). Daher gibt es für ihn Rationalität und Gerechtigkeit nur im Plural; siehe den einschlägigen Titel von MacIntyre (1988): *Whose Justice? Which Rationality?*. Zugleich hält er – darin durchaus vergleichbar mit Rorty – allerdings an der Möglichkeit von rationalen Übergängen zwischen Traditionen fest. Er versucht, einen Weg zwischen der Annahme einer Kontexte übergreifenden, neutralen Vernunft und Sprache und der These radikal voneinander getrennter ethischer Universen zu finden. Nach diesem sind rationale Vergleiche zwischen verschiedenen Traditionen auch ohne die Annahme traditionsübergreifender Maßstäbe möglich, siehe hierzu auch unten Fn. 127 in Kap. IX.3.1. Vgl. (kritisch) dazu Forst (1994), 316ff.

55 MacIntyre (1988), 345. Vgl. (kritisch) zu dieser Einschätzung Marti (1996), 262f. – Auch für den Kommunitaristen MacIntyre ist die Artikulation der Überzeugungen einer Gesellschaft eine der zentralen Aufgaben des Moralphilosophen; vgl. MacIntyre (1993), 84.

56 Vgl. MacIntyre (1988), 10, 333ff, 349. Vgl. dazu Forst (1994), 87.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(pluralistischen und egalitären) Liberalismus fest, verzichtet aber, wie gezeigt, zugleich auf den Versuch einer rationalistischen oder anthropologischen Begründung. Die ausdrückliche Billigung der kommunitaristischen Einschätzung einer historischen Kontingenz des Liberalismus wird von ihm kombiniert mit einer Leugnung der Notwendigkeit einer philosophischen Beseitigung dieser Kontingenz. MacIntyres Kritik am theoretischen Scheitern des Liberalismus wird damit einfach unterlaufen.[57] Rorty widerspricht auch dessen Prognose, dass die liberalen Institutionen und die liberale Kultur insgesamt das Scheitern ihrer von der Aufklärung gelieferten philosophischen Rechtfertigung nicht überleben könnten, entschieden. Für ihn lautet daher die Alternative nicht: Rückkehr zur Tradition des thomistischen Aristotelismus oder nietzscheanische Demaskierung der aufklärerischen Tradition des Liberalismus, sondern: Weder Aristoteles noch Nietzsche, das heißt: Anerkennung der Diagnose vom „Verlust aller letzten Kriterien“[58] bei gleichzeitigem Festhalten am politischen Projekt des Aufklärungsliberalismus.[59]

Der Vergleich mit MacIntyre hat ergeben, dass dieser sowohl auf der inhaltlich-politischen Ebene als auch auf der begründungstheoretischen Ebene ein Vertreter des Kommunitarismus ist. Er fordert die liberale Gerechtigkeit zugunsten einer gemeinschaftlichen Tugendlehre aufzugeben und behautet zugleich, dass der Liberalismus unvermeidbar selbst gemeinschaftliche Wurzeln hat. Dagegen vertritt Rorty nur bezüglich der begründungstheoretischen Ebene eine kommunitaristische Position. Allerdings mit der oben bereits kennen gelernten Einschränkung, dass sein minimalistischer Liberalismus auf jegliche anthropologisch-teleologische Überschreitung der partikularen Gemeinschaftlichkeit hin auf ein für den Menschen als Menschen Gutes à la Sandel verzichtet. Er plädiert für den pragmatischen Verzicht auf überkulturelle Letztbegründung zugunsten unserer eingelebten liberalen politischen Gemeinschaft und für das Offenhalten unserer kontingenten gemeinschaftlichen Tradition. Für MacIntyre stellt diese Position Rortys kein moralisches Argumentieren befreit von uneinlösbaren philosophischen Anmaßungen dar, sondern den Niedergang des moralischen Denkens, das Arrangement mit dem fragmentierten moralphilosophischen Status quo.[60] Diese Abgrenzungsbemühung und auch die gegensätzliche Beurteilung der Tradition des Liberalismus durch die beiden Denker können aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Rorty auf der für unseren Zusammenhang entscheidenden vierten Diskussionsebene eine kommunitaristische Position einnimmt. Es handelt sich – *pace* Rorty – bei seinem minimalistischen Liberalismus um einen Liberalismus mit einer „schwachen“, kommunitaristischen Begründungsstrategie. Entscheidend für diese Einschätzung ist, dass auch er die zen-

57 Vgl. Hastedt (1991), 254f.

58 MacIntyre (1995), 53.

59 Vgl. SO, 63.

60 Vgl. MacIntyre (1985), 222. Vgl. dazu Hastedt (1991), 255.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

trale kommunitaristische These der Kontextgebundenheit von Person, Vernunft *und* Moral vertritt.[61]

Für alle Vertreter des Kommunitarismus erwachsen Gerechtigkeitsprinzipien aus einem Gemeinschaftskontext und gelten nur in ihm. Der Kontext einer Gemeinschaft, mit ihren historisch gewachsenen Werten, Praktiken und Institutionen, ist für sie zentral, denn in ihm bildet sich der gemeinsame normative Horizont von umfassenden Vorstellungen des Guten, der für die Identität ihrer Mitglieder und damit für die Normen des Gerechten konstitutiv ist. Dabei würden sich die umfassenden Vorstellungen des Guten nicht abstrakt-theoretischen Einsichten verdanken; sie bilden sich auf dem Boden konkreter, partikulare Lebensformen und Praktiken heraus. In den Institutionen und Praktiken einer Gemeinschaft werde der grundlegende Sinn für das Gute (re-)produziert. Diesem entscheidenden Zusammenhang bleiben nach Ansicht der Kommunitaristen alle Versuche einer liberal-deontologischen Normenbegründung äußerlich und fremd. Ebenso wenig wie es ein kontextloses Subjekt gebe, könne es daher eine kontextlose Moral geben. Die Frage nach der Geltung moralischer Normen sei nur vor dem Hintergrund eines kontextuellen Vokabulars gemeinsam geteilter Überzeugungen zu entscheiden. Dieses Vokabular sei nicht unbedingt zu rechtfertigen, sondern in seinem Geltungsbereich – um einen Ausdruck von Charles Taylor zu verwenden – auf den „moralischen Raum“[62] einer Gemeinschaft beschränkt, in deren geteilten sozialen Praktiken es verkörpert ist. Fragen der Gerechtigkeit lassen sich für den Kommunitarismus also nicht vom ethisch-politischen Selbstverständnis einer partikularen Gemeinschaft trennen. Daher wird der Anspruch des Liberalismus zurückgewiesen, allgemeine Gerechtigkeitsprinzipien unabhängig von ethischen Fragen des guten Lebens „neutral“ begründen zu können. Aus kommunitaristischer Sicht kann das liberale Versprechen, einen neutralen Rahmen von rationalen Prinzipien zu liefern, innerhalb dessen sich verschiedene Konzeptionen des Guten florieren könnten, nicht eingehalten werden. Der Vorrang der individuellen Rechte ist keine neutrale Grundlage für das Zusammenleben, sondern in Wahrheit selbst Ausfluss einer partikularen (liberalen) kollektiven Auffassung des Guten – das Rechte ist davon abhängig, was *wir* für gut halten. Liberale Gerechtigkeit selbst stellt also „nur“ eine Form des kontextuellen Guten dar; oder in wieder Taylors Worten: „Das gemeinsame Gute besteht dann [...] in der Herrschaft der Gerechtigkeit.“[63] Damit gilt mit Rainer Forst auch für die Ebene der moraltheoretischen Grundlagenreflexion: „Die Auseinandersetzung zwischen und Liberalen und Kommunitaristen kommt immer wieder auf einen zentralen Punkt zurück: auf die Frage des Vorrangs des Guten oder des Gerechten.“[64]

61 Vgl. auch Reese-Schäfer (1997), 621. Reese-Schäfer betont dort die Nähe von Rortys Position zu der von Michael Walzer und auch von Stephen Macedo; siehe auch Reese-Schäfer (1997), 335; Forst (1994), 109.

62 Taylor (1996), 52.

63 Taylor (1993), 123.

64 Forst (1994), 239. Zu dieser Zusammenfassung der Grundthesen des Kommunitarismus vgl. Forst (1994), 14f, 327; Rosa (2006), 218ff; Auer (2004), 98f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum und von Konzeptionen des Guten vor Forderungen der Gerechtigkeit für den Kommunitarismus auf der methodologischen Ebene der Diskussion nicht normativer Natur ist, sondern gleichsam mit Charles Taylor gesprochen „ontologischer" Natur. Es geht in der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte in diesem Kontext weniger um die Frage moralischer oder politischer Inhalte, als vielmehr um die Frage, was diese Inhalte zu begründen vermag, und damit darum welche Reichweite der mit ihnen verbundene Geltungsanspruch hat. In diesem Sinne ist die kommunitaristische Grundthese zu verstehen, dass Konzeptionen des Richtigen stets abgeleitet sind aus vorgängigen Horizonten des Guten. Der kommunitaristische Vorrang des Guten vor dem Rechten ist also epistemologischer Natur. Auf dieser Ebene wird nicht postuliert, dass den gemeinschaftlichen Belangen mehr Gewicht zukommen solle als individuellen Interessen, oder dass Fragen des guten Lebens wichtiger seien als solche des Rechten. Es geht um die epistemologische (und motivationale) Priorität des Guten vor dem Moralischen und dem Rechten. Dementsprechend lautet das kommunitaristische Argument nicht, Auffassungen des Guten seien höher zu bewerten als Gerechtigkeitsprinzipien, sondern Letztere seien abgeleitet aus Ersteren. Damit sei auch die Unterscheidung zwischen einem deontologisch begründeten Bereich der universalistischen Moral und einem Bereich der partikularistischen Ethik nicht mehr aufrechtzuerhalten.[65]

Genau dieser methodologische Vorrang des gemeinschaftlichen Guten macht auch Rortys Position aus. Sein minimalistischer Liberalismus teilt mit den Kommunitaristen die Vorstellung, dass es Moral nur in Beziehung zu einer kontextuellen Sprachgemeinschaft gibt. In dieser Betonung der Gemeinschaft liegt die entscheidende Gemeinsamkeit mit dem Kommunitarismus.[66] Als Konsequenz seines Sprachspielkommunitarismus sind nicht nur Wahrheit und Rationalität, sondern auch Moral und Gerechtigkeit „Wir-Begriffe". Die soziale (Sprach-)Praxis beziehungsweise der Konsens einer partikularen Identifikationsgemeinschaft stellt die alleinige Quelle der Normativität dar. Aus diesem Grund gilt auch für Rorty der Vorrang der sozialen Praxis vor der theoretischen Reflexion; in Fragen der Politik der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. Es gilt in diesem Zusammenhang aber noch einmal zu betonen, dass er nur auf der Ebene der Kritik des Atomismus und auf der Begründungsebene eine kommunitaristische Position einnimmt. Daraus folgen für ihn als Liberalen keine normativen Konsequenzen für die beiden anderen Ebenen. Zum einen folgt aus der Kritik des liberalen Atomismus für seinen minimalistischen Liberalismus nicht, dass eine „adäquatere" Theorie des Selbst zur Begründung nötig ist. Zum anderen lassen sich für Rorty aus den von ihm geteilten Einwänden der Kommunitaristen auf der epistemologischen Ebene gegen die universalistischen Begründungsansprüche des Liberalismus und der damit verbundenen Einschätzung, dass das liberale Vokabular nur eine Tradition des (politisch)

65 Vgl. Rosa (2006), 219f.

66 Vgl. Reese-Schäfer (1991), 129. Dies gilt auch für John Deweys Versuch einer kommunitaristischen und sozialdemokratischen Erneuerung des Liberalismus; vgl. Wolf (1999), 294.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Guten unter anderen darstellt, keine Argumente gegen die inhaltliche Orientierung des Liberalismus schließen. Aus seiner Sicht ist die kommunitaristische Einsicht, dass sich Gerechtigkeitsfragen nicht vom ethisch-politischen Selbstverständnis einer partikularen Gemeinschaft trennen lassen, kein Argument gegen die liberale Vorrangthese.[67] In Anlehnung an Reese-Schäfer kann man daher zur Verdeutlichung von Rortys Position von einem metaethischen im Gegensatz zu einem inhaltlichen Kommunitarismus sprechen. Der metaethische Kommunitarismus hält eine universalistische Normenbegründung für illusionär und hält Normen immer nur in einem Kontext für rechtfertigbar und durchsetzbar, kann aber dabei durchaus Grundprinzipien des liberalen Denkens wie etwa liberale Autonomie- und Toleranzvorstellungen vertreten.[68] Dies ist genau die Strategie von Rortys kommunitaristischen Liberalismus der Begründung.

Aus der Tatsache, dass Rortys Liberalismus den metaethischen Ansatz mit den Kommunitaristen teilt, folgt eine Reihe an weiteren Gemeinsamkeiten: neben der (begründungstheoretischen) Betonung der Gemeinschaft, insbesondere die Methode der politischen Hermeneutik, die Thematisierung von Tradition, Patriotismus, Loyalität und Erzählung; sowie nicht zuletzt der gemeinsame Gegensatz gegen den Kantianismus und die Nähe zu Hegel. Rorty selbst hat sich nicht allgemein zur Frage der Übereinstimmung seiner begründungslogischen Position mit derjenigen der Kommunitaristen geäußert und sich immer nur als Liberaler bezeichnet. An einer Stelle in seinem Werk spricht er jedoch von drei dominierenden Lagern in der gegenwärtigen englischsprachigen Sozialphilosophie: Zunächst gebe es die Kantianer, die an einer ahistorischen und transkulturellen Stützung der Institutionen und Praktiken der liberalen Demokratie festhalten, dann antiliberale Denker, die diese Institutionen abschaffen wollten, und zwar nicht nur aus philosophischen Gründen und schließlich Hegelianische Verteidiger liberaler Institutionen. Diese würden die Institutionen des Liberalismus bewahren wollen, ihnen aber zugleich ihre traditionelle kantianischen Stützen wie „Rationalität“ und „Moralität“ entziehen. Rorty rechnet seinen minimalistischen Liberalismus explizit zu diesem „Hegelianischen Versuch, die Institutionen und Praktiken der reichen nordatlantischen Demokratien zu verteidigen, ohne auf derartige Stützen zurückzugreifen.“ [69] Bei dieser Selbstbezeichnung als Hegelianer muss man allerdings immer im Auge behalten, dass hier erneut ein starkes Fehllesen im Spiel ist. Es bezieht sich auf einen Hegelianismus ohne absolutes Wissen und Teleologie der Geschichte. Für Rorty war es vor allem Hegel, der die Philosophie um die historische Erzählung bereicherte. Dieser sei so historistisch gewesen, dass er hätte Pragmatiker werden können, jedoch noch immer so religiös, dass er Metaphysiker geblieben ist. Als solcher sei er unfähig zur Abkehr vom Systemdenken gewesen. Rortys quasi-hegelianischer Liberalismus schließt allein an die kontextualistische Hegelhälfte an, an das radikal historische Denken der Vernunft und des Menschen. Hegels Beharren auf Historizität soll von

67 Vgl. Auer (2004), 99.

68 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 662f.

69 Rorty (1995), 143.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dessen pantheistischen Idealismus getrennt werden.[70] Vom transzendentalen Denken Kants hin zum Historismus Hegels, das heißt: „Von der Vorstellung, dass alle Menschen über das gleiche Begriffsrepertoire verfügen, zu der Vorstellung, dass Begriffe im Laufe der Geschichte geboren werden und wieder sterben“[71] – so lautet Rortys Devise. In diesem Sinne betont er mit Hegel auch den Vorrang der konkreten Sittlichkeit gegenüber der abstrakten Moralität und teilt dessen Kritik an der Ohnmacht des bloßen Sollens. Dafür dass er Hegels „Sittlichkeit“ als eine Vorform seines eigenen Sprachspielpragmatismus betrachtet, kann eine gewisse Berechtigung darin gesehen werden, dass die „Sittlichkeit“ bei Hegel immer eine konkrete, historische Gestalt annimmt beziehungsweise annehmen muss. Rorty vernachlässigt aber dabei völlig, dass Hegels Denken immer ein historisches Endziel vor Augen hat, von dem her überhaupt eine konkrete Sittlichkeit zur Sittlichkeit wird.[72] Dem ist noch hinzuzufügen, dass Rortys hegelianische Auffassung von Sittlichkeit inhaltlich an der Kantischen Trennung von Privat und Öffentlich festhält. Trotz dieser Einschränkungen stützt auch die Selbstbezeichnung als hegelianischer Liberaler die Einschätzung, dass Rorty auf der hier entscheidenden Begründungsebene als Kommunitarist anzusehen ist. Die Hegelianische Kritik an der kantianischen Ethik hat ja gerade durch das kommunitaristische Denken eine Renaissance erfahren. So wie für Hegel die Moralität nur ein Moment der Sittlichkeit ist, ist für den Kommunitarismus das Gerechte nur ein Moment des Guten.

VI.2 (Liberales) politisches Denken als kommunitaristische Artikulation der eigenen politischen Sprachpraxis – der Philosoph als Hermeneutiker und „Hausmeister“

Die bisher herausgearbeitete begründungstheoretische Position eines offensiv antifundamentalistischen *und* kommunitaristischen Liberalismus hat Konsequenzen für die Selbstbestimmung der politischen Philosophie: Was bleibt von ihr in einer Konzeption des minimalistischen Liberalismus mit kommunitaristischer Rechtfertigung? Es wird sich im Folgenden zeigen, dass das politische Denken bei Rorty zwei verbleibende Dimensionen hat: Artikulation und Utopie. Thema dieses Unterkapitels ist die erste Dimension einer kommunitaristischen „Hausmeister-Arbeit“ der Artikulation. Deren Ziel ist die kohärente Explikation und Zusammenfassung der Sprachpraxis der eigenen, kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft (*Kapitel VI.2.1*). Auf dieser Ebene einer hermeneutischen Selbstverständigung kommt Rortys Denken Michael Walzers „Pfad der Interpretation“ sehr nahe, daher ist ein Vergleich mit diesem fruchtbar (*Kapitel VI.2.2*).

70 Vgl. KIS, 56.

71 PZ, 175; vgl. PZ, 110f; KIS, 136.

72 Vgl. Rorty (1991a), 75; PAK, 232; Rorty (2006b), 23. Vgl. dazu van Reijen (1995), 488; Reese-Schäfer (1997), 17, 418.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VI.2.1 „Schönheit" statt „Erhabenheit" – Die Hausmeisterarbeit der kommunitaristischen Artikulation mit dem Ziel der Kohärenz

Die erste methodologische Dimension des politischen Denkens bei Rorty folgt direkt aus seiner begründungstheoretischen Position, wie sie eben erarbeitet wurde. Es ist die der kommunitaristischen Artikulation und Explikation der politischen Sprachpraxis der eigenen Kultur. Hier geht es um ein Artikulieren und internes Zusammenfassen der normativen Überzeugungen einer politischen Wir-Gruppe.[73] Politische Philosophie leistet demnach die Erfassung und Systematisierung der leitenden intuitiven Anschauungen und Grundsätze als normativ-ethische Kerne einer gemeinsamen Tradition durch „idealizations of current practices"[74]. Solche (konkurrierende) Idealisierungen unserer Sprachpraxis bezeichnet er auch im Anschluss an Daniel Dennet als „intuition pumps"[75], die unsere Intuitionen über die Wichtigkeit von ausgewählten Komponenten unserer Sprachpraxis aufsaugen und konzentrieren. Das Ziel dieser Arbeit der Artikulation ist die Erhöhung der Kohärenz unserer Sprachpraxis. Gleichzeitig dient deren Artikulation als Basis für Visionen einer utopischen Zukunft unserer Sprachgemeinschaft.[76]

Für Rorty entspricht die philosophische Artikulation der Rawls'schen Methode des Überlegungs-Gleichgewichts, allerdings in der oben diskutierten, radikal kontextualistischen Interpretation. Das holistisch gedeutete, reflexive Gleichgewicht wird zudem als Ergebnis eines Theoretisierens von unten verstanden. Ausgangspunkt sind unsere spezifischen moralischen und politischen Überzeugungen. Sie werden durch die Formulierung allgemeiner Prinzipien zusammengefasst und geordnet. Das immer wieder aufs Neue herzustellende Reflexionsgleichgewicht zwischen unseren Intuitionen und den sie ordnenden Prinzipien ist nach Rorty das einzige Ziel, das zur Erörterung von Gesellschaftspolitik vonnöten und auch möglich ist. Dabei bestehe die praktische Relevanz ihrer resümierenden Verallgemeinerungen darin, „die Prognostizierbarkeit und damit die Macht und Leistungsfähigkeit unserer Institutionen zu steigern, wodurch auch das uns in einer moralischen Gemeinschaft vereinigende Gefühl der gemeinsamen moralischen Identität verstärkt wird."[77] Politische Philosophie ist also darin nützlich, die normativen Einsichten einer Gemeinschaft in Prinzipien, wie etwa Rawls' Differenzprinzip, zusammenzufassen. Das Ziel ist die kohärente Rekonstruktion der liberalen Praxis ohne den Versuch einer Transzendierung dieser Praxis. Dabei können derart interpretativ gewonnene Prinzipien durchaus Konsequenzen für die Praxis haben. Als pointierte Interpretationen in Gestalt von Neubeschreibungen gehen sie wieder in die Sprachpraxis ein und verändern deren Selbstbeschreibung. Dies ist auch das Ziel von Rortys Liberalismus, der – wie noch zu zeigen sein wird – bewusst eine minimalistische Explikation der Prinzipien der liberalen Gesellschaft betreibt. Die philosophi-

73 Vgl. Kohler (1994), 206; Kettner (2001), 206ff; Nielsen (2005), 24.

74 Rorty (1993a), 23.

75 Rorty (1993a), 21.

76 Vgl. Rorty (1993a), 21ff.

77 WF, 247; vgl. COP, 64; SO, 94, 107; PZ, 43ff; KIS, 317.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sche Artikulation des Liberalismus mit ihrer Orientierungsfunktion ist für Rorty durchaus wichtig. Dabei gilt es aber zu betonen, dass die von ihr formulierten normativen Prinzipien als „reminders of particular features of our practices“[78] zwar geeignet dafür sind, die jeweiligen politischen Hoffnungen zusammenzufassen, nicht aber sie zu rechtfertigen. Gemäß seiner Vorrangthese betont er immer wieder, dass die philosophische Artikulation auf Interpretation und nicht auf Verifikation zielt. Politische Philosophien würden generell dazu dienen, „die eigene moralische Identität abzurunden und sich ihrer bewusst zu werden; sie sind aber weder Rechtfertigungen dieser Identität noch Waffen zu ihrer möglichen Zerstörung.“[79] Aus diesem Grund beharrt er auch vehement auf der Unterscheidung zwischen sinnvoller Artikulation der liberalen Demokratie und dem aussichtslosen Versuch ihrer Fundierung. Hinter dieser Einschätzung steht die kommunitaristische Einsicht, dass jede Begründung nichts anderes ist als eine Artikulation jeweils kontextueller gemeinschaftlicher Konzeptionen des Guten: „*Any* philosophical system is going to be an attempt to express the ideals of *some* community's way of life.”[80] So wie die liberale Freiheit eine gemeinschaftliche politische Konzeption unter anderen ist, stellt auch die liberale politische Philosophie nur die Formulierung einer kontingenten gemeinschaftlichen Auffassungen über das Politische dar.

Gemäß seinem Selbstverständnis als hegelianischer Liberaler bezeichnet Rorty es als die eigentliche Aufgabe der (politischen) Philosophie, die eigene Zeit in Gedanken zu erfassen. Dabei interpretiert er auch Hegels berühmte Definition der Philosophie strikt historistisch und kontextualistisch.[81] Ihr Ziel sei die (Neu-)Beschreibung der kontingenten Sprachpraxis der eigenen Gemeinschaft. Und ihr Beitrag zur Selbstverständigung der eigenen Kultur bestehe allein darin, eine übersichtliche und einleuchtende Neubeschreibung der historischen Entwicklung des gegenwärtigen Gebrauchs unserer Wörter zu entwerfen. Große Philosophen würden unsere gegenwärtigen diskursiven Praktiken in einen umfassenden Zusammenhang stellen und dazu eine Beschreibung erfinden, die dem raschen Wandel der eigenen Zeit gerecht wird und aus der möglichst noch hervorgeht, was man zur Veränderung der Gegenwart hin auf eine bessere Zukunft hin tun müsste. Bildlich gesprochen gehe es dabei um Versuche, die Kultur einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort zu vermessen und davon eine Karte zu zeichnen.[82] Rorty schließt sich in diesem Zusammenhang Wilfrid Sellars' Definition von Philosophie an, nach der es deren Ziel sei, darzustellen „wie die Dinge im weitesten Sinn des Wortes in einem Zusammenhang im weitesten Sinn des Wortes stehen“.[83]. Bei dieser Art von „Philoso-

78 Rorty (1993a), 21.

79 KIS, 295; vgl. Rorty (1995), 144.

80 ORT, 43 [Herv. i. O.]; vgl. SO, 87.

81 Vgl. u.a. COP, xl; EHO, 181; KIS, 102; PZ, 55; WF, 336.

82 Vgl. u.a. PZ, 73, 185f; PSH, 175; WF, 436f; PAK, 262, 314. Obwohl es nahe liegt, bezieht Rorty sich bei seiner Argumentation nicht auf Charles Taylors' Begriff der “moralische[n] Topographie”(Taylor (1994), 207).

83 SE, 9; vgl. PZ, 73; COP, xiv; bereits LT, 34. Siehe dazu Sellars (1963), 1.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

phy as synoptic vision"[84] handele es sich nicht um groß angelegte theoretische Synthesen mit Anspruch auf ahistorische Wahrheit, sondern um theoretische Orientierungsleistungen in einem holistischen Prozess der ständigen Anpassung beziehungsweise Neujustierung.[85]

Die Herstellung eines Reflexionsgleichgewichts zwischen unseren tradierten Überzeugungen und Moralprinzipien und unseren moralischen Reaktionen auf neue gesellschaftliche Entwicklungen und Möglichkeiten ist eine ständige Aufgabe der politischen Philosophie. Dabei sind es nach Rorty gesellschaftliche Veränderungen, die immer wieder umfassende Beschreibungen unserer selbst und unserer Situation untauglich machen. Solche Veränderungen würden den Bedarf erzeugen, Altes mit Neuem zu versöhnen, das heißt alte Vokabulare so zu verändern, dass sie mit neuen Erkenntnissen und Entwicklungen zusammenpassen. Dazu seien neue Vokabulare erforderlich, in denen sich neue Beschreibungen formulieren lassen. Die Aufgabe der Philosophie liege in diesen immer wiederkehrenden Situationen nicht in der vergeblichen Suche nach Universalien, sondern im Aufmerksammachen auf Spannungen innerhalb der eigenen Kultur und, in ihren genialen Momenten, in der Erfindung neuer Vokabulare zu deren Entschärfung. Für diese bescheidenere, aber doch wesentliche Rolle der Philosophie beruft sich Rorty auf John Deweys Vorstellung von der Aufgabe der Philosophie in *Die Erneuerung der Philosophie*.[86] Hier vertritt Dewey die These, „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, und dass dementsprechend ihre spezifischen Probleme mit den Veränderungen im menschlichen Leben variieren."[87] Philosophie entsteht für den Instrumentalisten Dewey aus den sozialen und moralischen Konflikten der Zeit. Sie beschäftigt sich mit den Werten einer sozialen Tradition. Ihre Aufgabe besteht nicht darin, sich im Elfenbeinturm über die Natur der Realität zu streiten, sondern die Konflikte zwischen ererbten Institutionen und Werten und gesellschaftlichen Veränderungen zu artikulieren und – wenn möglich – zu bewältigen.[88]

Im Anschluss an Dewey vertritt Rorty die Ansicht, dass die wichtigsten philosophischen Probleme die Frage betreffen, wie man verschiedene, sich zum Teil widersprechende Vokabulare der Kultur in einen Zusammenhang bringen kann. Insbesondere gehe es darum, wie man an überlieferten Weltanschauungen herumbasteln sollte, damit auch neuere kulturelle Entwicklungen berücksichtigt werden. Diese gesellschaftliche Aufgabe der Anpassung unserer Vokabulare auf neuere gesellschaftliche Veränderungen und welterschließende Ereignisse bezeichnet Rorty in Anlehnung an John Locke – wieder einmal bewusst provozierend – als philosophische *Hausmeisterarbeit*. Der Philosoph als Hilfsarbeiter oder Hausmeister kehrt die Abfälle der Vergangenheit weg, um Platz für die Gestaltung der Zukunft zu schaf-

84 COP, 30.

85 Vgl. COP, 168; PZ, 185.

86 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 218; PZ, 15ff, 73.

87 Dewey (1989), 10f.

88 Vgl. Dewey (1989), 73f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fen. Er wird insbesondere dann benötigt, wenn die Sprache der Vergangenheit mit den Bedürfnissen der Zukunft in Konflikt gerät. Er hat die Aufgabe der Vermittlung zwischen alten Vokabularen, die zur Erreichung früherer Ziele entwickelt wurden und neuen Vokabularen, die als Reaktion auf neue Ziele entstehen. Politische Philosophie *im Dienst der Demokratie* wird als eine Technik gesehen um Altes und Neues miteinander zu versöhnen, das heißt, unser moralisches Vokabular so neu zu weben, dass es neue Überzeugungen aufnehmen kann, und dass sich alte und neue Überzeugungen befruchten können, statt sich gegenseitig zu behindern. Ihre besondere Aufgabe besteht darin, „zu verhindern, dass alte philosophische Ideen die Straße der Forschung blockieren – zu verhindern, dass der fortgesetzte Gebrauch der normativen Sprache, die in den sozialen und moralischen Kämpfen einer früheren Zeit verwendet wurde, es erschwert, mit den gegenwärtigen Problemen fertig zu werden."[89]

Rortys instrumentalistische Vorstellung von (politischer) Philosophie beinhaltet für ihn als hegelianischen Liberalen auch, dass Hegels berühmte Äußerung ernst zu nehmen ist, nach der die Philosophie ihr Grau in Grau immer dann malt, wenn eine Gestalt des Lebens bereits alt geworden ist und daher für das Belehren, wie die Welt sein soll, ohnehin immer zu spät kommt. Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie bedeute auch, „dass Philosophie immer parasitär, immer eine Reaktion auf Entwicklungen ist, die an anderer Stelle in Kultur und Gesellschaft stattgefunden haben"[90]. Auch sein eigener Antiessenzialismus versteht sich zunächst als Äußerung eines kulturellen Wandels, nicht als dessen Begründung. Generell gelte, dass Demokratien politische Entscheidungen darüber treffen, welche Prinzipien aufzugeben seien und dann erst die Hausmeisterarbeit der Philosophen einsetze: „Philosophers then clean up the mess by formulating new principles which justify having compromised the old principles."[91] Dabei zeichne sich kulturell bedeutende Philosophie jedoch durch die Leistung aus, zwei entgegengesetzte Weltanschauungen auf rationale Weise unter einem größeren Dach zusammenzubringen. Es sind Versuche einer theoretischen Synthese von anscheinend entgegengesetzten Dingen. Diese werden in einen neuen Zusammenhang gebracht, indem Philosophen wie etwa Kant die Formen unseres Redens und Denkens neu regulieren und damit Widersprüche miteinander versöhnen und aus scheinbarer Verwirrung Zusammenhang stiften.[92] Das Ziel dieser philosophischen Reflexion und Systematisierung der geltenden Überzeugungen innerhalb einer Kultur in Gestalt von synoptischen Generaltheorien kann nach Rorty nur Kohärenz, nicht Korrespondenz sein. Philosophen als professionelle Produzenten kohärenter Weltbilder zielen nicht auf absolute Wahrheit, sondern, indem sie das Netz von Überzeugungen der eigenen Sprachgemein-

89 Rorty (2000c), 41; vgl. PZ, 15ff; KIS, 317; HSE, 63; Rorty (2001c), 148. Weniger provozierend vergleicht Rorty an anderer Stelle die neue soziale Rolle des Philosophen mit der des Ingenieurs oder Rechtsanwaltes. Sie soll an die Stelle der Orientierung an der Rolle des Priesters oder Weisens treten; vgl. PZ15. Siehe dazu auch unten Kap. VII.3.2.

90 PZ, 16; vgl. KIS, 102. Zur Originalformulierung siehe Hegel (1970), 27f.

91 Rorty (1998a), 121; vgl. HSE, 66.

92 Vgl. Rorty (2001c), 149ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaft so kohärent und durchsichtig wie möglich gestalten, auf intersubjektive Übereinstimmung, auf kontextuellen Konsens.[93] Wie noch zu zeigen sein wird, ist dabei der entscheidende Zug von Rortys Differenzkonzeption der politischen Philosophie, dass in dieser die Kohärenz unterschiedlicher Vokabulare im Sinne von pragmatischer Koexistenz verstanden wird.

Philosophie derart verstanden als Artikulation mit dem Ziel der Kohärenz ist für Rorty auf der Suche nach Schönheit, während die traditionelle Philosophie als Nachfolgerin der Religion immer noch auf der Suche nach Erhabenheit ist. Sie sei der „Versuch, in Berührung zu kommen mit etwas Unvertrautem, weil Unsagbaren – etwas, das keiner Neubeschreibung und Rekontextualisierung zugänglich ist“[94]. Anhänger der Erhabenheit würden bis heute einen zeitlosen Fixpunkt in der sich wandelnden Welt, einen unverrückbaren Angelpunkt versprechen. Seit Kant habe dieses metaphysische Streben nach Erhabenheit die Form angenommen, „die notwendigen Bedingungen aller möglichen X“[95] zu formulieren. Das argumentative Streben nach Schönheit hingegen wird von ihm verstanden als der immer zeitgebundene Versuch einer Ordnung vertrauter Dinge zu Mustern von größerer Harmonie und Dichte. Es strebe eine Ordnung der verschiedenen von uns benutzten Vokabulare an und versuche, die Probleme aufzulösen, die sich an den Übergängen zwischen diesen ergeben. Wir sollten uns als (politische) Philosophen mit dem „diskursiv Schönen“[96] zufriedengeben, das heißt mit dem Projekt einer Zusammenfassung und Verallgemeinerung unserer moralischen Ansichten.[97] Worauf Rorty als Kontingenztheoretiker mit der Unterscheidung zwischen dem vergänglichen Schönen und dem ewigen Erhabenen primär abzielt, ist die Unterscheidung zwischen einer Philosophie der Kontingenz und einer Philosophie des Absoluten.[98]

Mit einer an Derrida geschulten Subtilität bezeichnet Rorty die von ihm befürwortete philosophische Artikulation der kontingenten Sprachpraxis einer Gemeinschaft und das Streben nach Schönheit als „philosophie“ (kleingeschrieben) in Unterscheidung zur immer noch mit Fundierungsansprüchen betriebenen „Philoso-

93 Vgl. Rorty (2006d), 47; WF, 246.

94 SE, 16.

95 KIS, 177.

96 SE, 31.

97 Vgl. SE, 16, 38f; PZ, 179; WF, 186.

98 Vgl. SE, 31; COP, 229. Rortys Stellungnahme gegen die Suche nach dem Erhabenen wird aber begleitet von der These, dass ein Ende der Bewegung zwischen dem diskursiv Schönen und dem nicht-diskursiv Erhabenen eine Katastrophe für die Philosophie und für die Kultur als Ganze wäre. Denn bedeutende Philosophie bewege sich immer im Spannungsfeld zwischen Argumentation und Neubeschreibung und habe ihre soziale Funktion darin, die Spannung zwischen dem Schönen und dem Erhabenen und damit das Pendel der Bewegung des Geistes lebendig bzw. in Schwung zu halten. – Im Rahmen dieser These steht die Philosophie des Erhabenen nicht für metaphysischen Absolutismus, sondern für eine Philosophie des Metaphorischen und der Inspiration; vgl. SE, 16f, 39ff. Vgl. dazu Wellmer (2000b), 46ff. Zu den nach Rorty für den kulturellen Fortschritt nötigem Pendelschwung zwischen klassischen und romantischen Phasen siehe oben Kap. II.5.4

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

phie“ (großgeschrieben).[99] Pragmatische „philosophie“ steht für einen holistischen Philosophiebegriff, der mit der Suche nach beruhigender Gewissheit nichts mehr zu tun hat. Sie steht im Dienste der Demokratie und webt mit am Begriffsnetz einer freieren, besseren und gerechteren Gesellschaft.[100] Ihre andauernde Suche nach einem reflexiven Gleichgewicht „wird Initiativen hervorbringen, um alte Institutionen zu reformieren oder durch neue Institutionen zu ersetzen. Die Frage der inneren Gültigkeit der Prinzipien aber wird sich nicht stellen. Vor allem nicht die Frage, ob es sich um ‚universell gültige‘ oder ‚nur um unsere‘ Prinzipien handelt.‘[101] Politische „philosophie“ in diesem Sinne begnügt sich damit, historisch kontingente, geteilte moralische Anschauungen zu artikulieren. Rorty ist mit dieser in begründungslogischer Hinsicht kommunitaristischen Konzeption des politischen Denkens tatsächlich der radikalste und vielleicht auch provozierendste Vertreter der Rawls’schen Strategie, philosophisch gesprochen an der Oberfläche bleiben zu wollen.[102]

VI.2.2 Liberale Hermeneutik? – ein Vergleich mit Michael Walzers Pfad der Interpretation

Die bisher dargestellte, erste Dimension von politischer Philosophie als systematisierende Artikulation und Explikation kann man auch als kommunitaristische Hermeneutik der liberalen Kultur bezeichnen. Als Hermeneutiker des Liberalismus expliziert und interpretiert Rortys philosophischer Hausmeister die kontingente liberale politische Konsensbasis. Statt abstrakte universalistische Theorien zu entwerfen, betreibt er die pragmatische Hermeneutik eines gemeinschaftlichen politischen Selbstverständnisses. Die Nähe dieser Bestimmung des politischen Denkens zu Michael Walzers hermeneutischer Konzeption von Moralphilosophie ist frappierend. Stellt also Rortys minimalistischer Liberalismus der Begründung eine liberale Hermeneutik dar? Zur Klärung dieser Frage dient der folgende kurze Vergleich mit Walzers „Pfad der Interpretation“[103].

Auf der Ebene inhaltlicher Fragen der Gegenwartspolitik identifiziert sich Rorty selbst explizit mit Walzers politischer Position.[104] Die Gemeinsamkeit auf der methodologischen beziehungsweise begründungslogischen Ebene ist aber ebenfalls groß. Zum einen kritisieren beide transzendentale Begründungsargumentationen.

99 COP, xivff. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 123.

100 Vgl. KIS, 317; PZ, 147; SN, 191.

101 PZ, 43.

102 Vgl. SO, 6; Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 168. Vgl. dazu Mulhall/Swift (1996), 260.

103 Walzer (1990), 11.

104 Vgl. Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 9. Auf der inhaltlichen Ebene spiegelt sich vor allem einer der Grundgedanken Walzers in Rortys minimalistischen Liberalismus wider: die Vorstellung vom Liberalismus als der Kunst der Trennung; siehe Walzer (1996b), 38-63 – und zwar in der für die utopische Figur der liberalen Ironikerin wesentlichen Fähigkeit der Trennung zwischen ihrem privaten und ihrem öffentlichen Vokabular.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zum anderen beharren sie gemeinsam auf der politischen und nicht philosophischen Natur der liberalen Ordnung. Sie stehen für eine kontextualistische Bestimmung politischer Philosophie, bei der die Historizität der eigenen Überlegungen von vornherein mitbedacht wird.[105] Walzer versteht sich wie Rorty als Liberaler. Er spricht von „Wir Liberalen"[106]. Zugleich vertritt er ebenfalls einen metaethischen Kommunitarismus, da er seine liberale Position mit kommunitaristischen Argumenten verteidigt. Auch er entzieht sich dem einfachen Gegensatz von Liberalismus und Kommunitarismus, indem er Ersteren auf der Begründungsebene hermeneutisch-reflexiv als die inzwischen für die westlichen Gesellschaften prägende Tradition auszeichnet. Der Kern seiner Argumentation ist darin zu sehen, dass er die liberale Idee gleicher Rechte und Freiheiten und des Vorrangs der Gerechtigkeit als die gemeinschaftlich geteilte Vorstellung des Guten in unseren modernen demokratischen Gesellschaften identifiziert.[107]

In methodischer Hinsicht unterscheidet Walzer drei paradigmatische Wege der moralischen Argumentation und Sozialkritik:[108] die Pfade der Entdeckung, der Erfindung und der Interpretation. Für ihn sind die ersten beiden Wege in Wirklichkeit nur vergebliche Fluchtversuche und „verkleidete Interpretationen"[109], welche die Partikularität ihrer historischen Prämissen nicht abstreifen können. Bei dem Pfad der Entdeckung, den Walzer am eindrucksvollsten im Modell der göttlichen Offenbarung verkörpert sieht, handele es sich eher um eine Art Freilegung moralischer Prinzipien unserer Lebenspraxis – befreit von Interessen und Vorurteilen. Vertreter des Pfades der Erfindung würden sich vor der Aufgabe der Konstruktion einer völlig neuen Welt der Moral angesichts des Begründungsproblems gestellt sehen. Während die Moral, die von uns vermeintlich entdeckt wird, uns kraft der Autorität von Gottes Schöpfung oder ihrer objektiven Wahrheit verpflichte, verpflichte die Moral, die wir erfinden, kraft der Autorität ihres Verfahrens. Der Pfad der Erfindung lege daher besonderen Wert auf ein Konstruktionsverfahren zur Produktion moralischer Normen, das in einer Übereinstimmung aller Beteiligten münden soll.[110] Die wichtigsten zeitgenössischen Varianten dieses moralischen Konstrukti-

105 Vgl. Kallscheuer (1996), 220ff; Reese-Schäfer (1997), 538. Insbesondere Fragen der Verteilungsgerechtigkeit stehen für Walzer immer in Relation zu partikularistischen sozialen Sinnbezügen; vgl. Walzer (1992), 11f. Zur Nähe von Rortys pragmatischen Liberalismus zu Michael Walzers „wiederholenden Universalismus" und der Idee einer interpretativen Sozialkritik siehe unten die Kap. IX.2.1 u. X.1.1. Ein Vergleich des jeweiligen Stils der beiden Denker, der in diesem Zusammenhang eine substanzielle Frage ist, kann hier leider nicht durchgeführt werden.

106 Walzer (1993), 161.

107 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 230, 234f, 662ff; Rosa (2006), 223. Damit vertritt auch Michael Walzer eine vermittelnde Position zwischen inhaltlichem Liberalismus und Kommunitarismus der Begründung.

108 Vgl. Walzer (1990), 30f. Zu den folgenden Ausführungen zu Walzers Wegen der Moralphilosophie vgl. Forst (1994), 254ff; Krause/Malowitz (1998), 105-115.

109 Walzer (1990), 30.

110 Vgl. Walzer (1990), 14ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vismus in der Tradition Kants sind für Walzer die Vertragstheorie von John Rawls und die Diskursethik von Apel und Habermas. Beide liberalen Begründungsprogramme würden aber an dem gleichen Fehler leiden. Ideale Personen würden sich dabei an einem idealen Ort treffen, sei dies der Urzustand oder die ideale Sprechsituation, und rechtfertigen vermeintlich ahistorische moralische Prinzipien: „Hypothetical conversations take place in asocial space.“[111] Die in einer hypothetischen Gesprächssituation erfundene Moral sei schlicht eine abstrakte Version der zeitgenössischen demokratischen Kultur, und diese Abstraktion ist nicht einmal sehr weitgehend. Gäbe es eine solche Kultur nicht, würde uns diese besondere Version der Moral gar nicht erst einleuchten. Liberale Theoretiker wie Rawls und Habermas hofften vergeblich auf eine universalistische Begründung der Moral. Sie entwerfen und verteidigen aus Walzers Sicht lediglich abstrakte Versionen ihrer eigenen demokratischen Kultur. Ihr Weg der Erfindung stellt nur eine unbewusste Interpretation der demokratischen und (sozial-)liberalen Kultur dar.

Die Suche nach einer objektiven Erkenntnis des Moralischen ist also auch für Walzer eine Illusion. Dabei ist seine Argumentation gegen die beiden Wege der Entdeckung und der Erfindung eine hermeneutische. Es gilt nicht nur, dass jede Entdeckung und Erfindung nach Interpretation verlangt, sondern auch: Scheinbar externe Prinzipien der Kritik gehören in Wirklichkeit zu demselben kollektiven Zusammenleben, das wir als kritikbedürftig wahrnehmen. Moral kann und muss nicht in einer objektiven oder idealen Welt gefunden oder konstruiert werden. Sie ist vielmehr immer schon vorgefunden, wenn sich eine moralische Frage überhaupt stellt. Aus dem hermeneutischen Zirkel können auch die beiden ersten Methoden der Moralphilosophie nicht ausbrechen. Es gibt eine Überlieferung moralischen Wissens und den Streit darüber. Etwas anderes gibt es nicht. Weder Entdeckung noch Erfindung kann und soll diesen Streit beenden. Und beide sind nach Walzer auch nicht notwendig, denn die wir würden bereits über das verfügen, was sie zu beschaffen versprechen: „Die moralische Welt hat eine bewohnte Qualität.“[112]

Die moralische Welt stellt für Walzers moralische Hermeneutik ein von den Angehörigen einer Gemeinschaft über mehrere Generationen gesponnenes Bedeutungsgewebe dar, das in den gesellschaftlichen Praktiken der Mitglieder verwurzelt ist: „Alle unsere moralischen Kategorien, Beziehungen, Verpflichtungen und Hoffnungen sind bereits von dieser existierenden Moral geformt und werden in ihrem Vokabular formuliert.“[113] Moralphilosophie gilt es dementsprechend auch als (kontextualistische) Interpretation dieses gemeinschaftlichen Vokabulars zu verstehen. Die zentrale methodische Behauptung von Walzers hermeneutisch-kommunitaristischen Weg der Interpretation lautet, „dass moralisches Argumentieren immer den Charakter einer Interpretation hat.“[114] Wenn wir moralisch argumentieren, nehmen wir demnach eine Bestandsaufnahme der bereits existierenden Moral vor. Diese ist

111 Walzer (1989), 185.

112 Walzer (1990), 29; vgl. Walzer (1989), 185ff; Walzer (1990), 36ff, 60ff, 140; Walzer (1996a), 25ff. Vgl. dazu Krause/Malowitz (1998), 155.

113 Walzer (1990), 31. Vgl. dazu Krause/Malowitz (1998), 109.

114 Walzer (1990), 32.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einfach da und ist nicht philosophisch strukturiert. Interpretation der bestehenden Moral bedeute daher ein ordnendes Auslegen der Prinzipien und Praktiken einer spezifischen Gemeinschaft, und auch der Widersprüche zwischen beiden. Moralische Prinzipien seien dabei Rekonstruktionen eines gemeinsamen Moralverständnisses.[115] Gemäß des Pfades der Interpretation kann Moralphilosophie damit nur eine immanente und damit kontextualistische Rekonstruktion der geteilten Überzeugungen einer politischen Gemeinschaft leisten, aber keinen Gottesstandpunkt einnehmen. Sie kann eine kohärente Bestandsaufnahme des eigenen Moralverständnisses zu erreichen suchen, in der die kritische Stärke ihrer eigenen Prinzipien klar vermittelt wird. Dadurch sollen alle verwirrenden Vorurteile und egoistischen Sonderinteressen ausgeblendet werden: „Wir möchten also die moralische Welt, in der wir leben, durchaus *von innen*, aber von keinem bestimmten Standpunkt *innerhalb* dieser Welt beschreiben."[116]

Für den Vergleich von Walzers hermeneutischen Weg der Interpretation mit Rortys Konzeption der Artikulation sind folgende zwei Aspekte von besonderer Bedeutung: Interpretation geht erstens von der Wirklichkeit des gesellschaftlichen Zusammenlebens, von den Werten einer gemeinsamen Tradition aus. Deren geteilte moralische Überzeugungen sind das Produkt jahrelangen Zusammenlebens und sind geprägt durch kontingente geschichtliche Ereignisse, politische und soziale Praktiken. Genauso würden moralische Prinzipien ihre Geltung der Einbettung in diese moralischen Welt verdanken. Sie büßten ihre normative Kraft ein, wenn sie aus deren dichten Netzwerk anerkannter moralischer Regeln, Traditionen und Handlungsvorschriften herausgelöst werden. Für Walzer vollzieht sich damit Rechtfertigung – wie für Rorty – *innerhalb* von Lebensformen und den in ihnen akzeptierten Sprachspielen. Moral trägt als gesellschaftliches Produkt einer bestimmten Tradition notwendig partikularistische Züge. Die gemeinsame moralische Sprache dieser Tradition ist der konstitutive Rahmen der Argumentation und Bezugspunkt der Interpretation als „das interpretierende Verstehen partikularer moralischer Traditionen."[117]

Zweitens gilt auch in Walzers Konzeption von Moralphilosophie als Interpretation, dass das Interpretationsverfahren beständig weiter geht und niemals zum Abschluss kommt. Es gibt immer neue kreative Lesarten der gemeinsamen Moral. Bei dem Pfad der Interpretation handelt sich um einen offenen Prozess mit gleichberechtigten Teilnehmern, für den es keinen autoritativen Endpunkt gibt. Moral wird im moralischen Argumentieren der Bürger verortet und geht in Politik über. Der Pfad der Interpretation ist letztlich selbst ein Teil der politischen Praxis. Walzer wendet sich gegen die (illusionäre) Hoffnung auf einen endgültigen Sieg in der moralischen Auseinandersetzung mit theoretischen Mitteln. Für ihn sind moralische Konflikte prinzipiell unabschließbar und notwendig offen. Die moralische Diskussion kennt kein Ende, nur zeitweilige Endpunkte in Gestalt eines temporären Kon-

115 Vgl. Walzer (1990), 29ff. Vgl. dazu Pauer-Studer (2000), 277.

116 Walzer (1990), 25 [Herv. i. O.]; vgl. Walzer (2000), 279f.

117 Walzer (1996a), 70; vgl. Walzer (1990), 30, 33, 69f. Vgl. dazu Krause/Malowitz (1998), 156f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sens. Damit wendet sich auch Walzers moralische Hermeneutik dem kontextuellen Konsens als Bezugspunkt zu.[118]

Die frappierenden Übereinstimmungen zwischen Walzers Weg der Interpretation und Rortys Weg der Artikulation sprechen eigentlich für die Verwendung der Bezeichnung „Hermeneutik" für die Methodik von Rortys minimalistischen Liberalismus. Dies würde auch der systematischen Verbindung von Pragmatismus und Hermeneutik gerecht werden, die beide auf eine bestimmte gemeinschaftliche (Sprach-)Praxis Bezug nehmen. Wie oben bereits erwähnt, hat Rorty selbst auch in *Der Spiegel der Natur* sein Projekt der Durchsetzung einer alternative Konzeption von Philosophie ohne Spiegel als Hermeneutik bezeichnet. Allerdings steht „Hermeneutik" dort nicht für die Bezeichnung einer Nachfolgedisziplin der Philosophie als Erkenntnistheorie, sondern wird als polemischer Terminus gebraucht und als solche eher negativ bestimmt.[119] Der Ausdruck „Hermeneutik" signalisiert für Rorty allein einen Wechsel des Interesses weg von dem, was ein für alle Mal richtig erkannt werden kann, hin zu dem, was nur immer wieder neu interpretiert und rekontextualisiert werden kann. Unmittelbar nach seinem ersten Hauptwerk hat Rorty den Begriff „Hermeneutik" denn auch als Titel für seine Philosophie wieder aufgegeben. Später hat er in einem Interview erklärt, er wünschte, den Ausdruck nie verwendet zu haben, da Gadamers Hermeneutik letztlich nur einen weiteren Versuch darstelle, eine philosophische Methode zu finden.[120] Seit der Aufsatzsammlung *Consequences of Pragmatism* bezeichnet sich Rorty durchgängig als Pragmatist. Dementsprechend spricht er auch immer von pragmatisch-politischer Artikulation und hat auch auf persönliche Nachfrage hin nicht den Begriff einer liberalen Hermeneutik aufgegriffen. Aber unabhängig davon, dass er sich selbst nicht als Hermeneutiker versteht, spricht gegen die Bezeichnung Hermeneutik für seine Konzeption des politischen Denkens vor allem, dass dessen zweite und auch umfassendere Dimension, die Dimension der utopischen Erzählung damit nicht erfasst wird. Rortys minimalistischer Liberalismus ist, was die Methodik betrifft, Hermeneutik *und* Utopie.

VI.3 Die zweite und entscheidende Dimension des politischen Denkens: die Utopie als kontingente Erzählung für uns – Rortys nachaufklärerischer Utopiebegriff

Die zweite methodische Dimension von Rortys politischem Denken ist die der Utopie, genauer der utopischen Erzählung. Die Bedeutung dieser Dimension wird in der Literatur in der Regel vernachlässigt, obwohl sie die wichtigere und auch um-

118 Walzer (1990), 36-42, 60ff. Vgl. dazu Krause/Malowitz (1998), 112ff.

119 Vgl. SN, 387ff. Das dort entwickelte Konzept einer pragmatischen Hermeneutik für den „externen Gebrauch" über Vokabulargrenzen hinweg wird uns allerdings noch im dritten Teil begegnen, siehe unten Kap. IX.3.

120 Vgl. Rorty in Knobbe (1995), 61; auch PSH, xxf; HSE, 38. Vgl. dazu Tartaglia (2007), 178f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fassendere Dimension darstellt. Rorty selbst ist nicht nur als Hermeneutiker, sondern vor allem auch als Prophet des Liberalismus zu verstehen. Dabei sind bei ihm *beide* Aufgaben des politischen Denkens, Artikulation und Utopie, eng miteinander verbunden. Die „Hausmeisterarbeit" seines minimalistischen Liberalismus verweist auf die Notwendigkeit neuer Vokabulare zur (temporären) Versöhnung von Widersprüchen und daher findet auch Rortys eigene Artikulation der normativen Überzeugungen des Liberalismus im Rahmen einer utopischen Neubeschreibung statt. Wie gezeigt werden wird, ist sein minimalistischer Liberalismus als politische Utopie verfasst. Er zeichnet eine utopische liberale Gesellschaft, in der sich das Bewusstsein der Kontingenz durchgesetzt hat.[121]

Für Rorty liegt sogar der öffentliche Hauptnutzen der Philosophie in dem Entwerfen utopischer Visionen: „Politisch zu denken heißt: Man muss eine Utopie beschreiben!"[122] Politisches Denken im Dienste der Demokratie muss für ihn, wenn es gesellschaftlich wirklich relevant sein will – und allein darauf kommt es vom instrumentalistischen Standpunkt aus an, Artikulation und Utopie verbinden können. Die hermeneutische Hausmeisterarbeit der Artikulation müsse bei vermeintlich nicht aufzulösenden Konflikten zwischen einzelnen Vokabularen der eigenen Tradition kombiniert werden mit der Fähigkeit zur utopischen Erzählung. Es komme darauf an, „dass der Philosoph gelegentlich seine Rolle als Hausmeister mit der eines Propheten verschmelzen kann"[123]. Dabei besteht für Rorty die Arbeit der Prophetie in einer idealisierenden „Verlängerung" bestimmter Momente der eigenen Sprachpraxis in Gestalt von utopischen Neubeschreibungen. Diese kontextualistische Konzeption der Prophetie wird im Folgenden rekonstruiert. Ausgehend von einer Rückbesinnung auf den klassischen Utopiebegriff in der Tradition von Thomas Morus' *Utopia* werden die für den primär begründungstheoretisch ausgerichteten Fokus dieser Studie zentralen Gesichtspunkte von Rortys nachaufklärerischen Utopiebegriff herausgearbeitet.[124]

VI.3.1 Utopie und Ironie – die Entkopplung der Utopie von der Vernunft

Die leidvollen politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts und der Zusammenbruch des „real-existierenden" Sozialismus waren der Grund für das weitverbreitete Ausrufen eines Endes der Utopie.[125] Man kann davon ausgehen, dass die zentrale,

121 Vgl. Malachowski (2002), 133.

122 Rorty (1994c), 15.

123 Vgl. PZ, 19; Rorty (1987b), 569.

124 Zur umfangreichen Diskussion über den politischen Utopiebegriff siehe etwa Vosskamp (Hg.) (1985); Saage (1997); Saage (2008).

125 Vgl. etwa Fest (1992). Dort wird der Utopiebegriff mit dem negativen totalitären Utopiebegriff identifiziert, so wie er von Karl. R. Popper geprägt wurde. Daher wird für ein Leben ohne Utopie als Preis der Modernität plädiert. Zur Debatte um den (negativen) totalitären Utopiebegriff in der Nachfolge von Popper siehe Saage (1997), 17ff. Allge-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

autoritär-etatistische Linie des utopischen Denkens tatsächlich (bis auf Weiteres?) an ihr Ende gekommen ist. Dennoch diskreditiert diese Diagnose nur dann das utopische Denken insgesamt, wenn man die politische Utopie auf die geschlossene Systemutopie festlegt und jede Lernfähigkeit des utopischen Diskurses leugnet. Es ist fragwürdig, den Totalitarismusverdacht auf die politische Utopie insgesamt auszuweiten. Auch aus der Ernüchterung gegenüber dem aufklärerischen Vernunft- und Fortschrittsglauben muss kein Totalverdikt gegen die Utopie folgen. In jedem Fall ist jedoch ein Neuverständnis von politischer Utopie erforderlich.[126]

Dieser Einschätzung entspricht auch Richard Rortys Haltung zur Utopie. Als Liberaler ist er sogar ein vehementer Verteidiger der politischen Utopie: „Utopisch denken, das muss man."[127] Und er trägt seinen eigenen Liberalismus in der Form einer Utopie vor.[128] Denn für ihn gilt: Um den moralischen Fortschritt der liberalen Kultur nicht zu gefährden, bedarf es weiterhin utopischer Traumvorstellungen von einer gerechteren Zukunft. Das utopische Denken allein verhindere, dass wir den Status quo akzeptieren. Gegen die Rede vom Ende der Utopien beharrt er daher darauf, dass wir weiter auf politische Visionen angewiesen sind. Trotz aller Gefahren des utopischen Denkens hält Rorty die Inspirationskraft utopischer Texte für unverzichtbar. Auch die begründungstheoretische Erfahrung der Kontingenz ist für ihn kein Grund zur Verkündigung eines postutopischen Zeitalters. Er plädiert allerdings für ein nachaufklärerisches Neuverständnis von politischer Utopie.[129] Als radikaler Pragmatist entkoppelt er dabei die Utopie vom objektiven Vernunftbegriff (a) und als Romantiker stellen für ihn Utopien Schöpfungen der Fantasie dar (b).

(a) Rortys nachaufklärerischer Utopiebegriff lässt sich vor allem anhand der Frage nach dem Verhältnis von Utopie und Vernunft bestimmen. Der Vergleich mit dem klassischen Utopiebegriff bietet sich dabei zunächst an, weil auch bei dessen „Vater" Thomas Morus der moderne Glaube an die Vernunft begleitet und gebrochen wird durch das Stilmittel der Ironie. Ironie, allerdings anders bestimmt, ist auch für Rorty eine notwendige Begleiterin der Utopie. Den klassischen Utopiebegriff kann man wie folgt zusammenfassen: Politische Utopien werden begriffen als soziogenetische Fantasiebilder innerweltlicher Gesellschaften, die Lösungsvorschläge für be-

---

mein zur umstrittenen Frage „Ende der Utopie?" siehe u.a. Saage (1990); Saage (Hg.) (1992).

126 Vgl. Eickelpasch (1996), 7; Saage (1992), VIIIf; Saage (1997), 23.

127 Rorty (1994c), 17.

128 Damit wird auch die zur Bestätigung des totalitären Utopiebegriffs vorgetragene These widerlegt, dass es keine liberalen politischen Utopien gebe; vgl. etwa Fest (1992), 22. Dort bezieht sich Fest allerdings auf die totalitäre Systemutopie und identifiziert diese mit dem utopischen Denken überhaupt.

129 Vgl. Rorty (1998c), 7ff; Rorty (1994c), 15ff; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 42f. Rortys Position wird sehr gut von seinem literaturwissenschaftlichem Bezugsautor Harold Bloom widergegeben: „Utopianism is [...] the fire with which we must play because it is the only way we can find out what we are. We need to criticize false understandings of Utopia, but the easy way out provided by realism is deadly."(Bloom (1987), 67). Vgl. dazu Conway (2001), 65.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stimmte ungelöste Konflikte der Ursprungsgesellschaft enthalten. Es sind literarische Fiktionen von Gemeinwesen, die sich zu relativ konsistenten und rational nachvollziehbaren Wunschbildern (oder auch zu Furchtbildern) des gesellschaftlichen Zusammenlebens verdichten. Als anschaulich vermittelte Erzählungen handelt es sich um konstruktive Konzeptionen der säkularisierten Vernunft, die dem Leser zeigen wollen, wie die Welt sein oder auch nicht sein soll. Damit ist die Utopie unlösbar mit Sozialkritik verbunden. Die Kritikfunktion der Utopie ist wichtig, denn erst aus ihrer antithetischen Gegenüberstellung mit den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen gewinnt die Utopie ihre Identität als eine normative Fiktion einer vollkommenen Gesellschaft. Abgesehen vom Gegenstand der politischen Utopie wird noch ihre Intention berücksichtigt: die Verwirklichung der Potenziale für eine bessere mögliche Welt.[130] Dieser klassische Utopiebegriff scheint auf den ersten Blick angesichts der Diskreditierung der autoritär-etatistischen Linie des utopischen Denkens als geschlossener Systementwurf heute anachronistisch zu sein. Die Begriffsschärfe und damit auch der heuristische Nutzen dieses schulebildenden Utopiebegriffs ist aber deutlich höher als die seiner „Konkurrenten“[131]; und sei es „nur“, wie in unserem Zusammenhang, als Kontrastfolie zur besseren Herausarbeitung des Utopieverständnisses von Rorty.

Die für den klassischen Utopiebegriff maßgebende neuzeitliche Utopietradition, ausgehend von Thomas Morus’ *Utopia*, ist gekennzeichnet durch einen ungebrochenen Rationalismus. Bei den politischen (Staats-)Utopien der Neuzeit handelt es sich zwar um literarische Erzählungen. Aber es sind Staatsromane der säkularisierten und kollektiv ausgerichteten konstruktiven Vernunft mit einem universalistischen Geltungsanspruch. Auch bei Morus’ *Utopia* ist das (utilitaristisch interpretierte) Vernunftprinzip das Fundament der utopischen Staatskonstruktion. Dabei operiert seine Konstruktion der Vernunft, im Gegensatz zum neuzeitliche Kontraktualismus des subjektiven Naturrechts, mit einem objektiven Vernunftbegriff. Dies ist ein Merkmal der klassischen Utopietradition nicht nur seit Morus, sondern auch schon seit Platon als dem Vorbild der neuzeitlichen Utopisten. In der Nachfolge des Institutionalismus und Antiindividualismus von Platons *Politeia* bleibt die objektive Vernunft des Ganzen der des Individuums a priori übergeordnet. Auf diese Weise entsteht aus heutiger Sicht auch ein zwiespältiges Bild des Vernunftstaates *Utopia*. Einerseits hat er eindrucksvolle soziale Errungenschaften aufzuweisen, die zum Teil bis heute nicht verwirklicht sind. Andererseits gehen die Vernunft und die Freiheit des einzelnen Individuums ohne Rest in den utopischen Institutionen auf. Morus folgt der Maxime Platons, dass das Ganze seinen Teilen stets vor- und übergeordnet sei.

Ob man nun die Bedeutung der sozialen Kontrolle oder der rationalen Harmonie in Morus’ Prototyp der modernen Utopie betont, in jedem Fall muss dessen *offene* Struktur berücksichtigt werden. Denn durch die in ihr fingierte Dialogsituation mit dem Utopisten Hythlodäus bleibt die Meinung des Autors Morus in der Schwebe.

130 Vgl. Elias (1985), 101ff; Saage (1991), 2f; Saage (1997), 2f.

131 Zur Unterscheidung zwischen klassischen, intentionalen und totalitaristischen Utopiebegriff vgl. Saage (1995), 480.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dies macht gerade den Sinn des Werkes aus. Die Utopia ist ein spielerisches, aber trotzdem ernst gemeintes Gedankenexperiment, ein ernstes Spiel über die beste, allein nach dem Prinzip der Vernunft gestaltete politische Ordnung einer Versöhnung von gesamtgesellschaftlicher Vernunft und Einzelvernunft.[132] Man kann darüber hinaus die These vertreten, dass Thomas Morus in einer ganz speziellen Hinsicht der *vergessene* Vater der Utopie ist. Der Geltungsanspruch von Morus' Gedankenexperiment der Vernunft am Beginn der Moderne wird durch den bewussten Einsatz von Ironie gebrochen.[133] Für den Humanisten Morus ist die Ironie die notwendige „Schwester" der Utopie; Utopie und Ironie gehören zusammen. Hätte daher die traditionelle politische Utopie das ironische Moment Utopia bewahrt, wäre die totalitäre Tendenz der Utopie eingehegt geblieben. Bei aller ironischen Brechung des utopischen Gedankenexperiments bleibt jedoch festzuhalten, dass die Morus' *Utopia* ein erzählerisches Gedankenexperiment *der* Vernunft ist.

Rortys nachaufklärerischer Utopiebegriff beinhaltet demgegenüber eine Verabschiedung des Rationalismus einer objektiven Vernunft als Grundlage des Utopiebegriffs der Moderne. Dabei geht es nicht nur um die Ablehnung des Antiindividualismus der Vernunftstaaten in der Nachfolge der *Utopia* durch den Liberalen Rorty. Zentral ist die Entkopplung der Utopie vom objektiven Vernunftbegriff. Damit kommen wir auch bei der Bestimmung seines Utopiebegriffs erneut zur oben rekonstruierten Auseinandersetzung mit der Diskursethik zurück. Die Streitfrage lautet hier: Notwendigkeit oder Kontingenz der Utopie?

Die vernunfttheoretische Position des modernen Utopieverständnisses wird am besten durch folgendes Diktum von Ernst Bloch ausgedrückt: „Die Vernunft kann nicht blühen ohne Hoffnung, die Hoffnung nicht sprechen ohne Vernunft."[134] Für diese klassische Position einer vernunftphilosophischen Fundierung utopischer Ideale steht, trotz aller Abgrenzung gegenüber den klassischen Sozialutopien, auch Karl-Otto Apels und Jürgen Habermas' formale Utopie einer herrschaftsfreien Kommunikation.[135] Beide Denker haben stets – wie Rorty – auf die Unverzichtbarkeit einer utopischen Dimension des politischen Denkens insistiert.[136] So sieht Ha-

132 Vgl. Nipperdey (1975), 120ff.

133 Morus war wie sein Freund Erasmus von Rotterdam ein Meister der Ironie; beide orientierten sich nicht nur Stil, sondern auch in der Struktur an den gemeinsam übersetzten Lukian'schen Dialogen. Das ironische Moment der Utopia zeigt sich schon im Titel selbst, aber auch in dem Namen des eigentlichen Utopisten Hythlodäus und weiteren ironischen Wortschöpfungen; darüber hinaus in dem kunstvollen Spiel der Textebenen des Dialogs über den fingierten Reisebericht nach Utopia.

134 Vgl. Bloch (1959), 1618. Auch bei Gianni Vattimo findet sich der Hinweis, dass in dieser Frage der entscheidende Unterschied zwischen Rortys und Blochs Denken der Hoffnung besteht. Blochs Prinzip Hoffnung sei trotz all seiner Offenheit immer noch abhängig von einer rationalistischen Geschichtsmetaphysik; vgl. Vattimo (1999), 4.

135 Vgl. Kneer (1996a), 53, 69.

136 So hält etwa Jürgen Habermas den Kritikern der Utopie entgegen: „Wenn die utopischen Oasen austrocknen, breitet sich eine Wüste von Banalität und Ratlosigkeit aus."(Habermas (1985b), 161).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bermas den unaufgebbaren und rettungsbedürftigen Kern des Utopischen in seiner sinnstiftenden und praxisleitenden Orientierungsleistung angesichts der „neue[n] Unübersichtlichkeit“[137] der funktional differenzierten modernen Gesellschaft. Die von ihm daher angestrebte Anknüpfung an die Utopietradition erfordere allerdings einige zentrale Revisionen, die durch den Paradigmenwechsel von der Arbeits- hin zur Kommunikationsgesellschaft vollzogen werden. Um die Aporien und totalitären Risiken des utopischen Denkens zu begegnen, gelte es von allen metaphysischen und geschichtsteleologischen Gewissheiten abzuschwören und allen „überschwänglichen“[138] konkreten Glück- und Fortschrittsutopien eine Absage zu erteilen. Der wichtigste Punkt ist hierbei nach Habermas' Ansicht die Abkehr vom utopischen Ausmalen konkreter Totalitäten künftiger Lebensmöglichkeiten. Was an deren Stelle tritt, ist die *formale* Utopie eines Zusammenlebens in zwangloser Intersubjektivität.[139] Unberührt von der „Abgrenzung zwischen gefährlicher und notwendiger Utopie“[140] durch die Diskursethik bleibt das Festhalten an einer vernunftphilosophischen Begründung der Utopie mit den entscheidenden Prämissen der (ahistorischen) Notwendigkeit und (transkulturellen) Allgemeinheit. Wie oben dargestellt, halten Apel und Habermas an der Möglichkeit einer sprachpragmatischen Begründung der Demokratie und damit auch der liberalen Utopie unversehrter Kommunikation fest. Diese kommunikationstheoretische Rettung des vernunftphilosophischen Utopiebegriffs treibt für Rorty die Entzauberung der klassischen Utopiekonzeption nicht weit genug. Für ihn folgt aus der kontextualistische Neubeschreibung von Rationalität als Wir-Begriff, dass die Demokratie nicht *die* rationale Lösung des politischen Zusammenlebens ist, sondern *unserem* Rationalitätsbegriff entspringt. Dies bedeutet auch, dass die liberale Utopie, ebenso wenig wie jede andere Utopie, moralphilosophisch als notwendige Utopie der Vernunft zu begründen ist: „A liberal democratic utopia [...] is no truer to human nature or the demands of an ahistorical moral law than is a fascist tyranny.“[141] Die kontextualistische Verabschiedung des objektiven Vernunftbegriffs durch Rortys liberalen Antifundamentalismus bedeutet das Ende der rationalistischen Hoffnung auf die Vernunft als Fundament der Utopie. Seine nachaufklärerische Konzeption der Utopie bleibt nicht länger mit den rationalistischen Prämissen der Allgemeinheit und Notwendigkeit verbunden. Aus den Schlüsselideen der Kontingenz der Sprache, des Selbst und des Gemeinwesens folgt für den Utopiebegriff: An die Stelle des Beharrens auf der Notwendigkeit der Utopie tritt der Gedanke der Kontingenz der Utopie. Politische Utopien sind immer Utopien der Kontingenz.

Nachaufklärerisches utopisches Denken ohne Metaphysik bedeutet für Rorty, dass das Verfolgen eines politischen Utopias von religiösen, wissenschaftlichen oder philosophischen Begründungen losgelöst wird. Es gilt zu erkennen, dass kein

137 Habermas (1985b).

138 Habermas (1985b), 143.

139 Vgl. Habermas (1985b), 160ff; Habermas (1988), 7; Habermas (1991b), 128. Vgl. dazu Eickelpasch (1996), 11f.

140 Apel (1985), 326.

141 PSH, 270.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vokabular die wahre Gestalt der Welt, des Menschen oder Sprache repräsentieren und damit als mögliches Fundament einer Utopie dienen kann. Der Ausgangsboden von utopischen politischen Idealen und Entwürfen ist hingegen immer ein kontingentes, gemeinsames Vokabular.[142] Die politische Utopie wird damit von Vernunft und Wahrheit entkoppelt. Sofern diese kontextualistische und antifundamentalistische Revision des Utopiebegriffs durchgeführt wird, spricht für Rorty allerdings nichts gegen ein Festhalten am utopischen Denken als notwendige Dimension der politischen Praxis. So ändere die Frage nach der Notwendigkeit oder der Kontingenz der Utopie nichts an der Möglichkeit einer liberalen Utopie. Die utopische Hoffnung sei nicht notwendigerweise intern mit Vernunft verbunden. Daher ermögliche das Lösen der begrifflichen Klammer zwischen Utopie und Vernunft einen von metaphysischen Ballast befreiten Utopiebegriff. Das schaffe Raum für realistische Utopien ohne Versöhnungshoffnung. Nachaufklärerische Utopie heißt bei Rorty Festhalten an der Aufklärungsutopie bei gleichzeitiger Verabschiedung des Aufklärungsrationalismus.[143]

Die Erfahrung der Kontingenz bedeutet also nicht das Ende der Utopie, sondern nur das Ende der einen, notwendigen Utopie. Es bleiben Utopien der Kontingenz und die dazugehörige Haltung der Ironie. Das antifundamentalistische Bewusstsein, dass die liberale Utopie, wie jede andere politische Utopie, ohne "philosophical backup"[144] auskommen muss, nennt Rorty in diesem Zusammenhang Ironie: „An ironist is someone who says that a liberal utopia isn't something that expresses the essence of human nature, the end of history, God's will, but is simply the best idea people have had about the object for which they work. Ironism, in this context, means something close to antifoundationalism."[145] Wie bei dem Vater der neuzeitlichen rationalistischen Utopie ist also auch bei ihm die Ironie die „Schwester" der Utopie. Ironie wird hier allerdings als Kontingenzbewusstsein verstanden. Sie erlaubt es, über die formale Utopie unverzerrter Intersubjektivität hinaus konkrete Utopien zu entwerfen. Und sie sorgt dafür, dass man deren begründungslogische Kontingenz als Neubeschreibungen der sozialen Praxis *unserer* Sprachgemeinschaft nicht vergisst. Man könnte Rorty ironische Utopie als „schwache Utopie" im Sinne von Gianni Vattimo bezeichnen. Sie stellt eine Form der Utopie dar, die sich im Gegensatz zu den vermeintlich „starken Utopien" der Moderne ihres eigenen kontextualistischen begründungslogischen Status bewusst ist.[146]

(b) Auch bei Rortys Konzeption der politischen Philosophie begegnen uns die beiden Dimensionen seines Denkens wieder: Pragmatismus und Romantik. Und auch

142 Vgl. PSH, 270; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 89; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 146.

143 Vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 171. Zu Rortys generellem Ziel einer Verabschiedung des Aufklärungsrationalismus bei gleichzeitiger Weiterverfolgung des politischen Projekts der Aufklärung siehe auch oben den 2. Abschnitt der Einleitung.

144 Rorty (2006d), 43.

145 Rorty (2006d), 43f.

146 Zur Beziehung von Rortys Neopragmatismus zum "schwachen Denken" Vattimos siehe oben den 3. Abschnitt der Einleitung.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hier ist die Tendenz zu konstatieren, dass der romantische Impuls dominiert. Denn wie erwähnt ist die Utopie als Schöpfung der Fantasie für ihn die entscheidende Dimension der Politik. Der kontextualistische Ausgangspunkt der Utopie ist eine gemeinsame Sprachpraxis und damit ein gemeinsames politisches Vokabular. Politische Utopien basieren auf der oben skizzierten Artikulation und Idealisierung ausgewählter Komponenten dieser Sprachpraxis. In der Kultur vorhandene, aber noch nicht ausformulierte oder durchgesetzte Ideen werden ausgearbeitet und konsequent durchdacht und darüber hinaus „extrapoliert" durch das Ausmalen einer zukünftigen Gesellschaft, in der diese voll verwirklicht werden. In der Gesellschaft vorhandene Konflikte werden damit neu beschrieben und zumindest vorübergehend gelöst. Dabei werden diese Neubeschreibungen allerdings oft zunächst als absurd angesehen, bis sie für die nächste Generation als Common Sense gelten.[147]

Visionen einer utopischen Zukunft unserer Gemeinschaft als Neubeschreibungen unserer gemeinschaftlichen (Sprach-)Praxis sind für Rorty als Abweichungen von uns vertrauten Sprechweisen immer Schöpfungen der Einbildungskraft beziehungsweise Fantasie: "Utopian visions that inspire political action – both the good ones and the bad ones – are free creations of the human imagination."[148] Entsprechend seinem romantischen Impuls wird von Rorty die Einbildungskraft als Quelle der Utopie und damit des sozialen Fortschritts erklärt. Utopisten sind als Schöpfer neuer politischer Vokabulare „starke Dichter" in der Sphäre der Politik und damit, wie oben in Kap. II.5.5 dargestellt, die nicht anerkannten Gesetzgeber der sozialen Welt. Durch die Erschaffung neuer Diskurse erweitern sie das Reich der Möglichkeiten. Politische Utopien sind für Rorty Erzählungen der Hoffnung auf eine bessere gesellschaftliche Zukunft und als solche ein Spezialfall der welterschließenden Kraft neuer, inkommensurabler Vokabulare. Pragmatismus und utopisches Denken seien nicht nur miteinander vereinbar, sondern würden sich gegenseitig stützen. Sein romantischer Sprachspielpragmatismus betont dabei die Möglichkeit einer Erweiterung des logischen Raumes durch Neubeschreibungen. Wichtiger als die Arbeit der Argumentation sei die kreative Leistung der Fantasie romantischer Utopisten, die eine menschliche Zukunft ausmalen, die weder der Vergangenheit noch der Ewigkeit entspricht.[149]

Utopien haben als kreative Neubeschreibung über die Grenze des bisherigen gemeinschaftlichen Vokabulars hinweg als Ganzes notwendigerweise den Charakter von werbenden *Erzählungen*, die sich nicht argumentativ begründen lassen. Dies unterscheidet sie von den aufklärerischen Utopien, die zwar ebenfalls narrativen Charakter haben, aber dabei vorgeben, auf dem Fundament der argumentativen Vernunft zu stehen. Die nachaufklärerische Utopie als Neubeschreibung stellt im Kern keine Argumentation dar, sondern ein „vages Versprechen großer Dinge"[150]. Mit einer erzählerischen Neubeschreibung der Dinge sollen die eigenen politischen Hoffnungen attraktiv gemacht werden. Hierfür setzt utopisches Denken die oben

147 Vgl. PAK, 147ff.

148 Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 147; vgl. EHO, 186.

149 Vgl. KIS, 21; SL, 130; WF, 316.

150 KIS, 30.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beschriebenen rhetorischen Mittel ein und wirbt für ihre Ideen in immer neuen und anderen Geschichten. Zentrales Mittel sei dabei der „unfaire" Vergleich der kritikwürdigen Zustände der Gegenwart mit einer möglichen, verschwommen erkennbaren besseren Zukunft.[151]

Rortys Betonung der poetischen Dimension des politischen Denkens in Gestalt der Utopie als erzählerische Neubeschreibung entspricht seiner allgemeinen methodologischen Präferenz für einen erzählerischen Stil der politischen Argumentation. Historische Erzählungen und utopische Visionen sind für ihn in der Politik wichtiger als philosophische Theorien, die deren Ergebnisse nur nachträglich zu ordnen versuchen. Die generelle Betonung der Rolle von utopischen Erzählungen fügt sich ein in die „allgemeine[…] Wendung gegen die Theorie und zur Erzählung", wie sie in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* propagiert wird.[152] In der Einleitung und im methodischen ersten Teil dieser Studie wurde jedoch betont, dass die provozierende These einer Wende zur Erzählung nicht für eine generelle Abkehr von der Argumentation überhaupt steht, sondern ein Herausstreichen der Bedeutung von Erzählungen in allen vokabularübergreifenden Diskurssituationen intendiert. Wie bei der Frage nach den Methoden der Verabschiedung des transformativen Pragmatismus generell, so gilt auch für Rortys politisches Denken, dass die Antwort auf die Frage „Argumentieren oder Erzählen?" lautet: Argumentieren *und* Erzählen. Solange das politische Denken im Rahmen des bisherigen gemeinsamen Vokabulars als Artikulation verbleibt, betreibt es Argumentation. Als kreative Neubeschreibung über das bisherige Vokabular hinaus nimmt es den Charakter einer Erzählung an. Dabei findet ein ständiger Wechsel zwischen Argumentation und Erzählung statt, wobei die Grenzen zwischen diesen beiden Methoden des politischen Denkens jeweils nicht eindeutig theoretisch vorab zu bestimmten sind. Eine pragmatische Grenze für die Beliebigkeit der (utopischen) Erzählung stellt jedoch das Kriterium der Nützlichkeit vom Boden der gemeinsamen Sprachpraxis aus betrachtet dar. Dies gilt auch für das utopische Denken selbst. Rortys nachaufklärerische Utopie kann Argumente auf der Basis vorgängiger Kriterien nur so lange verwenden, solange sie sich als Artikulation mit der Anknüpfung an Momente der bisherigen Sprachpraxis noch innerhalb des geteilten Vokabulars befindet. Sobald in ihrem Rahmen die Grenze eines Vokabulars durch erzählerische Neubeschreibungen überschritten wird, gibt es keine *allgemeinen* rationalen Entscheidungskriterien, die festlegen könnten, ob sie als neues Vokabular übernommen werden sollte.

Für die Rolle des politischen Philosophen bedeutet dieses Zwischenergebnis: Er ist nicht entweder Hausmeister oder Prophet, sondern er hat die Aufgabe sowohl der argumentativen Artikulation innerhalb des geteilten Vokabulars als auch die der utopischen Erzählung über Vokabulargrenzen hinweg. Während es sich bei der Artikulation hauptsächlich um ein argumentatives Ordnen des Bekannten handelt, geht es bei den utopischen Entwürfen um ein poetisches Erweitern der bisherigen Sprachpraxis. Rortys „romantischer Utopismus"[153] erkennt zwar die Bedeutung der

151 Vgl. KIS, 30; WF, 309ff.

152 KIS, 16; vgl. KIS, 17. PSH, 231; Rorty (1995), 144; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 42.

153 Vgl. SL, 132.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ordnung des Vorhandenen durch die Artikulation an; noch wichtiger für ihn ist aber die welterschließende Kraft der Sprache in Gestalt von utopischen Neubeschreibungen, damit der Prozess der Ersetzung alter Vokabulare durch neue nicht zum Erliegen kommt. Allein die schöpferische Überschreitung von Vokabulargrenzen durch utopische Erzählungen ermögliche den Fortschritt der (politischen) Kultur: „Die Zivilisation schreitet nur deshalb voran, weil manche Leute willens sind, befremdliche, irrationale und verstörende Töne anzuschlagen."[154]

VI.3.2 Das Festhalten an der (liberalen) Utopie als kommunitaristische Erzählung für uns – die Abgrenzung von Jean-François Lyotard und Michel Foucault

Wie bereits erwähnt hat Rorty seinen Liberalismus in Anlehnung an Jean-François Lyotard als Liberalismus postmoderner Prägung bezeichnet. Dabei versteht er „postmodern" im Sinne Lyotards als Skepsis gegenüber Metaerzählungen der Legitimation wie die der Dialektik des Geistes, der Hermeneutik des Sinns oder der Emanzipation des vernünftigen oder arbeitenden Subjekts.[155] Diese Haltung spreche aber nicht gegen das Festhalten an der universalistischen Fortschrittserzählung der Aufklärung als unserem politischen Projekt, als unsere Erzählung erster Ordnung: "Like Lyotard we want to drop *meta*narratives. Unlike him, we keep on spinning edifying first-order narratives."[156] Das „postmoderne Wissen"[157] verbiete zwar große Legitimationserzählungen über Vokabulargrenzen hinweg. Aber kontextualistische Fortschrittsgeschichten sind für Rorty als *unsere*, „kleine" Erzählungen weiter möglich und notwendig. Dazu gehört vor allem die universalistische Aufklärungsutopie, wenn man sie als ironische Utopie betrachtet, das heißt als unsere kontextualistische utopische Erzählung, und nicht als Erzählung der Emanzipation des menschlichen Wesens. Die liberale Utopie eines globalen sozialen Fortschritts sei, richtig verstanden, kein Selbstbetrug und könne durch keine (postmoderne) philosophische Kritik der Vernunft widerlegt werden, nur durch eine bessere Vision der Gesellschaft.[158] Für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des sozialdemokratischen Utopias der politischen Aufklärung stelle auch kein Ereignis der Geschichte einen Beweis dar. So würden die Schrecken des 20. Jahrhunderts keinen Hinweis zum eigentlichen Wesen des Menschen geben, sondern eine – im besten Fall – aufschlussreiche Belehrung darüber, wie zukünftiges Leiden zu verhindern ist. Selbst Auschwitz ist aus dieser Sicht kein Grund zur Aufgabe des politischen Projekts der Aufklärung: „No event – not even Auschwitz – can show that we should cease to work for a given utopia. Only another, more persuasive, utopia can do that."[159]

154 SE, 39; vgl. SO, 9; PZ, 30, 167f.

155 Vgl. Rorty (1995), 144; auch SO, 62, PZ, 139. Zu Lyotards Definition von "postmodern" siehe Lyotard (1999), 13f.

156 ORT, 212.

157 Lyotard (1999).

158 Rorty (1999a), I; vgl. KOZ, 74.

159 ORT, 220; vgl. WF, 347ff; Rorty (1994c), 14f; ORT, 212; SL, 117; Rorty (1999a), I.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Abtrennen der Erzählung des Liberalismus von allen philosophischen Metaerzählungen seiner Begründung erlaubt nach Rorty ein Festhalten an ihr als nachaufklärerische Utopie in einem begründungslogischen Sinne. Als kontextualistischer Liberaler identifiziert er sich mit seiner eigenen politischen Gemeinschaft und deren universalistischen Utopie der wachsenden Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Für ihn ist sie die nobelste Schöpfung der menschlichen Fantasie, an der es in jedem Fall festzuhalten gilt: „Die schlimmste Zukunft des Menschengeschlechts, die ich mir auszumalen vermag, wäre eine Zukunft ohne derartige Träume."[160] Der politische Antiutopismus und Antireformismus von Lyotard und auch von Michel Foucault ist für Rorty deshalb nicht zu rechtfertigen und nur als Überreaktion der französischen Intellektuellen auf ihr langes Festhalten am Marxismus zu erklären. Die skeptische Haltung beider rühre daher, dass sie ihr elitäres Streben nach einer Ästhetik des Erhabenen in die Politik tragen. Dabei verwechselten sie in der Nachfolge von Nietzsche die Bedürfnisse der Kunst mit denen der Politik.[161]

Der kommunitaristische Charakter von Rortys Politik- *und* Utopiebegriff wird durch dessen Abgrenzung von Michel Foucaults Denken deutlich. Kommunitaristische Utopie heißt hier natürlich nicht, dass der Liberale Rorty eine Utopie der Gesellschaft als Gemeinschaft vertritt. Sein kontextualistisches Neuverständnis von Utopie als (kleine) Erzählung *für uns* versteht eine politische Utopie aber als Erzählung für die Mitglieder einer bestehenden, gemeinsamen Sprachpraxis, eines sprachspielpragmatischen „Wirs". Der politische Denker und Utopist artikuliert und imaginiert eine gemeinsame Zukunft für die eigenen politische (Sprach-)Gemeinschaft. Dafür muss er sich als Mitglied einer Wir-Gruppe betrachten können; im Falle von Rorty selbst ist es das liberale „Wir": „Für mich ist der einzige Raum, in dem ich mich beschreiben kann, der liberalen Utopie verpflichtet, nämlich als Bürger einer demokratischen Gesellschaft."[162] Bei aller Übereinstimmung in philosophischer Hinsicht wirf er daher Foucault vor, die falschen politischen Konsequen-

160 Rorty (1999a), I; vgl. PSH, 277. Im Jahr 1985 fand eine direkte Debatte zwischen Rorty und Lyotard in der Zeitschrift *Critique* (Nr. 456, 559-585) statt. Rortys Diskussionsbeitrag ist wieder abgedruckt in ORT, 211-222. Mehr zur Auseinandersetzung von Rortys ethnozentristischen Liberalismus mit Lyotards Philosophie des Widerstreits über die Möglichkeit einer globalen liberalen Utopie und des Dialoges über Vokabulargrenzen hinweg siehe unten Kap. IX.3.1.

161 Vgl. EHO, 173ff; ORT, 220ff; Rorty (2006d), 22; Rorty (1999a), I. Nach Rorty hat George Orwell frühzeitig die Macht der bolschewistischen Propaganda über die liberalen Intellektuellen in England und Amerika gebrochen. Damit hätte er diesen einen Vorsprung von 20 Jahren gegenüber den französischen Gesinnungsgenossen verschafft, die bis zum *Archipel Gulag* warten mussten; vgl. KIS, 276. In ORT, 220ff findet sich ein Vergleich von amerikanischem und französischem Philosophieren. Rorty kritisiert dort u.a. den revolutionären Gestus der meisten französischen Denker der Postmoderne als intellektuellen Exhibitionismus.

162 Rorty (1994c), 20.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zen aus der Ironie als Kontingenzbewusstsein gezogen zu haben.[163] Die Ironie dürfe nicht dazu führen, jede Identifikation mit einem bestehenden „Wir" abzulehnen. Rorty sieht seine Benutzung des „Wir" daher als wesentlichste Differenz zu Foucault. Dieser sei nicht bereit gewesen, sich als Mitglied *irgendeiner* Wir-Gruppe zu denken, schon gar nicht der Wir-Gruppe der Liberalen. Foucault appelliere an kein bestehendes „Wir", sondern problematisiere vielmehr den Gedanken, sich in einem „Wir" zu platzieren. Die eigene Wir-Gruppe sei nach Foucault gerade nicht ein beruhigender Ausgangspunkt, sondern das zentrale Problem.[164] Gegen diese Problematisierung der Identifikation mit einem bestehenden (politischen) "Wir" ist Rorty der Ansicht, dass man nicht um eine solche Identifizierung herumkommt. Eine Frage könne überhaupt nur innerhalb eines bereits bestehenden Sprachspiels und damit innerhalb einer Gemeinschaft, deren Mitglieder genügend Überzeugungen teilen, gestellt werden:

„Mit einem ‚Wir' identifizieren wir uns immer, wenn wir uns auf ein mit vielen anderen Menschen gemeinsames Bündel von Überzeugungen und Wünschen berufen, weil wir hoffen, sie dadurch zu unseren eigenen Ansichten zu überreden. Wo keine derartige Identifikation stattfindet, gibt es kein Nennen von Gründen und daher auch keinen Wahrheitsanspruch. Folglich liegt hier keine Teilnahme am politischen Diskurs vor."[165]

Eine politische Wir-Gruppe ist für Rorty notwendige Voraussetzung für einen politischen Diskurs. Zugleich könne man Erzählungen von einer utopischen gemeinsamen Zukunft oder Vorschläge für konkrete soziale Reformen nur machen, wenn man von der gemeinsamen Basis eines festen Hintergrundes von geteilten Beschreibungen, Annahmen und Hoffnungen ausgeht.

Die Kritik des eigenen (liberalen) „Wir" hält auch Rorty für wichtig[166], aber sie ist in seinen Augen für einen politischen Denker nicht ausreichend. Radikale Kritik ohne jede Utopie und konkrete Vorschläge neuer Wege der gesellschaftlichen Organisation sei nichts als elitärer Egoismus. Da Foucault nicht auf ein bestehendes „Wir" aufbauen wolle, sei er ohne jede politische Utopie und auch ohne Vorschläge von konkreten Alternativen zu den von ihm kritisierten liberalen Institutionen. Da-

163 Beide Denker stehen für philosophischen Antiessenzialismus und Antiuniversalismus; auch teilen sie die Vorstellung einer radikalen Historisierung des Ichs, die einhergeht mit der Ablösung des Gedankens der Selbstverwirklichung durch die von Nietzsche inspirierte Idee der Selbsterschaffung.

164 Vgl. KIS, 115; EHO, 174. Vgl. dazu Schäfer (2001b), 180ff. Zur Problematisierung der Voraussetzung einer politischen Wir-Gruppe in den differenzierten und pluralistischen Gesellschaften von heute durch Rorty siehe unten Kap. IX.1.

165 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 197; vgl. Rorty (1987b), 575.

166 Rorty würdigt ausdrücklich Foucaults Kritik der kulturellen Anpassungsmuster der modernen „Disziplinargesellschaft", wirft diesem aber vor, die durch die liberale Gesellschaft gleichzeitig erreichten Fortschritte in der Verminderung von Leiden nicht zu berücksichtigen, obwohl diese jene Einschränkungen kompensieren würden; vgl. KIS, 113; COP, 204.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

her sei er als „Anarchist“ auch kein politischer Autor.[167] Rorty sieht den eigentlichen Unterschied zwischen seinem neopragmatistischen Festhalten an der liberalen Fortschrittshoffnung und Foucaults politischen Anarchismus, der die demokratischen Institutionen nicht ernst nimmt, in der Alternative von distanzierter Skepsis und engagierter Hoffnung. Die unterschiedlichen Haltungen der beiden Denker lauten aus seiner Sicht: „Eine wissende Haltung gegenüber der Gegenwart als Selbstschutz oder einen romantischen Utopismus, der sich eine bessere Zukunft vorzustellen versucht.“[168] Entscheidendes Kennzeichen des Pragmatismus im Unterschied zur postmodernen Philosophie in der Nachfolge von Nietzsche und Heidegger sei, dass für ihn aus der Kritik der metaphysischen Tradition und des kantischen Transzendentalismus nicht folgt, dass der für den Liberalismus nötige Sinn für die Gemeinschaft und die Hoffnung auf eine bessere gemeinsame Zukunft verabschiedet werden muss. Der Pragmatismus in der Nachfolge von John Dewey halte an dem “spirit of social hope”[169] fest. Foucaults Politik des Verdachts gegen jede denkbare Form von Institutionen stehe demgegenüber für eine Haltung der politischen Hoffnungslosigkeit. Sie sei Ausdruck einer nietzscheanischen Ästhetisierung der politischen Theorie und der damit verbundenen Verachtung des banalen sozialdemokratischen Reformprojekts der Erfüllung der Bedürfnisse der „letzen Menschen“. Da Foucault und Dewey in ihrer Kritik der Metaphysik nach Rorty das Gleiche leisten, sei Dewey vorzuziehen, und zwar: „simply because his vocabulary allows room for unjustifiable hope, and an ungroundable but vital sense of human solidarity“[170]

Für Rorty gehört Foucault zu den „Propheten der Hoffnungslosigkeit“[171], Theoretikern, die von ihrer eigenen Ironie aufgezehrt werden, und daher was die Politik betrifft zurecht von Habermas abgelehnt werden. Auf den Punkt gebracht lautet sein Fazit daher: „Michel Foucault ist ein Ironiker, der kein Liberaler sein will; und Jürgen Habermas ist ein Liberaler, der kein Ironiker sein will.“[172] Demgegenüber lautet Rortys Position: Mit Habermas gelte es am Liberalismus und der politischen Utopie der Aufklärung festzuhalten – allerdings unter dem Vorbehalt der begründungstheoretischen Ironie. Seine Selbstbezeichnung „nachaufklärerisch“ bezieht sich nur auf den Rationalismus und die Fortschritts*gewissheit* der Aufklärung. Rortys nachaufklärerischer Utopiebegriff steht damit quer zu der üblichen Gegenüberstellung von modernen und postmodernen Denkern, in welcher der Utopiebegriff als Ausgrenzungstopos fungiert. Die Position „Ironie als Kontingenzbewusstsein *und* Utopie“

167 Vgl. EHO, 193ff; Rorty (1994c), 15f; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 197. Rortys Kritik an Foucault geht leider nicht auf dessen – vermeintlich unpolitische – Utopie der Lebenskunst in seinen späten Schriften ein; vgl. dazu Schroer (1996), 153-160.

168 SL, 132; vgl. SO, 9.

169 COP, 161.

170 COP, 208; vgl. COP, 161, 204ff; Rorty (1997d), 39; Rorty (1999a), I. Für eine Kritik von Rortys Vergleich zwischen Dewey und Foucault anhand der Frage der Hoffnung siehe Marshall (2001), 96f. Für eine kritische Analyse der Unterschiede zwischen Rortys politischer Emphase und Foucaults Skeptizismus siehe Schäfer (2001b), 180ff.

171 Rorty (1999a), I.

172 KIS, 111; vgl. KIS, 112.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist an der Seite der Verteidiger der politischen Aufklärungsutopie gegen die französischen Vertreter der Postmoderne und auch gegen die deutschen Neo-Konservativen.[173]

VI.3.3 Konkrete Utopie der Hoffnung ohne Fortschrittsglaube? – zur Realisierungsfrage unter Bezug auf Herbert Marcuse

Rortys Begriff der Utopie als Erzählungen der Hoffnung fällt unter die Kategorie der Zeitutopie; eine Zeitutopie, die auch den Glauben an eine Rückendeckung durch die Geschichtsphilosophie verabschiedet hat (a). Durch die Entkopplung der Zeitutopie von der modernen Fortschrittsidee wird aber die Realisierbarkeitsfrage verschärft. Sie soll in diesem Unterkapitel unter Rückgriff auf Herbert Marcuses Kritik der Utopie zumindest andiskutiert werden (b). Die Frage nach der Chance auf Verwirklichung muss sich natürlich auch Rortys eigene Begründungsutopie stellen lassen. Handelt es sich bei ihr um eine abstrakte Utopie ohne Chance auf Verwirklichung? (c).

(a) Die Ironie in der Utopia des Thomas Morus betrifft nicht den Geltungsanspruch der allgemeinen und universellen Vernunft als Basis der Utopie, sondern deren Anspruch auf Verwirklichung. Dagegen betrifft Rortys Ironie den Geltungsanspruch der Utopie, aber nicht deren Realisierbarkeit in der Zukunft. Dies verweist auf eine entscheidende Veränderung des Utopiedenkens nach der Raumutopie Utopia: die „Verzeitlichung der Utopie“[174.] Mit der Zeitutopie rückt die Frage der Realisierbarkeit der Utopie in den Vordergrund. Auch Rortys Konzeption der nachaufklärerischen Utopie fällt unter die Kategorie der Zeitutopie. Die Utopie, verstanden als eine Erzählung der Hoffnung auf eine bessere Zukunft hat für ihn nicht nur den Status eines Ideals, sondern trägt mit sich den Anspruch auf Realisierbarkeit in der Zeit. Allerdings ist sie eine Zeitutopie ohne rationalistischen Fortschrittsglauben, ohne Rückendeckung durch die Geschichtsphilosophie.[175] Das Erzählen einer Fort-

173 Vgl. Horster (1993b), 256ff. Horster stellt dort Rorty als Vermittler von Moderne und Postmoderne vor. Siehe dazu auch oben den 3. Abschnitt der Einleitung.

174 Koselleck (1985), 1. Das Erscheinen von Louis-Sébastien Merciers Zukunftsroman *Das Jahr 2440* im Jahr 1770 bedeutet einen gattungsgeschichtlichen Wendepunkt. Mercier ersetzt dort erstmals die utopische Dimension des Raumes durch die der Zeit und macht die zeitliche Zukunftsdimension zum Medium der Utopie. Damit kommt es zur „Einverwandlung der Utopie in die Geschichtsphilosophie“ (Koselleck (1985, 1) bzw. zur „Verschmelzung des utopischen mit dem geschichtlichen Denken“ (Habermas, 1985b), 143).

175 Die Zeitutopie nach Mercier ist hingegen eine Variante der Fortschrittsphilosophie. Ihre geschichtsphilosophisch begründete Fortschrittsperspektive verändert den Geltungsanspruch entscheidend: Der Geltungsanspruch von Raumutopien als hypothetische Gedankenexperimente geht nicht über Vorbild des besten Staates bei Platon hinaus. Sie haben den Status eines regulativen Ideals mit der Funktion der Realitätskritik, das nur einen begrenzten praktischen Anspruch auf Veränderung der Wirklichkeit erhebt. Daher ist für sie das Problem der praktischen Umsetzung ihrer Fiktion noch kein Thema und es folgt aus ihnen auch keine politische Programmatik. Mit der Ablösung der Raum-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schrittsgeschichte ist nach Rorty *ex post* durchaus möglich und auch nützlich. Aber die nachaufklärerische Utopie müsse sich von einer teleologischen Sicht der Geschichte trennen, denn die zukünftige Entwicklung sei keine Frage des Wissens, sondern der Hoffnung.[176] Die sozialutopische Hoffnung auf eine bessere Zukunft muss bei Rorty ohne den Anspruch auf ein höheres Wissen um die Kräfte, die die Geschichte lenken, auskommen. Sie hat die Idee des unausweichlichen Fortschritts und der immanenten Teleologie verabschiedet und damit aufgehört, die Geschichte zu hypostasieren. Die Politik- und die Kulturgeschichte sieht sie als ein kontingentes Geflecht von Chancen, Missgeschicken und kleinen Fortschritten; ein Geflecht, aus dem gelegentlich und kurzzeitig Schönheit aufblüht, das aber nichts mit Erhabenheit zu tun hat. Die Geschichte wird damit nicht mehr als verzeitlichter Ersatz für Gott oder die Natur aufgefasst. Auch die Absage an jegliche essenzialistische Flucht in die Geschichte zur Stützung des Geltungsanspruches der politischen Utopie stellt aber für Rorty keinen Grund dar, nicht mehr an der utopischen sozialen Hoffnung der Aufklärung festzuhalten. Der Traum von menschlicher Gleichheit ist in seinen Augen eine Hoffnung, die keine Untermauerung durch die Geschichtsphilosophie bedarf und die bestehen bleibt, auch wenn die Annahme, dass die Geschichte auf unserer Seite sei, verabschiedet werden muss.[177]

Rortys Konzeption einer nachaufklärerischen Utopie ohne (Fortschritts-)Gewissheit stellt die systematische Konsequenz des im ersten Teil rekonstruierten, zentralen Mottos seines romantischen Pragmatismus dar, nach dem das Erkenntnisinteresse vom Wesen der Dinge auf das Erreichen einer besseren Zukunft hin gerichtet wird: Hoffnung statt Erkenntnis. Auch für den politischen Bereich wird die von Philosophen üblicherweise angestrebte Erkenntnis durch Hoffnung ersetzt. Das bedeutet eine Verlagerung von der Theorie hin zur Utopie als Erzählung sozialutopischer Hoffnungen. In den Worten von Hauke Brunkhorst: „Der Metaphysiker fragt nach der Ewigkeit, der pragmatische Utopiker statt dessen nach der Zukunft."[178] Dabei wird der transzendierende Impuls aus der Erbmasse der Metaphysik gerettet durch seine Verendlichung und Vergeschichtlichung auf dem Boden eines Bruchs mit jedweder Form des Absoluten. Nach diesem Verständnis weist nur

---

durch die Zeitutopie hört die politische Utopie auf, ein bloßes normatives, regulatives Prinzip zu sein. Sie erhebt nun in Verbindung mit dem modernen Fortschrittsglauben den Anspruch, dass das in die Zukunft projizierte Ziel tatsächlich verwirklichbar ist, und dass sie eine konkrete politische Transformationsstrategie angeben kann. Das utopische Ideal wird mit dem geschichtsphilosophisch fundierten Praxisbezug der Zeitutopie zum politischen Aktionsprogramm mit Anspruch auf Machbarkeit. Damit rückt die Frage der Realisierbarkeit der Utopie in den Vordergrund; vgl. dazu Koselleck (1985), 4ff; Saage (1991), 145ff; Saage (1995), 479. Die Frage der Realisierbarkeit der Utopie kündigt sich allerdings – wie oben erwähnt – schon bei Morus an; vgl. dazu auch Elias (1985), 144.

176 Vgl. Rorty in Balslev (1999), 45.

177 Vgl. PSH, 277; KOZ, 94; Rorty (1999a), I.

178 Brunkhorst (1997b), 110. Vgl. HSE, 12.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Hoffnung auf eine bessere Zukunft über die Gegenwart hinaus – eine Hoffnung, für die es keine Rechtfertigung gibt.[179]

Rortys kontingenztheoretische Auffassung der Geschichte und auch der Utopie lehnt konsequenterweise auch die hegelianische Geschichtsmetaphysik des Marxismus ab. Kern des marxistischen Versuchs der Ablösung der Utopie durch vermeintlich wissenschaftlich gesichertes Wissen über die Zukunft ist die Annahme der historischen Notwendigkeit des Sozialismus. Dieser Historizismus ist für Rorty ein Residuum des kontemplativen Wissensbegriffes und des Essenzialismus. Den Versuch einer philosophischen Rückversicherung des sozialistischen Traums bezeichnet er mit Raymond Aron als eine Art Opium für die Intellektuellen. Er mache den Marxismus zu einer inkonsistenten Mischung aus Praxisphilosophie und Szientismus.[180] Sein Utopiekonzept kommt auch ohne den Anspruch auf direkte Durchsetzung der Utopie auf dem Wege revolutionärer Praxis aus. Gegen die marxistische Hoffnung auf das revolutionäre Entkommen in das ganz Andere plädiert Rorty für die Notwendigkeit eines reformistischen utopischen Textes, der „die Einzelheiten einer diesseitigen Utopie erläutert, ohne zu behaupten, dass diese Utopie mit einem Schlag und fertig in Erscheinung treten werde, sobald nur diese oder jene ‚entscheidende' Veränderung zustande gebracht [...] sei."[181] In der Stellung zu dem Gedanken einer revolutionären Veränderung zu etwas qualitativ ganz anderem wie dem verwirklichten Reich der Freiheit des Kommunismus zeige sich wieder der Unterschied zwischen dem Streben nach Schönen und dem nach Erhabenem. Rortys Utopiebegriff ist Teil der oben dargestellten Konzeption einer Politik des Schönen, die nach immer mehr von bereits Vorhandenem strebt und nicht von einer Zukunft ohne politische Konflikte träumt. Ihr Ziel ist eine realistische Utopie ohne Versöhnung, die durch Reformen erreicht werden könnte.[182]

Trotz dieser Abgrenzung vom Marxismus ist Rortys Verhältnis zu Marx' politischem Erbe nicht nur negativ. In einer ironischen Wendung des Utopievorwurfs bezeichnet Rorty die sozialpolitischen Hoffnungen des Marxismus als eine wirkungsvolle politische Utopie, die von ihm auch geteilt werde. Wenn man den Gedanken der Vorhersage der Geschichte beiseitelasse, bleibe die Bedeutung des Marx'schen Denkens für die Inspiration und für die Hoffnung der Arbeiterbewegung. Das kommunistische Manifest (und auch das Neue Testament!) liest Rorty als Ausdruck der gleichen Hoffnung auf menschliche Solidarität. Beides sind für ihn Gründungsdokumente von Bewegungen, die für die Freiheit der Menschen und die Gleichheit zwischen ihnen viel bewirkt haben. Die historische Bedeutung des kommunistischen Manifests liege insbesondere in seiner inspirierenden Kraft für die Arbeiterbewegung, ohne die es keinen sozialen Fortschritt gegeben hätte. Beide Texte seien aber nicht als Prophezeiungen, sondern als Ausdruck der sozialen Hoff-

179 Vgl. Rorty (2001d), 14. Vgl. dazu Wellmer (2000b), 54f. Siehe dazu auch unten den 3. Abschnitt der Schlussbetrachtung.

180 Vgl. EHO, 10, 137; Rorty in Balslev (1999), 43.

181 Rorty (1998c), 28f; vgl. KOZ, 93.

182 Vgl. SE, 33ff; Rorty (1999a), I. Vgl. dazu Brunkhorst (1997b), 142. Zu dem wichtigen Punkt „Reform statt Revolution" siehe unten Kap. X.2.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nung, als Werke der Inspiration und des Appells zu lesen. Trotz des Unheils, das die Berufung auf die Wahrheit dieser Texte gebracht habe, bleiben sie nach Rorty unverzichtbar als Quellen der utopischen Hoffnung: „Es besteht ein Unterschied zwischen Wissen und Hoffen. Oft nimmt die Hoffnung die Form falscher Prophezeiungen an [...] Und doch ist die Hoffnung auf soziale Gerechtigkeit die einzige Basis für ein menschenwürdiges Leben."[183]

Rortys Position kann man daher folgendermaßen zusammenfassen: Nicht Preisgabe der Utopie, sondern „Utopie ohne Utopismus". Auch nach dem Verzicht auf Geschichtsphilosophie und Wissenschaftsgläubigkeit ist es noch möglich, utopisch zu denken. Mit dem Lösen der begrifflichen Klammern zwischen Fortschritt und Telos, Utopie und Wahrheit, Solidarität und Objektivität, fallen Telos, höhere Wahrheit und objektive Erkenntnis nach Hauke Brunkhorst bei Rorty dem Ockham'schen Rasiermesser zum Opfer. Damit würden aber Fortschritt, Utopie und Solidarität bleiben – nur ohne metaphysischen Ballast.[184] Mit seiner Konzeption der Utopie als einer kontextualistischen Fortschrittserzählung ohne Fortschrittsgewissheit folgt Rorty der konsequenten Preisgabe der geschichtsphilosophischen Erblasten im neueren Utopiediskurs. Ein Stück weit kommt er auch Forderungen entgegen, zum Geltungsanspruch der Raumutopie als regulatives Prinzip des Handelns zurückzukehren.[185]

(b) So wie Rorty betont auch Herbert Marcuse die Bedeutung der Fantasie und der Einbildungskraft für das utopische Denken, als dem Vermögen, im Hinausgehen über das Vorhandene das Möglichkeitsfeld der Zukunft zu antizipieren.[186] Mit Ernst Bloch geht auch Marcuse davon aus, dass die utopische Fantasie die Voraussetzung für ein innerweltliches Transzendieren ohne Transzendenz als „geschichtliche Transzendenz"[187] im Gegensatz zur metaphysischen Transzendenz ist. Allerdings betont Marcuse, dass der transzendente Entwurf der Utopie als ein spezifisch geschichtlicher Entwurf keine formalen Möglichkeiten enthalten darf, sondern sich auf real gegebene gesellschaftliche Möglichkeiten und Tendenzen beziehen und stützen muss. Nur ein utopisches Transzendieren der faktischen Gegebenheiten mit Bezug auf reale Möglichkeiten der geschichtlichen Entwicklung sei relevant für gesellschaftsverändernde Praxis: „Der transzendente Entwurf muss mit den realen

183 Rorty (1998c), 16; vgl. Rorty (1998c), 11-14; Rorty (1994c), 17. Zu einer kritischen Analyse der Rorty'schen Lektüre des Kommunistischen Manifestes siehe Rodriges (2001), 128ff. Das Neue Testament weist dabei nach Rorty aufgrund seiner Jenseitsorientierung erhebliche moralische Unschärfen auf. Daher solle es primär als Mahnung gelesen werden, „dass die Frage, wie wir auf Erden miteinander umgehen, sehr viel wichtiger ist als das Ergebnis aller Debatten über das Vorhandensein oder die Beschaffenheit einer Welt im Jenseits."(Rorty (1998c), 23).

184 Vgl. Brunkhorst (1997b), 107ff.

185 Vgl. Eickelpasch (1996), 8; Saage (1990), 23.

186 Vgl. Marcuse, H. (1965), 123; siehe ebd.: „Ohne sie [die Fantasie, M.M.] bleibt alle philosophische Erkenntnis immer nur der Gegenwart oder der Vergangenheit verhaftet, abgeschnitten von der Zukunft.".

187 Marcuse, H. (1967), 35.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Möglichkeiten übereinstimmen, die auf dem erreichten Niveau der materiellen und geistigen Kultur offen sind.“[188] Marcuse greift daher Ernst Blochs Begriff der „konkreten Utopie“ in Abgrenzung von „abstrakten Utopien“ auf. Bei einer konkreten Utopie handele es sich um einen „Entwurf von realen Möglichkeiten gesellschaftlichen Seins“[189]. Sie sei als solche realitätsvermittelt und praxisbezogen. Eng verbunden mit dem Handeln und der Praxis hätten konkrete Utopien die Aufhebung der Spannung zwischen Theorie und Praxis zum Ziel. Als antizipierende Entwürfe real möglicher gesellschaftsverändernder Praxis seien sie mit dem Streben nach Verwirklichung des jeweils utopischen Möglichkeitsentwurfs verbunden. Darüber hinaus könnten sie mit der empirischen Analyse von Tendenzen und Bedingungen der Veränderung in der gegebenen Gesellschaft vermittelt werden. Sie stellen daher eine „reale historische Möglichkeit“ dar: „‚Utopie‘ weil eine solche Gesellschaft bisher noch nirgendwo existiert; ‚konkret‘ weil eine solche Gesellschaft eine reale historische Möglichkeit darstellt.“[190]

Wie steht es nun um den Praxisbezug von Rortys Utopiebegriff? Welchen Verwirklichungsanspruch kann eine Utopie als ironische Erzählung der Hoffnung ohne Fortschrittsglauben erheben? Handelt es sich bei ihr um eine Variante der abstrakten Utopie? Wie wird das Problem der Vermittlung des utopischen Ideals mit der

188 Marcuse, H. (1967), 232; vgl. u.a. Marcuse, H. (1967), 13f. Vgl. dazu Fahrenbach (1992), 80ff. Marcuses Konzeption kritischer Theorie legt Wert auf die Reflexion der konkreten Bedingungen einer Realisierung der sozialistischen Utopie angesichts der realen fortgeschrittenen Industriegesellschaft: Kritische Theorie soll „ihre Zielsetzungen immer nur aus den vorhandenen Tendenzen des gesellschaftlichen Prozesses gewinnen.“(Horkheimer/Marcuse (1968), 111). Dies erklärt auch seine ambivalente Haltung zum Utopiebegriff, obwohl seine eigene Theorie eine zentrale utopische Dimension beinhaltet. Die heute gängige Rede vom Ende der Utopie findet sich in Marcuses Werk bereits 1967. Allerdings meint sie bei ihm nicht den Aufruf zur Verabschiedung des Utopischen, sondern steht für die These, dass die vermeintlich bloß utopische sozialistische Veränderung der spätkapitalistischen Industriegesellschaft durchaus eine geschichtliche Alternative darstellt – weil ihre realen Möglichkeitsbedingungen trotz aller Unterdrückung durch die herrschende Ordnung gegeben sind. Marcuses Ziel ist es also, die kritische und sozialistische Theorie vom Odium des Utopischen zu befreien. Vgl. dazu Brenner (1985), 27; Fahrenbach (1992), 75-79. Dort findet sich auch eine Zusammenfassung von Marcuses zwiespältiger Utopie-Abwehr und Aneignung, die im Grunde den negativ besetzten illusionistischen Utopiebegriff der Rechten akzeptiert.

189 Marcuse, H. (1975), 27. Zum Begriff der konkreten Utopie bei Bloch siehe u.a. Bloch (1959), 17f, 674ff, 727f.

190 Marcuse, H. (1989), 47. Vgl. dazu Fahrenbach (1992), 78ff. Fahrenbach diskutiert dort die Tendenz bei Marcuse, die konkret utopische Distanz der Praxisziele durch die verstärkte Behauptung einer „Basis“ im Bestehenden zu verkürzen oder sogar einzuziehen. Völlig offen muss hier die dort ebenfalls behandelte Frage bleiben, inwiefern Marcuses eigener Entwurf einer neuen Anthropologie als utopische Dimension seiner Gesellschaftskritik gemäß seinen eigenen Kriterien als abstrakte Utopie einzuordnen ist; vgl. dazu auch Brenner (1985), 22ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wirklichkeit gelöst? Hierzu gilt es Folgendes festzuhalten: Rortys nachaufklärerische Utopie ist zwar ironisch im begründungslogischen Sinne. Dies gilt aber nicht für ihren Verwirklichungsanspruch. Denn die letztlich entscheidende Frage für den Pragmatisten laute, wie man die jeweils vertretene Utopie in die Tat umsetzen kann. Auch Rortys eigener Neubeschreibung des Liberalismus geht es letztlich um Verwirklichung.[191]

Zunächst zur Frage der Verwirklichungsabsicht und den mit der Utopie verbundenen Realisierungswillen: Wie im ersten Teil gezeigt, handelt es sich bei Rortys Neopragmatismus um einen transformativen und nicht um einen rekonstruktiven Sprachpragmatismus. Der Wille zur Veränderung unserer Sprachpraxis und dadurch unserer sozialen Praxis ist für diesen zentral. Nicht Rekonstruktion, sondern Verändern unserer Vokabulare durch Neubeschreibungen lautet das Ziel. Mit Marx geht es Rorty um die Veränderung der sozialen Welt, aber anders als Marx glaubt er, dass die Welt gerade durch neue Interpretationen alter Begriffe und durch die Erfindung neuer Vokabulare, auch in Gestalt politischer Utopien, verändert wird. Dahinter steht das pragmatistische Grundvertrauen, dass wir die Dinge auch verändern können, da wir durch die bestehenden Normen und Gewohnheiten unserer Gemeinschaft nicht einfach gebunden sind.[192] Zweck der Utopie als politische Neubeschreibung ist eine Erweiterung der Möglichkeiten des Handelns. So wie bei Karl Mannheim[193] besteht dabei für Rorty die zentrale Funktion der Utopie (im Gegensatz zur Ideologie) in ihrer seinsprengenden Kraft. Wie dargestellt stellt sie den Motor gesellschaftlicher Veränderungen dar. Der gesellschaftliche Fortschritt käme ohne die Utopien „starker Dichter" zum Erliegen. Auch für Rortys politisches Denken gilt folgendes Motto von Oscar Wilde: „Der Fortschritt ist die Verwirklichung von Utopien."[194]

Damit aber eine neue Metapher im Rahmen einer utopischen Neubeschreibung gesellschaftlich wirksam werden kann und keine gedankliche Spielerei bleibt, muss sie auf fruchtbaren Boden fallen. Es bedarf der Koinzidenz einer privaten Fantasie und eines weitverbreiteten, bisher nur undeutlich empfundenen, Bedürfnisses der Sprachgemeinschaft des starken Dichters. Zugleich ist die Utopie auf den „Nährboden" der alten Metaphern und damit auf die Verbindung mit der bisherigen Sprachpraxis angewiesen. Gesellschaftlich wirksame utopische Neubeschreibungen entstehen dadurch, dass starke politische Philosophen sich bereits bestehende Elemente unserer gemeinsamen Sprachpraxis herausgreifen, manche von ihnen herunterspielen, während sie andere betonen. Sie schlagen ein neues Vokabular vor, in dem diese Letzteren nur radikalisiert werden und utopisch „verlängert".[195] Sofern diese

191 Vgl. KIS, 313.

192 Vgl. Peters/Ghiraldelli (2001), 10; Brunkhorst (1997b), 39. Die Feindseligkeiten zwischen Marxisten und Pragmatisten haben nach Westbrook die Affinitäten beider philosophischen Strömungen überdeckt; vgl. Westbrook (2005), 114.

193 Siehe dazu Saage (1997), 12f.

194 Wilde (1982), 47. Auch für Wilde ist daher das utopische Denken unverzichtbar; vgl. ebd..

195 Vgl. Rorty (1990a), 637ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verbindung mit der bisherigen (Sprach-)Praxis besteht, sind Utopien als Erzählungen der Hoffnung nicht utopisch im pejorativen Sinne. Es handelt sich um konkrete Utopien, die eine geschichtlich noch nicht realisierte, aber dennoch realistische Alternative formulieren. Rortys nachaufklärerische, ironische Utopie versteht sich also nicht als abstrakte Utopie ohne Chance auf Verwirklichung. Sie begreift sich vielmehr – im Sinne von Marcuse – als Entwurf realer historischer Möglichkeiten gesellschaftsverändernder Praxis. Als solcher ist sie allerdings auf die Möglichkeit der Vermittlung mit Tendenzen und Bedingungen in der gegebenen Gesellschaft angewiesen. Ob Rortys eigene begründungslogische Utopie diese Bedingung der konkreten Utopie wirklich erfüllt, soll im folgenden Abschnitt in einem ersten Anlauf diskutiert werden.

(c) In *Kontingenz, Ironie und Solidarität* skizziert Rorty seine nachaufklärerische politische Utopie einer idealen liberalen Gesellschaft, deren Bürger liberale Ironiker sind: „Die Heldin meines Buches ist die ‚liberale Ironikerin' – eine Person, die sich der sozialen Gerechtigkeit verpflichtet fühlt, die aber auch ihre eigene Verpflichtung gegenüber diesem Ziel als bloß kontingent ansieht."[196] Gleich zu Beginn des Buches wird diese zentrale Gestalt seiner Utopie von ihm wie folgt definiert:

„‚Ironikerin' nenne ich eine Person, die der Tatsache ins Gesicht sieht, dass ihre zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind – nenne ich jemanden, der so nominalistisch und historistisch ist, dass er die Vorstellung aufgeben hat, jene zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse bezögen sich zurück auf eine Instanz jenseits des raum-zeitlichen Bereichs. Liberale Ironiker sind Menschen, die zu diesen nicht auf tiefste Gründe rückführbaren Bedürfnissen auch ihre eigenen Hoffnungen rechnen, die Hoffnungen, dass Leiden geringer wird, dass die Demütigung von Menschen durch Menschen vielleicht aufhört."[197]

Die Gestalt der liberalen Ironikerin soll die liberale Utopie eines demokratischen Antifundamentalismus, in der die begründungslogische Ironie als Kontingenzbewusstsein universell geworden ist, verkörpern. Rortys Utopie der Kontingenz ist die einer liberalen und solidarischen Gemeinschaft, deren Bürger kein Bedürfnis mehr nach Begründung ihrer politischen Ansichten verspüren. Seine Neubeschreibung des Liberalismus hat das Ziel, die Möglichkeit einer derartigen postmetaphysischen Kultur, in der Ironismus universell ist, vorzustellen.[198] Es handelt sich im Kern um eine *begründungstheoretische* Utopie. In ihr finden sich wenig konkrete Aussagen über Institutionen oder konkrete Gerechtigkeitsprinzipien. Rortys Variante des Liberalismus erweist sich daher nicht nur als begründungslogisch minimalistisch, sondern auch bezüglich der inhaltlichen Artikulation des Liberalismus. Der Hauptgrund für diese Zurückhaltung bei der inhaltlichen Artikulation dürfte darin liegen, dass Rorty als Prophet eines ironischen Liberalismus so wenig wie möglich von seiner begründungstheoretischen beziehungsweise -kritischen Intention ablenken will. Er will die Zu-

196 PZ, 49.

197 KIS, 14. Der Untersuchung der liberalen Ironikerin als Idealbürgerin von Rortys Utopie ist das gesamte letzte Kapitel dieser Studie gewidmet.

198 Vgl. KIS, 15. Vgl. dazu Demmerling (2001), 340.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stimmung zu seiner Utopie nicht durch eine zu enge Bestimmung dessen, was in seinen Augen den Liberalismus inhaltlich ausmacht, gefährden.

Die Adressaten von Rortys Utopie sind die Bürger in den gegenwärtigen liberalen Gesellschaften der nordatlantischen Welt. Unabhängig von den konkreten inhaltlichen Ansichten über den Liberalismus handelt es sich bei diesen – in Rortys Terminologie – in der überwiegenden Mehrzahl noch immer um liberale Metaphysiker, um Menschen, die noch immer an der Möglichkeit einer Begründung ihrer liberalen politischen Haltung festhalten. Hierzu stellt Rorty fest, dass die Ironiker sogar in den glücklichen, reichen, gebildeten Demokratien eine kleine Minderheit darstellen. Die Mehrheit (der Intellektuellen) sei immer noch entweder religiös oder Vertreten eine Form des Rationalismus. Dementsprechend sei die Rhetorik der liberalen Gesellschaften auch nicht ironisch, sondern fundamentalistisch.[199] Für diese Zielgruppe der liberalen Metaphysiker malt er das Bild einer zukünftigen idealen postmetaphysischen liberalen Demokratie als ein Ideal für *uns*, das uns weder vollständig vertraut ist, noch unmöglich auszudenken ist. Die Funktion seiner produktiver Verlängerung und Erweiterung der Gegenwart durch ein utopisches Experiment der Verbindung von Liberalismus und Ironie in der Figur der liberalen Ironikerin besteht darin, liberale Metaphysiker davon zu überzeugen, Ironiker zu werden und nichtliberale Ironiker zu Liberalen zu machen; und zwar nicht primär durch Argumente, sondern durch eine utopische Neubeschreibung.[200]

Rorty behauptet dabei, dass seine ironische Neubeschreibung des Liberalismus in Gestalt seiner Begründungsutopie, dessen Verwirklichung mehr nützt als der metaphysische Liberalismus. Der Klärung dieser Frage ist fast der gesamte dritte Teil gewidmet. Hier soll zunächst kurz untersucht werden, was er selbst hinsichtlich der realen gesellschaftlichen Möglichkeitsbedingungen seiner begründungstheoretischen Utopie anführt: Zunächst geht er davon aus, dass eine postmetaphysische Kultur nicht unmöglicher als eine postreligiöse sei und genauso wünschenswert. Das beste Argument, das Rorty für die Möglichkeit ihrer Verwirklichung anführt, ist, dass angesichts der gegenwärtigen Geschwindigkeit des sozialen Wandelns alle Versuche einer ahistorischen Fundierung unserer moralischen Intuitionen scheitern müssen.[201] Als konkrete Verwirklichungsbedingungen für seine Utopie des ironischen Liberalismus sind allerdings nur zwei zu finden: Bildung und Wohlstand. Rorty verweist zum einen auf die gesellschaftliche Rolle der höheren Bildung, um die Vorstellungskraft zu befreien. Die liberale Institution der freien Universität ist für ihn der Ort für die ironistische Erziehung und auch für die Formung des Gewissens der heranwachsenden Generationen. Dabei betont er die Rolle unabhängiger Professoren in den Geisteswissenschaften als moralische Erzieher hin zu Kontingenzbewusstsein, Kreativität und Solidarität. Aus diesem Grund ist Rorty für die

199 Vgl. KIS, 141; Rorty (2006b), 19.

200 Vgl. Conway (2001), 57ff; Critchley (1999), 57. Mehr zu Rortys (rhetorischer) Gegenüberstellung von liberalem Metaphysiker und liberaler Ironikerin siehe auch unten Kap. XII.1.1.

201 Vgl. SO, 31, 69; KIS, 15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verteidigung der akademischen Freiheit.[202] Zum anderen hat die bisher nur erwähnte ironische Selbstbezeichnung als „bürgerlicher" beziehungsweise „bourgeoiser" Liberaler[203] einen inhaltlichen Hintergrund. Damit will er hervorheben, dass seiner Ansicht nach sowohl seine begründungslogische Utopie als auch das Ziel der Ausweitung der liberalen Solidarität von einem Minimum an allgemeinen Wohlstand abhängt. Der bourgeoise Liberalismus habe keine Probleme mit der marxistischen Behauptung, ein großer Teil der liberalen Institutionen und Praktiken sei nur unter bestimmten ökonomischen Bedingungen möglich und zu rechtfertigen. Die Marxisten hätten in einem Punkt absolut recht: Der Appell an die Brüderlichkeit ist nicht genug, da die „Seele der Geschichte" die Wirtschaft ist.[204] Für bourgeoise Liberale gelte dementsprechend, dass die Verinnerlichung der universalistischen Moral durch den durchschnittlichen Mittelklasse-Bürger in den westlichen Gesellschaften nicht der Ausdruck von etwas universell Menschlichem darstellt, sondern ein prekäres Gut, das nicht von Theorien abhängt, sondern von der ökonomischen Basis: „Moral universalism is an invention of the rich [...] Moral idealism goes along with economic success."[205] Nach Rorty ist es sinnlos, zeigen zu wollen, „warum wir anständigen, toleranten, gutherzigen Menschen mit liberaler Gesinnung mehr sind ein Epiphänomen der neueren sozioökonomischen Geschichte."[206] Die beispiellose Beschleunigung des moralischen Fortschritts und auch die zunehmende Bereitschaft, Wissen durch Hoffnung zu ersetzen, lässt sich für ihn schlicht durch die empirische Beobachtung der enormen Zunahme an Wohlstand, Bildung, Sicherheit und Muße in den westlichen Gesellschaften erklären. Den Fortgang dieser Entwicklung vorausgesetzt, sieht er gute Chancen auf die Verwirklichung seiner liberalen Utopie. Die Hoffnung auf eine Ausweitung und Vertiefung der Solidarität sei solange berechtigt, wie sich die materiellen Lebensumstände der Menschen verbessern. Denn das einzige realistische Szenario, in dem die Reichen sich mit den Armen in einer moralischen Gemeinschaft denken können, sei eines mit genügend Geld, das den Kindern der Armen Hoffnung gibt, ohne den Kindern der Reichen Hoffnung zu nehmen: „Wenn die Reichen der Welt den Armen der Welt jemals zu Hilfe kommen, dann nicht wegen [...] ‚Grundüberzeugungen' von menschlicher Solidarität, sondern weil sich die Reichen so sicher fühlen, dass sie teilen können, und weil sie so viel Mitgefühl entwickeln, dass sie teilen wollen."[207]

---

202 Vgl. PSH, 124ff; PZ, 186; Rorty (2006d), 98.

203 Rorty (1995), 141 bzw. ORT, 197.

204 Vgl. Rorty (1995), 143; PSH, 227. Rorty hat später erklärt, dass das ironisch-polemische „Label" „postmodernist bourgeois Liberalism" in Gegenüberstellung zum „philosophical liberalism" unglücklich gewählt war und zudem ein Scherz sein sollte; vgl. Rorty (1987b), 564; Rorty (2006d), 52. An der Grundidee eines „bourgeoisen" Liberalismus im gerade dargestellten Sinne hat Rorty jedenfalls durchgängig festgehalten. Zur drängenden Frage nach der Zukunft eines bourgeoisen Liberalismus der Hoffnung unter den Bedingungen der sog. „Globalisierung" siehe unten Kap. XI.4.3.

205 Rorty (1996d), 9; vgl. Rorty (2006d), 60.

206 PAK, 334; vgl. Rorty (1987b), 579.

207 PZ, 174; vgl. PZ, 165; WF, 252; Rorty (1996d), 14f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mal abgesehen von der Hoffnung auf eine der Solidarität förderliche wirtschaftliche Entwicklung präsentiert Rorty keinen (empirischen) Aufweis begriffener Tendenzen und Bedingungen der Veränderung in der gegenwärtigen Gesellschaft als Voraussetzung der Verwirklichung seiner Utopie. Auch sein Verweis auf den Aufstieg der Literatur beziehungsweise der Literaturkritik als herrschende intellektuelle und moralische Disziplin, der unter den Intellektuellen eine ironische Einstellung gefördert habe, reicht hierfür nicht aus. Daher ist auch die in diesem Zusammenhang von Rorty geäußerte Feststellung einer „Wendung zum Historismus" in unserer „zunehmend ironistischen Kultur" zumindest gewagt.[208] Es scheint daher, dass es sich bei seiner Utopie gerade nicht um eine konkrete Utopie im Sinne Herbert Marcuses handelt. Dieses Zwischenfazit entspricht auch der Schwachstelle von Rortys Projekt einer antirepräsentationalistischen Transformation des Common Sense, wie sie zum Ende des ersten Teils festgestellt werden musste. Auch für dieses Projekt hatte Rorty keine konkreten Instrumentarien als Mittel zur Umsetzung angeben können. Diese Parallele kommt auch nicht von ungefähr. Denn die Utopie eines ironischen Liberalismus ist eng verzahnt mit seinem Projekt der Transformation. Rortys utopische Neubeschreibung des Liberalismus ist nur im Rahmen seines übergreifenden transformativen Projekts des philosophischen Antifundamentalismus und Antirepräsentationalismus verständlich. Der ironische Liberalismus von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* setzt die Verwirklichung der angestrebten, pragmatistischen Transformation der Kultur insgesamt voraus. Rortys politische Utopie ist eingebettet in die Vision einer postmetaphysischen Kultur ohne Zentrum, deren antiautoritäres Leitmotiv „Solidarität statt Objektivität" lautet. Für Rorty wäre diese utopische pragmatistische Kultur die Verwirklichung von John Deweys Utopie einer vollen Demokratisierung unserer gesellschaftlichen und politischen Institutionen. Und in ihr würde der Schritt vom metaphysischen zum ironischen Liberalismus ermöglicht werden.[209] Auf diese Weise ist Rortys politisches Denken in Gestalt einer liberalen Utopie der Kontingenz doch mit seiner antirepräsentationalistischen Kritik der Erkenntnistheorie enger verbunden als von ihm behauptet. Dies ist auch der systematische Grund für die ausführliche Rekonstruktion seines transformativen Pragmatismus im ersten Teil.

208 KIS, 12, 141f, 165.

209 Vgl. KOZ, 11f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VII. Kapitel: Solidarität statt Objektivität – Rortys Antiautoritarismus und die Utopie einer wahrhaft liberalen Kultur ohne Zentrum

Dieses Kapitel beginnt mit der Darstellung des antreibenden moralischen Impulses für Rortys Denken in *Kapitel VII.1*. Es handelt sich um einen „militanten" Antiautoritarismus, der unter dem Leitmotiv „Kommunikative Solidarität statt Objektivität" rekonstruiert werden kann. Der Mensch soll keine Autorität mehr suchen und anerkennen als den demokratischen Konsens. Rorty will zu einem Wandel im Selbstbild des Menschen in den demokratischen Kulturen des Westens beitragen. Das von ihm vorgeschlagene neue Selbstbild hat erneut eine romantische und eine pragmatische Dimension: Der Mensch wird neu beschrieben als (sprach-)schöpferisches *und* als solidarisches Wesen – als Künstler und als Bürger.

Dieser Neubeschreibung des Menschen entspricht Rortys Vision einer postmetaphysischen Kultur ohne Zentrum; eine antifundamentalistische Kultur, welche die kulturelle Basis des ironischen Liberalismus von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* darstellt. Sie wird daher in *Kapitel VII.2* genauer dargestellt. Die Grundlage ihrer dezentrierten Struktur und ihres Fortschrittsverständnisses ist wiederum ein romantischer und zugleich instrumentalistischer Pluralismus. Alle Kulturbereiche sind in dieser utopischen Verwirklichung des Antirepräsentationalismus gleichberechtigt. Auch der Naturwissenschaft kommt keine Sonderstellung zu; wenn überhaupt dann der Literatur. Auch an dieser Stelle macht sich Rortys starker romantischer Impuls bemerkbar.

Mit der Frage nach der Stellung der Literatur in Rortys idealen liberalen Kultur ist die Frage verbunden, welche Rolle die Philosophie in dieser noch spielen würde. Die Antwort in *Kapitel VII.3* lautet: Als Fundamentalwissenschaft verstanden würde sie verschwinden. Rorty wirbt zugleich für die Verabschiedung aller Versuche einer essenzialistischen Bestimmung *der* Philosophie und für eine textualistische Sicht auf sie als eine Tradition von Texten. Darüber sei die Philosophie, nun verstanden als „Kulturpolitik" im Dienst des Gesprächs der eigenen demokratischen Rechtfertigungsgemeinschaft, weiterhin notwendig und laufe in einer freien Gesellschaft auch nie Gefahr, an ihr Ende zu kommen. Der Philosoph als „Ideenspezialist" konkretisiert Rortys radikale Gesprächskonzeption der Philosophie. Er hat als oberstes Ziel, das Gespräch seiner Kultur in Gang zu halten.

Dieses Gespräch steht unter der Devise: Freiheit statt Wahrheit (*Kapitel VII.4.*): Nach Rorty gilt, dass in einer wahrhaft liberalen Kultur Freiheit und nicht Wahrheit

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Ziel des Dialogs ist. Die typisch liberale Betonung der (Meinungs-)Freiheit ist nicht mehr mit der Hoffnung des Aufklärungsliberalismus verbunden, dass der freie Diskurs zur Wahrheit führt; ganz entsprechend der oben herausgearbeiteten transformativen Neubeschreibung von Wahrheit als Rechtfertigung. Nicht die Suche nach Wahrheit, sondern Toleranz und Neugier sind die obersten Tugenden im romantischen und instrumentalistischen Pluralismus. Allerdings handelt es sich – in der Tradition der klassischen Pragmatisten – nicht um eine Toleranz um jeden Preis. Rorty vertritt die Kombination von privater Differenz und öffentlichem Konsens. Die romantische Feier der Vielfalt hat ihre Grenze an der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich. In allen öffentlichen Angelegenheiten wird der Konsens der Bürger als Autorität gesucht und anerkannt. Dieser Punkt leitet über zu Rortys politischer Utopie im engeren Sinne, die Thema des folgenden Kapitels ist.

VII.1 Das Ziel von Rortys Antiautoritarismus: Solidarität statt Objektivität

Wie in Kapitel IV.4.3 bereits erwähnt, will Rortys transformativer Pragmatismus zu einem epochalen Wandel im Selbstbild der Menschheit und damit für eine neue Art des intellektuellen Lebens einen Beitrag leisten. Hinter aller Ironie und Rhetorik steht das verblüffend ehrgeizige Ziel einer Transformation der Selbstbeschreibung unserer Kultur. Rorty zielt auf die Durchsetzung eines alternativen Selbstbildes der Menschen in den demokratischen Kulturen des Westens.[1] Dieses neue Selbstbild sieht den Menschen als das (sprach-)schöpferische *und* zur Kooperation durch Sprache fähige Wesen. Es hat neben der romantischen Komponente vor allem eine ethische Dimension. Man kann sagen, dass seine Devise „Solidarität statt Objektivität" lautet. Die kommunikative Solidarität unter den Menschen soll anstelle der autoritären Suche nach einer Instanz jenseits des menschlichen Gesprächs treten. Eine wahrhaft liberale Kultur würde keine Autorität jenseits des (kontextuellen) Konsens der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft anerkennen. Dies sind die Kerngedanken von Rortys „militanten" Antiautoritarismus, der in diesem Unterkapitel als antreibendes Motiv seines Denkens insgesamt rekonstruiert wird.

VII.1.1 Rortys „militanter" Antiautoritarismus als ethisch-politische Motivation seines transformativen Pragmatismus

Die ethische Zielrichtung von Rortys Versuch einer Wandlung des Selbstbildes der Bürger in den liberalen Gesellschaften lautet folgendermaßen: Das repräsentationalistische Selbstbild der vergangenen aristokratischen Gesellschaft, das den Menschen als das erkennende Wesen ansieht, soll vollständig durch das demokratische Selbstbild als Bürger abgelöst werden. Die höchste menschliche Fähigkeit liegt demnach nicht in der Fähigkeit des Erkennens, sondern in der zu Vertrauen und zu

1 Vgl. Rorty (2006d), 126; WF, 193. Vgl. dazu Wellmer (2001a), 315; Habermas (2008a), 28.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kooperation. Die Tugenden des demokratischen Bürgers sollen als die primären menschlichen Eigenschaften angesehen werden, die uns von den Tieren unterscheidet, und nicht das Wissen. Jerusalem statt Athen, so sollte nach Rorty daher die Devise lauten; und zwar in dem Sinne, dass die Liebe an die Stelle des Wissens als zentrale Fähigkeit des Menschen treten soll. Denn für ihn gilt: „All human relations untouched by love take place in the dark."[2] Pathetische Formulierungen wie diese machen deutlich, dass sein transformativer Pragmatismus von einer ernsten philosophischen Intention angetrieben wird. Der scheinbar leichtfertig ästhetischen Einstellung zu traditionellen philosophischen Fragen und dem „Necken" seiner Mitbürger liegt eine moralische Absicht zugrunde.[3] Bei aller berechtigten Kritik an Rorty, aufgrund eines fehlenden philosophischen Anspruches kann man ihn daher nicht kritisieren. Er weist der Philosophie als transformative Tätigkeit eine bedeutendere kulturelle und politische Rolle in der gegenwärtigen Situation zu als die meisten anderen Philosophen.[4] Ihre politische Relevanz sieht Rorty vor allem darin, dass sie den Menschen ermutigt, ein Selbstbild zu übernehmen, bei dem sein politischer Status als Bürger zentral ist. Sein transformativer Pragmatismus soll dazu beitragen, dass die öffentliche Identität jedes Menschen konstituiert wird durch die Partizipation in seiner demokratischen Gesellschaft, während zugleich religiöse und ethische Identitäten verdrängt werden.[5] Nur wenn es ihm gelinge, in diesem Sinne einen Beitrag zur weiteren Demokratisierung und Liberalisierung der Gesellschaft zu leisten, erfülle er auch das für den Pragmatismus insgesamt entscheidende Kriterium des Bezugs der Theorie zum Leben.[6] Rorty schließt sich damit der Forderung der klassischen Pragmatisten an, der Philosophie lebenspraktische Bedeutung zurückzugeben, indem sie dem Einzelnen Orientierung anbietet und den moralischen Fortschritt befördert. Auch sein transformativer Pragmatismus will die Distanz zwischen Leben und Philosophie (wieder) aufheben, so dass im Horizont der Sprachpraxis die Einheit von Theorie und Praxis neu konstituiert werden kann.[7]

---

2 ORT, 205; vgl. u.a. PSH, xiiif; SN, 16; EHO, 48, Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 3; Rorty (2006d), 93ff; Rorty (1993a), 23. Rorty scheut bei diesem Punkt – ganz unironisch – nicht vor pathetischen Formulierungen zurück. Zu Betonen ist dabei, dass er sozusagen eine „horizontale" Liebe zwischen den Menschen allein im Sinne hat, ohne die Voraussetzung einer „vertikalen" Liebe zu/von Gott. Zu diesem entscheidenden Unterschied zur christlichen Lehre der Nächstenliebe, die er säkularisieren will, siehe unten Kap. XI.3.1.

3 Vgl. SO, 107f.

4 Vgl. Brandom (2000a), xiiff; Guignon/Hiley (2003), 22.

5 Vgl. PSH, 238f.

6 Die enge Verbindung von Philosophie und Leben wurde insbesondere von William James und John Dewey eingefordert. So war Deweys Pragmatismus kein Angriff auf die Philosophie als solche, sondern der Versuch, diese praktischer werden zu lassen. Seine Kritik des Repräsentationalismus zielt auf deren Erneuerung. Sie soll sich nicht mit selbst geschaffenen Problemen beschäftigen, sondern mit den Problemen der Menschen ihrer Zeit. Insbesondere soll die Trennung des Wissens vom Handeln wieder aufgehoben werden; vgl. u.a. Dewey (1989), 73f. Vgl. dazu Horster (1991a), 14ff; Menand (2001), 362ff.

7 Vgl. SO, 6f; SN, 76; WF, 14. Vgl. dazu Horster (1991a), 56; Habermas (2008a), 17f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mike Sandbothe bezeichnet Rortys transformativen Pragmatismus als eine Art von Humanismus. Er spricht von einer humanistischen Rückbindung des Zieles einer Transformation unserer Sprachpraxis.[8] Es muss jedoch betont werden, dass dies nur in einem ganz spezifischen Sinne zutreffend ist: Rortys Denken sieht sich in der Tradition des klassischen Pragmatisten F.C.S. Schiller und dessen Anwendung des Humanismus auf die Erkenntnistheorie. Mit Protagoras und gegen Platon ist für ihn, so wie für Schiller, der Mensch das Maß aller Dinge.[9] Das Ziel des Wissens liegt bei dieser Verbindung von Humanismus und Pragmatismus gerade nicht darin, mit etwas nicht nur Menschlichen in Kontakt zu kommen, sondern in der gesteigerten menschlichen Handlungsmacht. Die zentrale These lautet dabei, dass die Menschen nur im Verhältnis zueinander Verantwortung tragen. Rortys „Humanismus" steht nicht für ein essenzialistisches und optimistisches Menschenbild, sondern für einen radikalen Antideismus und einen damit verbundenen Anthropozentrismus, dem es um die Selbstbemächtigung des Menschen geht. Zugleich handelt es sich um einen *demokratischen Humanismus* in der Tradition Walt Whitmans und auch John Deweys. Er zielt auf eine wahrhaft humanistische Kultur der Zukunft.[10]

Der antreibende Impuls des transformativen Pragmatismus wird genauer bezeichnet durch die Selbstbezeichnung „Antiautoritarismus"[11]. Rorty lehnt alle Variationen der Idee einer nichtmenschlichen Autorität ab, gegenüber der sich die Menschen verantwortlich und schuldig fühlen müssten. Dies ist der zentrale Gedanke, durch den sein Projekt des philosophischen Antirepräsentationalismus mit dem des politischen Antifundamentalismus verbunden ist.[12] Sein „militanter Antiautoritarismus"[13] ist gegen die Suche nach objektiven, ahistorischen Grenzen des menschlichen Wissens und des moralischen Urteilens gerichtet, die uns Führung geben könnten. Er wendet sich gegen das Streben nach Transzendenz und den „Traum" eines Tages auf Argumente zu stoßen, denen sich nichts entgegenhalten lässt. Das Bedürfnis nach einem Halt gebenden, nichtmenschlichen Fundament motiviere die – schon von Dewey kritisierte – aussichtslose Suche nach Gewissheit; eine Suche, die von der vergeblichen Hoffnung darauf lebt, dass eine nichtmenschliche Macht uns den rechten Weg weist. Wir können nach Rorty durch keine Theorie Halt an etwas Ewigen, Außersprachlichem finden – und sollten es auch nicht.

8 Vgl. Sandbothe (2000a), 123f.

9 Vgl. PAK, 154f; 233. Zu Schillers Bezugnahme auf den Homo-Mensura-Satz siehe Schiller (1975), 191. Für ihn gilt auch: „Es ist also klar, dass der konsequent zu Ende gedachte Pragmatismus in den Humanismus mündet"(Schiller, F.C.S. (1975), 194). Trotz der Nähe von Schillers und Rortys protagoräischem Humanismus gibt es einen entscheidenden Unterschied. Während Schillers Humanismus subjektivistisch ist, ist der von Rorty kommunitaristisch: nicht das Subjekt, sondern der gemeinschaftliche Konsens ist entscheidend.

10 Vgl. PAK, 233ff; Rorty (2003c); KIS, 193; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 133. Vgl. dazu auch Soper (2001), 115f.

11 Siehe insbes. Rorty, R. (1999c); aber auch PSH, 238; PAK, 74f.

12 Vgl. Rorty (1999c), 7; PSH, 271f; HSE, 66; WF, 112. Vgl. dazu Sandbothe (2000a), 124ff.

13 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 376.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Verlangen nach Transzendenz führe weg von demokratischer Politik und hin zu einem Traumland der Theorie. Daher sei es kulturell unverwünscht und zu verabschieden.[14]

Mit dieser Forderung strebt Rortys antiautoritärer Pragmatismus nach eigenem Verständnis eine radikale Entgötterung der Kultur an. Es geht ihm um den Versuch, alle Arten des philosophischen Gottesersatzes hinter uns zu lassen und ausschließlich an uns selbst zu glauben. Der Pragmatismus als konsequente Fortsetzung der Reformation und der Aufklärung führe den menschlichen Versuch fort, Gott dem Übervater die Macht zu entringen. Er wolle erreichen, dass der Mensch auf die Vorstellung verzichtet, er sei einer nichtmenschlichen Instanz verantwortlich: „The pragmatists think that it is time to stop believing that we have obligations either to God or to some God surrogate."[15] Nietzsches Diktum „Gott ist todt: aber [...] wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen"[16] steht hinter diesem Streben nach Emanzipation von allen Ersatzwesen für Gott. Rorty fordert die Menschen auf: Lasst endlich ab von der Suche nach Erlösung jenseits der menschlichen Gemeinschaft durch Gott oder seine säkularisierten Doubles, wie die essenzialistischen Grundbegriffe „Vernunft", „Realität", „Wahrheit" und „moralisches Gesetz". Sein Antiautoritarismus schreibt gegen diese Suche an, die uns demütige und versklave.[17] Und die traditionelle Philosophie ist aus seiner Sicht von einer Art sadomasochistischem Drang beherrscht, eine nichtmenschliche Macht zu finden, um sich damit verbünden zu können. Sie stelle nur das säkulare Gegenstück zur monotheistischen Theologie dar, einen erneuerten Versuch, dem göttlichen Vater nahe zu kommen. Als solche sei sie für die Intellektuellen zum Ersatz für die Religion geworden.[18] Dabei sei vor allem die nicht-empirische Vernunftnatur des menschlichen Subjekts an die Stelle der Gottesidee getreten. Im Zuge der Säkularisierung sei die Struktur und Funktion einer höchsten Instanz als Mittel gegen den *regressus infinitum* erhalten geblieben. Die Vernunft erweise sich damit als ein Schatten Gottes, und der Vorwurf der Irrationalität entspreche dem Vorwurf der Sünde.[19] Auch die Idee des ansichseienden Wesens *der* Realität ist nach Rorty ein Schatten Gottes, ein Erbe des theologischen Weltbildes. Die Welt wird als eine nichtmenschliche Autorität gedacht, die unabhängig von unseren kontingenten menschlichen Bedürfnissen und Interessen existiert und unseren Überzeugungen und Handlungen übergeordnet ist. Sie übernimmt die Rolle des nichtmenschlichen Anderen, mit dem wir durch Erkenntnis in Berührung kommen wollen. Und die damit verbundene autoritäre Vorstellung der Verantwortlichkeit gegenüber der Welt ist für Rorty nur die säkularisierte Version der Unterwerfung unter den Willen Gottes: „Das Bedürfnis nach

14 Vgl. u.a. PZ, 10; Rorty (1994b), 988; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 36; Rorty (2000b), 90. Vgl. dazu Westbrook (2005), 143ff.

15 Rorty in Rorty/Engel (2007), 40; vgl. KIS, 49; WF, 208; Rorty (1992a), 16. Zu Rortys pragmatistischen Atheismus bzw. Antiklerikalismus siehe unten Kap. XI.2.1.

16 Nietzsche, KSA, III, 467. Vgl. Rorty in Voparil/Bernstein (2010), 474.

17 Vgl. Rorty (1991a), 76; Rorty (1992a), 11; WF, 79; COP, 207; SN, 416.

18 Vgl. SN, 14; WF, 112. Vgl. dazu Schäfer (2001a), 6.

19 Vgl. SO, 93; KIS, 71; PAK, 112; Rorty (1997e), 18.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weltgerichtetheit halte ich für ein Relikt des Bedürfnisses nach autoritärer Führung.“[20] Hier liegt das eigentliche Motiv für den im ersten Teil dargestellten Versuch einer radikalen Verabschiedung des Repräsentationalismus. Er lehnt die Idee einer Wahrheit ab, die nicht vom Menschen gemacht ist und die Autorität über ihn hat. Das Begehren nach einer den intersubjektiven Konsens transzendierenden Legitimationsinstanz ist für ihn das Begehren einer theoretizistisch ausgerichteten Kultur, mit dem veralteten – weil inzwischen für die demokratische Politik schädlichen – Selbstbild des Menschen als erkennendes Wesen. Insbesondere die Korrespondenztheorie, die mit der Vorstellung verbunden ist, dass uns die Wahrheit als Zwang gegenübertritt, stelle nur den Versuch dar, an der autoritären Vaterfigur festzuhalten. Insofern sei der Fortschritt von dem Glauben, das die Wahrheit von Gott bestimmt wird, hin zu der Ansicht, dass die Wahrheit durch die Welt bestimmt wird, noch nicht ausreichend. Deshalb müsse der realistische Common Sense pragmatistisch transformiert werden.[21]

Zur rhetorischen Unterstützung seines Versuchs der Verabschiedung des Repräsentationalismus zieht Rorty eine Dewey’sche Erzählung der Reifung der westlichen Kultur heran. Der transformative Pragmatismus stelle die konsequente Vollendung der Aufklärung dar, die mit Kant gesprochen den Menschen aus seiner selbst verschuldeten und zugleich bequemen Unmündigkeit befreien will. Denn er trage dazu bei, die Menschheit aus ihrem Jugendstadium zur vollen Reife zu bringen. So wie die Religion der Unterwerfung gegenüber dem göttlichen Anderen das Hindernis für die Emanzipation des Menschen früher gewesen sei, stelle der Diskurs der Objektivität heute das größte Hindernis für das Erwachsen-Werden der Menschheit dar. Er verlängere nur den kulturellen und intellektuellen Infantilismus. Daher würde auch erst die Verabschiedung dieses Diskurses als eine Art zweite Emanzipation die Erreichung vollständiger menschlicher Reife ermöglichen.[22] Rorty tritt in den Worten von Hilary Putnam mit dem ernsthaften Anspruch eines „Doktors der modernen Seele“[23] auf. Um uns von unseren metaphysischen Bedürfnissen zu heilen, benutzt er dabei auch die Begrifflichkeit der Psychoanalyse. Er verwendet nicht nur das Bild der autoritären, grimmigen Vaterfigur, sondern spricht von tiefen emotionalen Bedürfnissen, die vom Rationalismus erfüllt werden, aber als unreife Bedürfnisse nicht befriedigt, sondern sublimiert oder verdrängt werden sollten. So sei insbesondere das Bedürfnis, vom Relativen ins Absolute zu fliehen,

20 WF, 208; vgl. u.a. KOZ, 43; PAK, 233; PZ, 76; WF, 198f, 219; Rorty (2006d), 143.

21 Vgl. SL, 31; SN, 200; PAK, 149, 177. Vgl. dazu Sandbothe (2001), 93; Tartaglia (2007), 7. Für Rorty dreht sich die gesamte Debatte um die quasireligiöse Frage nach der Existenz einer erhabenen Instanz, der wir Respekt zu zollen haben. Die Verteidiger des Realismus seien die heutigen Verteidiger der Religion. Sie verteidigten eine Doktrin der Hingabe an eine nichtmenschliche Macht, die sich zum Hindernis für das Selbstvertrauen des Menschen entwickelt habe; vgl. PAK, 233; ORT, 17. Vgl. dazu Sandbothe (2000b), 27.

22 Vgl. Rorty (1994b), 988; WF, 117-122. Vgl. dazu McDowell (2000), 109ff; Brandom (2000a), xiff.

23 Putnam (1993), 239.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unnötig und politisch gefährlich. Daher gelte es, über es hinauszuwachsen.[24] *Kontingenz, Ironie und Solidarität* enthält Rortys Erzählung der Reifung *in nuce*:

„Die Geschichte [...] kann ich vereinfacht zusammenfassen, indem ich sage, dass wir einmal, vor langer Zeit, das Bedürfnis hatten, etwas zu verehren, das jenseits der sichtbaren Welt lag. Seit dem siebzehnten Jahrhundert versuchten wir, anstelle der Liebe zu Gott die Liebe zur Wahrheit zu setzen, und behandelten die Welt, die die Naturwissenschaft beschrieb, wie eine Gottheit. Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts versuchten wir, anstelle der Liebe zur wissenschaftlichen Wahrheit die Liebe zu uns selbst zu setzen, eine Verehrung unserer tiefinneren geistigen oder poetischen Natur, die wir wie eine neue Quasi-Gottheit behandelten. Der Gedankengang [...] zielt darauf, dass wir versuchen, an den Punkt zu kommen, wo wir *nichts* mehr verehren, *nichts* mehr wie eine Quasi-Gottheit behandeln, wo wir *alles*, unsere Sprache, unser Bewusstsein, unsere Gemeinschaft, als Produkte von Zeit und Zufall behandeln. Diesen Punkt zu erreichen, würde in Freuds Worten, heißen, ‚den Zufall für würdig halten, über unser Schicksal zu entscheiden'."[25]

VII.1.2 Kommunikative Solidarität statt Objektivität als Grundmotiv des Antiautoritarismus

Rortys antiautoritärer Pragmatismus versteht sich "as an identification with the struggles of finite men"[26]. Er hat das Bewusstwerden und die Bejahung der menschlichen Endlichkeit als Ziel. Die Menschen sollen nicht vor der Einsicht fliehen, dass sie sich selbst überlassen sind und kein übernatürliches Licht haben, das sie zur Wahrheit führt, sondern vielmehr immer endliche Wesen, Kinder von bestimmten Zeiten und Orten bleiben werden. An die Stelle des aussichtslosen und zugleich politisch schädlichen Bemühens, sich als Inkarnation von etwas zu begreifen, was

24 Vgl. WF, 111-117, 221; KIS, 87. Rortys Erzählung der Reifung hebt den Streit natürlich nur auf eine andere Ebene. So drehen seine Kritiker den Vorwurf des Infantilismus einfach um. Seine „Phobie" vor der Anerkennung, dass es eine externe Autorität über unser Denken gibt, ist zum Beispiel nach McDowell die wahrhaft infantile Haltung eines kindischen Protestes; vgl. McDowell (2000), 121. Auch für Thomas Nagel handelt es sich dabei um ein kindliches Symptom der Übertreibung. Es sei dagegen nötig, das Bewusstsein der Kontingenz mit dem Streben nach Transzendenz und Objektivität zu verbinden, auch wenn dieses Streben für uns als endliche Wesen immer nur begrenzten Erfolg zeitigen wird; vgl. Nagel (1986), 3ff. Nach Richard Bernstein kann man Rortys zwanghafte Angriffe auf die „Vaterfiguren" der Philosophie als eine ödipale Form des Vatermords verstehen; vgl. Bernstein (1987), 557. – In einer Antwort auf McDowell gibt Rorty an, über die Zweischneidigkeit des Unreife-Vorwurfs inzwischen ernüchtert zu sein. Manchmal gelinge es McDowell fast, ihn davon zu überzeugen, seinen unpopulären Antirepräsentationalismus aufzugeben; vgl. Rorty (1999c), 15; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 124f.

25 KIS, 50f [Herv. i. O.]. Auch hier ist die Nähe zu Nietzsche mit Händen zu greifen. Siehe dazu vor allem den Text *Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums* in der Götzendämmerung, Nietzsche, KSA, VI, 80f.

26 COP, 158.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

größer ist als man selbst, soll die befreiende Einsicht in die eigene Endlichkeit und Kontingenz treten. Rorty beharrt sein gesamtes Werk hindurch immer wieder darauf, dass wir keine nichtmenschliche Instanz anrufen können und auch sollten. Er will seine Mitbürger zu der Einsicht führen, dass wir zur Lösung unserer Konflikte auf uns selbst angewiesen sind.[27] Dabei ist das Bewusstwerden der eigenen Endlichkeit und der metaphysischen Obdachlosigkeit für ihn kein Grund zur Verzweiflung. Der Weg werde damit vielmehr *erstens* frei für die Durchsetzung des oben beschriebenen, romantischen Selbstbildes des Menschen als schöpferisches Wesen. Seine antiautoritäre Philosophie räumt damit – wenn man so will – den Repräsentationalismus aus dem Weg für das Spiel der Fantasie. Sie vertritt den nietzscheanischen Gedanken, dass Selbsterschaffung an die Stelle von Gehorsam treten solle. Denn der Mensch könne und solle als „Erzeuger von Beschreibungen“[28] sein Selbstvertrauen durch sein Talent der Selbsterschaffung, das heißt durch die Fantasie anstelle der Vernunft, beziehen.[29] *Zweitens* geht es Rorty aber letztlich um den Sinn für die *gemeinsame* Endlichkeit; um ein Bewusstsein dafür, dass sich die Menschen aufeinander verlassen können. Wie in der Einleitung erwähnt, vertritt er in der Nachfolge von William James und John Dewey, anders als Friedrich Nietzsche, keine individualistische, sondern eine kommunitaristische Version des Antiautoritarismus.[30] Hier begegnen uns wieder beide Motive seines Denkens: Romantik *und* Pragmatismus. Die Emanzipation vom klassischen, autoritären Bild des Menschen als „Erkenner von Wesenheiten“[31] geht für ihn einher mit der Einsicht in die Bedeutung der menschlichen Solidarität. Die Vervollständigung der Säkularisation sei wichtig, weil wir, sobald wir die Verehrung von Idolen beendet haben, fähig sein werden, uns mehr auf uns selbst zu konzentrieren und einen gestärkten Sinn für menschliche Solidarität bekommen. Für ihn gibt es keinen Gegenstand der Treue und keine Quelle des Trostes außer wirkliche und mögliche menschliche Gemeinschaften. Daher will er erreichen, dass die Solidarität als unser einziger Trost gilt, und wir einsehen, dass diese keiner metaphysischen Stützung bedarf. Die Teilnahme an gemeinsamen falliblen und vergänglichen Projekten sollte unseren menschlichen Stolz ausmachen und nicht der Gehorsam gegenüber ewigen nichtmenschlichen Begrenzungen unserer sprachlichen Selbsterschaffung. Der Mensch kann nach Rorty in einer idealen liberalen Gesellschaft durch die gemeinschaftliche Selbsterschaffung auf eigenen Beinen stehen. Hierfür braucht er keine Stützung durch eine nichtmenschliche Macht, sondern allein die kommunikative Solidarität. Der Verlust an metaphysischer Behaglichkeit wird kompensiert durch einen erneuerten

27 Vgl. u.a. PAK, 148; PZ, 150; Rorty (1997e), 18; Rorty (2006d), 143.

28 SN, 409.

29 Vgl. ORT, 17; PAK, 169; PSH, 239, 265.

30 Vgl. PAK, 169; COP, 158; Rorty (1997b), ZB3. Für Rorty besteht denn auch der einzig wirklich relevante Unterschied zwischen dem Pragmatismus und Nietzsche in der jeweiligen Bewertung der Demokratie (und des Christentums). Letzterer sei so intuitiv antidemokratisch gewesen, wie etwa Dewey instinktiv demokratisch gewesen sei; vgl. u.a. EHO, 2; Rorty (1997e), 19; Rorty (2000c), 43.

31 SN, 395.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sinn für Gemeinschaft. Für ihn gilt daher, „dass der Pragmatismus keine Philosophie der Verzweiflung ist, sondern eine Philosophie der Solidarität“[32]. Denn der emanzipierte Mensch sei zu der Erkenntnis gelangt, dass wir als Menschen, sofern wir uns aufeinander verlassen können, ansonsten auf nichts weiter angewiesen sind: „Der Prozess der Entgötterung [...] würde im Idealfall darin kulminieren, dass wir nichts mehr mit der Vorstellung anfangen können, der Sinn des Lebens endlicher, sterblicher, zufällig existierender menschlicher Wesen leite sich von irgend etwas anderem ab als endlichen, sterblichen, zufällig existierenden Menschen.“[33]

Solidarität statt Objektivität! Mit dieser Devise lässt sich das zentrale Leitmotiv von Rortys Antiautoritarismus zusammenfassen, das von ihm immer wieder variiert wird. Die Suche nach intersubjektiver Übereinstimmung beziehungsweise kommunikativer Solidarität soll die Suche nach Objektivität ersetzen. Dies ist das beherrschende Motiv seines gesamten Werkes.[34] Für Rorty gibt es zwei Wege, seinem Leben durch die Einordnung in einen größeren Zusammenhang Sinn zu verleihen: Zum einen ist dies der Wunsch nach Solidarität, das Streben nach Gemeinschaft. Man erzählt sich die Geschichte des eigenen Beitrags zu einer wirklichen Gemeinschaft, in der man lebt, oder auch zu einer zeitlich oder räumlich entfernten, sogar zu einer ganz imaginären. Dabei sei die Frage nach der Beziehung der Praktiken der gewählten Gemeinschaft zu etwas außerhalb von ihr irrelevant. Die entscheidende Frage laute dann, mit welcher menschlichen Rechtfertigungsgemeinschaft man sich identifiziert. Der andere Weg ist das – in Rortys Augen unreife und politisch schädliche – Streben nach Objektivität. Bei ihm beschreibt man sich als jemand, der in unmittelbarer, soll heißen nicht durch die Praxis einer Gemeinschaft vermittelten, Beziehung zu einer nichtmenschlichen Realität steht. Bei diesem Streben entferne man sich von seinen Mitmenschen.[35] Sein transformativer Pragmatismus versucht, diesen zweiten Weg zu verabschieden durch eine transformative Neubeschreibung des Begriffs der Objektivität. Der entscheidende Schachzug besteht darin, dessen traditionelles Verständnis im Sinne einer genauen Repräsentation der Objekte zu ersetzen das von Objektivität im Sinne der Erlangung einer möglichst großen intersubjektiven Übereinstimmung. Denn zur Objektivität sei nichts weiter erforderlich als Intersubjektivität: „Objektivität [ist, M.M.] eine Sache der intersubjektiven Übereinstimmung zwischen Menschen und nicht der richtigen Darstellung von etwas Nichtmenschlichem.“[36] Die genaue Durchführung von Rortys Verabschiedung

32 SO, 31; vgl. SO, 29; COP, 207. Vgl. dazu Tartaglia (2007), 225. Auch dieser Gedanke findet sich bei Rortys Vorbild John Dewey; siehe Dewey (1998), 308.

33 KIS, 85f; vgl. WF, 120; COP, 165; Rorty (1992a), 10f.

34 Bei Rortys Denken ist zu unterscheiden zwischen dieser Solidarität im weiteren Sinne als kommunikativer Solidarität bzw. Suche nach intersubjektiver Übereinstimmung und Solidarität im engeren Sinne als Verminderung des Leidens. Dieses Ziel liberaler Politik wird unten in Kap. VIII.3 analysiert.

35 Vgl. SO, 11f.

36 SL, 38; vgl. u.a. WF, 105, 122. Dabei wird von Rorty wohlgemerkt, nicht die sich selbst widerlegende These vertreten, dass es keine Objektivität gebe. Er schlägt vielmehr vor, diese als einen veralteten Namen für Intersubjektivität aufzufassen; vgl. WF, 489.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Rede von „objektiver Wahrheit“ mittels einer Neubeschreibung unter dem Motto „Rechtfertigung statt Wahrheit“ wurde oben in Kapitel IV.3 dargestellt. Objektivität wird auf diesen Weg nicht mehr auf realistische Art verstanden, sondern radikal sprachpragmatistisch aufgefasst als intersubjektive Übereinstimmung über den Nutzen von handlungsleitenden Überzeugungen. Sie ist keine Frage des Verhältnisses zu intrinsischen Merkmalen der Realität, sondern das Ergebnis eines Konsenses.[37] Damit wird sie, ebenso wie Wahrheit und Rationalität, zu einem Wir-Begriff. Denn die Zurückführung von Objektivität auf intersubjektive Rechtfertigung findet im Rahmen der oben dargestellten kontextualistischen Konzeption der Intersubjektivität statt. Erkennen wird verstanden als die Berechtigung, kraft momentan gültiger Maßstäbe etwas zu glauben. Diese Maßstäbe werden durch die eingespielte soziale Praxis der je eigenen Sprachgemeinschaft festgelegt. Der kontextuelle Konsens setzt die Standards von Rationalität, Wahrheit und auch von Objektivität.

Mit dieser Neubeschreibung soll erreicht werden, dass die Idee von Objektivität als Übereinstimmung mit den Dingen durch die Idee von Solidarität als Übereinstimmung mit der eigenen Gemeinschaft abgelöst wird: “Pragmatists would like to replace the desire for objectivity – the desire to be in touch with a reality which is more than some community with which we identify ourselves – with the desire for solidarity with that community.”[38] Wenn die Intersubjektivität der Verständigung an die Stelle der Objektivität der Erfahrung getreten ist, kann nach Rorty die traditionelle Suche nach objektiver Wahrheit umgelenkt werden in das Streben nach möglichst umfassendem intersubjektiven Einvernehmen darüber, was zu glauben gut für uns ist. Dabei werde die Vorstellung von etwas Nichtmenschlichem, das uns Menschen vorwärts lockt, ersetzt durch die Vorstellung, immer mehr Menschen in die eigene Rechtfertigungsgemeinschaft einzubeziehen. Denn sobald die Suche nach Übereinstimmung an die Stelle des Strebens nach Wahrheit trete, laute unser Ziel nicht mehr möglichst genaue Übereinstimmung, sondern möglichst große Zustimmung: „Für die Pragmatisten ist der Wunsch nach Objektivität [...] einfach der Wunsch nach möglichst weitgehender intersubjektiver Übereinstimmung, der Wunsch nach möglichst umfassender Erweiterung des Anwendungsbereichs des Wortes ‚wir‘.“[39] Wie oben dargestellt handelt es sich bei Rortys Sprachspielkommunitarismus um einen *offenen* Rechtfertigungs-Kommunitarismus. In ihm wird die Rhetorik des Strebens nach objektiver Wahrheit durch eine Rhetorik des Strebens nach intersubjektiver Übereinstimmung mit einer immer größeren Gruppe von Gesprächspartnern ersetzt. Die eigene Sprachgemeinschaft, von der die Standards für Objektivität gesetzt werden, soll fortwährend vergrößert werden und damit immer weitere Kreise des Konsens erreicht werden. Dieser offene Kommunitarismus der Rechtfertigung ist bestrebt, immer mehr Menschen zu den Mitgliedern der eigenen

37 Vgl. ORT, 90; HSE, 42. Zugleich wird Objektivität damit zu einer Sache des Grades, je nach dem Grad der Mühelosigkeit bei dem Erzielen eines Konsens; vgl. HSE, 42; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 51; SO, 15. Rorty geht sogar so weit, die Logik zu einer Frage der Solidarität zu erklären; vgl. SO, 21; PAK, 288.

38 ORT, 39; vgl. WF, 77; SN, 421. Vgl. dazu Habermas (1999a), 238f.

39 SO, 14f; vgl. u.a. ORT, 13; WF, 92f; HSE, 80. Vgl. dazu Habermas (1988), 177.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konversationellen Wir-Gruppe zu zählen. Er macht nach Rorty im Wesentlichen das aus, woraus demokratische Politik besteht.[40]

Worauf es in diesem Zusammenhang vor allem ankommt ist, dass durch die Neubeschreibung der Suche nach Objektivität als Streben nach Intersubjektivität die Idee eines zwanglosen Konsens an die Stelle der traditionellen Vorstellung von objektiver Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit tritt: „We fuzzies like to substitute the idea of ‚unforced agreement' for that of ‚objecitivity'."[41] In Rortys utopischer Kultur des verwirklichten Pragmatismus wäre damit das Ziel seines humanistischen Antiautoritarismus erreicht. „Demokratie" stünde dann als „Kürzel für eine neue Vorstellung vom Menschsein, die keinen Gehorsam gegenüber einer nichtmenschlichen Autorität kennt und in der nur die freie Übereinstimmung zwischen Menschen gilt"[42]. Man kann sagen, dass der Gottesstandpunkt von ihm durch den demokratischen Konsens ersetzt wird. Mit der Verabschiedung der Metaphysik bleibt allein der Demos als Autorität. Rortys antiautoritärer Pragmatismus ist letztlich ein Versuch der Demokratisierung der Gottesidee. Der Glaube in die (kommunikative) Gemeinschaft der Menschen soll als weltliches Gegenstück an die Stelle des Glaubens an Gott treten. Nichts habe dann mehr Autorität als der frei zustande gekommene Konsens der Mitglieder einer demokratischen Gemeinschaft: „There's no God, no reality, no nothing that takes precendence over the consensus of a free people. What I like about Dewey and pragmatism is the antimetaphysical claim that there's no court of appeal higher than a democratic consensus."[43] Dies ist der moralische Kerngedanke von Rortys transformativem Projekt.

Auch der oben dargestellte Familienstreit innerhalb der Neopragmatisten ist aus Rortys Sicht ein Streit um die Radikalität des gemeinsamen Ziels einer Neubeschreibung unserer Begriffe durch die Beziehung zu anderen Menschen statt der Beziehung zu einer nichtmenschlichen Realität.[44] Mit Habermas und dessen demokratischer Wahrheitstheorie etwa weiß er sich in der antiautoritären Zielrichtung einig. Er hält aber die Einsicht der Diskurstheorie in die unhintergehbare Begründung von Objektivität in sprachlicher Intersubjektivität für zu kurz gesprungen. Anstelle der sprachpragmatischen Rekonstruktion von Objektivität auf dem Weg der Intersubjektivität, die in seinen Augen immer noch der autoritären Tradition verhaftet ist, empfiehlt er seine radikale Neubeschreibung, die sich auf Intersubjektivität allein beschränkt. Während die sprachpragmatischen Reformer Habermas, Apel und Putnam vorschlagen, über den Weg der kommunikativen Solidarität zur Objektivität zu gelangen, stellt uns Rortys Radikalisierung der sprachpragmatischen Wende vor die – in den Augen seiner Kritiker wiederum falsche – Alternative: kommunika-

40 Vgl. WF, 60; Rorty (1994b), 983; EHO, 120.

41 ORT, 38; vgl. PSH, 155.

42 SL, 23; vgl. u.a. PAK, 140; PSH, 110, 237; PZ, 159; WF, 197, 418.

43 Rorty in Stossel (1998); vgl. HSE, 75. Nach Rorty wird die Wahrheit dabei aber nicht durch die jeweilige Mehrheit festgesetzt. Der *offene* Ethnozentrismus der Rechtfertigung verhindere, dass der Ersatz des Gottesstandpunktes durch den kontextuellen Konsens zur Tyrannei des aktuellen Auditoriums führt; vgl. WF, 80.

44 Vgl. ORT, 42; PZ, 153; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 25.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tive Solidarität *statt* Suche nach Objektivität.[45] An dieser Stelle der Untersuchung wird jedoch klar, dass das Aufstellen dieser Alternative und auch die Inkaufnahme der kontraintuitiven Konsequenzen seiner Neubeschreibung in Bezug auf die realistische Intuition seinen Grund in Rortys Antiautoritarismus haben. Erst mit der radikal ethischen Neubeschreibung unserer Verpflichtung auf Wahrheit und Objektivität als Verpflichtung zur kommunikativen Solidarität ist sein Antiautoritarismus am Ziel. Erst wenn es gelingt, den Wunsch nach Objektivität durch den Wunsch nach Solidarität zu ersetzen, wird der Wandel des Selbstbildes vom Menschen als Erkennenden hin zum *gemeinsam* kreativ Handelnden perfekt sein. Dann ist der autoritäre Gedanke der Verantwortung gegenüber Vernunft, Wahrheit oder Objektivität *vollständig* abgelöst durch die Idee der Verantwortung allein gegenüber den Mitmenschen. Das Streben nach Transzendenz und die Hoffnung auf Rettung durch eine nichtmenschliche Macht sind vollständig auf das Streben nach Solidarität als normativen Orientierungspunkt umgelenkt. Vom Ziel des Aufstiegs hin zur objektiven Erkenntnis ist die menschliche Energie dann auf die Erreichung einer besseren gemeinsamen Zukunft gerichtet. Und die moralische Verpflichtung lautet nicht mehr, an der Suche nach Realitätsentsprechung festzuhalten, sondern die Mitspieler in dem von Sellars und Brandom so genannten Spiel des Einforderns und Gebens von Gründen ernst zu nehmen und sonst nichts anderem gleiches Gewicht beizumessen: „If we do our best with our peers, we need not worry about answering to any other norms, nor to the world."[46] Die Suche nach Halt durch etwas Nichtmenschliches wird in Rortys antiautoritaristischer Vision also abgelöst durch die Solidarität derer, die das gleiche Schicksal in Platons Höhle teilen. Die Verpflichtung auf die Suche nach einer rationalen Methode, die uns aus der Höhle herausführt, weicht der Verpflichtung auf die solidarische Fortführung des Gesprächs in der Höhle. Entsprechend seiner radikalen Gesprächskonzeption der Philosophie gilt: Von der Forderung, auf dem Weg des Dialogs die Höhle zu verlassen, bleibt nur noch die Aufforderung zum Dialog. Wir Bewohner von Platons Höhle sollen also nach über zweitausend Jahren die Suche nach einem Ausgang abbrechen und uns auf den Zusammenhalt in der Höhle konzentrieren: „In the end, [...] what matters is our loyalty to other human beings clinging together against the dark, not our hope of getting things right."[47]

45 Vgl. PAK, 139ff; WF, 15. Vgl. dazu Nagl (1998), 160. Für die neopragmatistischen Reformer hingegen ist der Gegensatz zwischen Solidarität und Objektivität eine von Rorty konstruierte Fiktion. Das Streben nach Objektivität führe vielmehr selbst zu kommunikativer Solidarität; vgl. hierzu etwa Pape (2002), 364.

46 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 127; vgl. u.a. WF, 122; Rorty (2003c), PSH, 148; Rorty in Rorty/Engel (2007), 40f.

47 COP, 166; vgl. ORT, 45.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VII.2 Der pragmatische und romantische Pluralismus in Rortys Vision einer Kultur ohne Zentrum als kulturelle Basis seiner Begründungsutopie

Mit der Neubeschreibung von Objektivität als Solidarität will Rorty philosophisch den Weg bereiten für seine ideale liberale Gemeinschaft: „A community which strives after both intersubjective agreement and novelty – a democratic, progressive, pluralist community“[48]. Für ihn ist das antiautoritäre Leitmotiv „Solidarität statt Objektivität“ die Artikulation einer wahrhaft liberalen Kultur. Es ermöglicht ein Selbstbild des Menschen, das besser zur Demokratie passt. Dabei ist die Idee der kommunikativen Solidarität als Grundprinzip der Demokratie bereits in unserer Sprachpraxis vorhanden, hat sich aber noch nicht völlig durchgesetzt. Gemäß seiner Konzeption von politischer Utopie als „Extrapolation“ vorhandener Komponenten der gemeinschaftlichen Sprachpraxis malt er daher eine ideale liberale Kultur aus, in der sich die kommunikative Solidarität als kulturelles Leitmotiv voll durchgesetzt hat und der Antiautoritarismus gesellschaftlich verwirklicht ist. In ihr würde ein instrumentalistischer und zugleich romantischer Pluralismus vorherrschen. Diese ideale Gesellschaft der Zukunft nennt Rorty *eine postmetaphysische Kultur ohne Zentrum*.[49] Als eine durch und durch antifundamentalistische Kultur stellt sie die kulturelle Basis seiner Begründungsutopie eines ironischen und kommunitaristischen Liberalismus in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* dar.

VII.2.1 Die Gleichstellung aller Kulturbereiche als Konsequenz des Instrumentalismus

Rortys utopische postmetaphysische Kultur zeichnet sich durch einen pragmatischen und romantischen Pluralismus aus. Dieser stellt für ihn den entscheidenden *gesellschaftlichen* Nutzen seiner antirepräsentationalistischen Transformation des Common Sense in den demokratischen Gegenwartsgesellschaften dar. Nur ein konsequenter Antiessenzialismus und Instrumentalismus schaffe Raum für die pluralistische Weiterentwicklung unserer liberalen Kultur hin zu einer Gleichberechtigung aller Kulturbereiche (a). In der von ihm ausgemalten instrumentalistischen Kultur ohne Zentrum kommt auch der Naturwissenschaft keine Sonderstellung zu (b).
(a) Wie bereits im ersten Teil dargestellt, geht der instrumentalistische Sprachspielpragmatismus von einem diskursiven Pluralismus der Vokabulare aus. Es gibt kein Metavokabular wie im Repräsentationalismus. Die Beurteilung von Vokabularen

48 ORT, 13.

49 Vgl. KOZ, 5-12; Rorty (1999c), 19. Die Bezeichnungen für seine ideale utopische Kultur variieren: „poetisierte“(KIS, 117), „ironistische“(KIS, 161), „wahrhaft humanistische“(PAK, 234), „historistische, nominalistische“(KIS, 17), „durch und durch aufgeklärte und säkulare“(KIS, 85), etc.. Die Frage nach der Möglichkeit einer derartigen Kultur ist für Rorty bereits 1967 Thema; siehe LT, 34. Diese Vision stellt sozusagen Rortys „Demokratische Ausblicke“ dar – Walt Whitman wird von ihm oft zitiert und steht nicht nur im Hintergrund von *SL*.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Werkzeugen hängt allein von unseren jeweiligen Zwecken ab. „Solidarität statt Objektivität“ heißt auch, dass kein Vokabular *per se* besser oder schlechter ist als ein anderes.[50] Es herrscht ein Pluralismus der nützlichen Beschreibungen, der davon ausgeht, dass es viele Wege der (Selbst-)Beschreibung gibt und dass wir zwischen diesen nicht auf der Basis der Korrespondenz zur Realität, sondern auf der Basis der Nützlichkeit wählen. Es gibt im radikalen Instrumentalismus so viele verschiedene nützliche Vokabulare als Werkzeuge, wie es menschliche Zwecke gibt, denen sie dienen können. Nach der Verabschiedung der Idee eines vorrangigen Zwecks namens „Entdeckung der Wahrheit“ bleibt die Vielheit von menschlichen Zwecken, die nicht vom praktischen, aber vom philosophischen Blickwinkel aus gesehen, auf gleicher Ebene stehen. Die Verwirklichung eines derartigen instrumentalistischen Pluralismus würde nach Rorty das kulturelle Leben in einer liberalen Gesellschaft der Zukunft entscheidend verändern. Er würde den Geist der Toleranz entscheidend stärken und passt besser zu demokratischer Politik als der Essenzialismus jedweder Art.[51]

Die Bewertung verschiedener Vokabulare nach deren Nutzen und nicht mehr nach ihrem kognitiven Status bedeutet angewendet auf die Kultur insgesamt,

„alle Bereiche der Kultur nicht als Autoritäten, sondern als Werkzeuge zu sehen: als Hilfsmittel zur Neubeschreibung und Neugestaltung unseres Ichs und unserer Umwelt. Es würde außerdem helfen, Kunst oder Philosophie an dem Versuch zu hindern, die Rolle im Zentrum der Kultur zu übernehmen, die früher von der Religion gespielt und von der Wissenschaft anvisiert worden ist.“[52]

Die verschiedenen Kulturbereiche würden in einer utopischen instrumentalistischen Kultur als gleichberechtigte Werkzeuge zur Befriedigung verschiedener Bedürfnissen und Zwecken angesehen. Dabei gilt insbesondere, dass technologische Zwecke keinen „natürlichen“ Vorrang haben. Dies bedeutet zugleich, dass es keine feste Hierarchie zwischen den Bereichen der Kultur mehr gibt. Anstelle der hierarchischen Einteilung der Kultur, mit einem Bereich im Zentrum, der objektives Wissen verspricht, tritt die Vorstellung einer pluralistischen Kultur ohne Zentrum, die keiner kulturellen Aktivität Vorrang vor anderen einräumt. Diese würde zwar wechselnde Schwerpunkte der Kultur kennen, beurteilt nach den Kriterien der Originalität und Nützlichkeit. Aber kein spezifischer Teil der Kultur wäre den anderen gegenüber prinzipiell privilegiert und könnte eine Hierarchie der Zwecke und Werte vorgeben.[53] Rorty wendet sich gegen essenzialistische und fundamentalistische An-

50 PZ, 112; vgl. PZ, 184; Rorty in Rorty/Engel (2007), 36. Vgl. dazu Brandom (2000c), 168.

51 Vgl. HSE, 47; ORT, 110, Rorty (2006d), 142; Rorty (1996d), 7; EHO, 132f.

52 KOZ, 11.

53 Vgl. u.a. KOZ, 5ff; WF, 15, 287; PZ, 107, 133; COP, xxxviii, xliii. Bei dieser utopischen Kultur ohne Zentrum handelt es sich nicht um eine Kultur mit einem leeren Zentrum. In ihr ist die Suche nach Zentren, sei es des eigenen Ichs oder unserer Kultur, generell abgebrochen worden, ohne, dass dieser Abbruch der Suche ein Verlustgefühl und die Idee einer kulturellen Leerstelle hinterlassen hätte. Es geht Rorty generell um die befreiende

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sprüche von welchem Bereich der Kultur auch immer und für eine Art kulturelle Demokratisierung, in der gilt, „dass kein Bereich der Kultur ein besonderes Verhältnis zur Wahrheit, zur Wirklichkeit oder zu sonst einer nichtmenschlichen Kraft in Anspruch nimmt, während er anderen Bereichen dieses Verhältnis streitig macht.“[54] Erst diese utopische dezentrierte Kultur, in der alle Metaphern des Zentrums und der Tiefe verabschiedet sind, wäre für ihn eine wahrhaft demokratische Kultur. Sie würde auch zu seinem dezentrierten Bild des Selbst als ein mittelpunktloses Netzwerk aus Kontingenzen passen.[55]

Die Vorstellung einer Kultur ohne Zentrum als Ergebnis der Durchsetzung des Leitmotivs „Solidarität statt Objektivität“ geht einher mit dem Einreißen und Verwischen von Grenzen zwischen den Kulturbereichen, insbesondere derjenigen zwischen der Naturwissenschaft und dem Rest der Kultur. Die Unterscheidung zwischen dem Kognitiven und dem Nichtkognitiven verschwimmt. An die Stelle der epistemologischen und hierarchischen Unterscheidung zwischen „harten“ und „weichen“ Wissenschaften tritt allein die soziologische Unterscheidung zwischen Kulturbereichen, in denen sich leicht ein Konsens findet und solchen, in denen dies nicht der Fall ist.[56] Zu dieser antirepräsentationalistischen Sicht der Kulturbereiche

Wirkung einer Dezentrierung unserer Begriffe wie „Kultur“, „Gegenstand“ und „Ich“; vgl. KOZ, 12.

54 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 76; vgl. u.a. ORT, 8, 83, 110; PSH, 186.

55 Vgl. KOZ, 5ff; EHO, 132. Rortys differenztheoretische Utopie einer Kultur ohne Zentrum erinnert an Niklas Luhmanns Sicht der modernen Gesellschaft als eine funktional in Teilsysteme ausdifferenzierte Gesellschaft ohne gesamtgesellschaftliches Zentrum. Auch sein Bild des Selbst als mittelpunktsloses, kontingentes Netz an Überzeugungen und Wünschen korrespondiert mit der systemtheoretischen Sicht des „Menschen“ als Vielzahl von autopoietischen, strukturell gekoppelten Systemen ohne übergreifende Einheit; vgl. dazu Luhmann (1997); Luhmann (1984). Leider können hier die Gemeinsamkeiten und vor allem auch die Unterschiede des radikalen Sprachpragmatismus und der konstruktivistischen und differenztheoretischen Systemtheorie nicht weiter verfolgt werden. – Man könnte diese als eine elaborierte Form des antirepräsentationalistischen Pragmatismus ansehen. Auch Luhmanns soziologisch argumentierende Zurückweisung von Begründungsansprüchen und seine provokative Neubestimmung der Aufgabe der Ethik ist ganz im Sinne von Rortys Ironismus; vgl. insbes. Luhmann (1990). Dabei liegt der entscheidende Unterschied zwischen Rorty und Luhmann jedoch darin, dass Letzterer – in Rortys Jargon formuliert – die Position „Ironie ohne Utopie und ohne Solidarität“ vertritt. Zur systemtheoretischen Kritik an Rortys minimalistischer Vorstellung der Integration der Gesellschaft über einen politischen Konsens siehe unten Kap. XI.1.2.

56 Vgl. u.a. PAK, 234; ORT, 1, 103; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 185f; Rorty (1998a), 119; Rorty (2006d), 27. Rorty spricht in diesem Zusammenhang von einer Kuhn’schen Sicht auf die Beziehung von kontroversen und unkontroversen Kulturbereichen: Die theoretischen Unterschiede zwischen diesen werden eingeebnet. Chaotische, „linke“ Kulturbereiche sind vielmehr solche, in denen sich ständig die Kriterien der Bewertung selbst verändern, während sich auf der „Rechten“ diejenigen „spießigen“ Kulturbereiche wie

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gehört, dass auch die Grenzen zwischen den einzelnen kulturellen Disziplinen selbst fließend werden. Es kommt zu kontinuierlichen Übergängen zwischen diesen. Einteilungen der Kultur in Disziplinen anhand unterschiedlicher Gegenstandsbereiche gelten schlicht als für die Praxis nützliche Kunstgriffe: „Also gibt es für Pragmatisten keinen Bruch zwischen den Natur- und den Sozialwissenschaften, auch nicht zwischen Politik, Philosophie und Literatur. Alle Kulturzweige gehören zum selben Bemühen, das Leben besser zu machen."[57]

(b) Auch die Naturwissenschaft wird in Rortys Bild einer instrumentalistischen Kultur ohne Zentrum in ihrer Abhängigkeit von menschlichen Zwecken gesehen. Daher wird sie auf das gleiche Niveau der anderen Kulturbereiche reduziert. Sie ist in ihm keine „natürliche Art", kein besonderer Bereich der Kultur, der sich durch seine besondere Methode oder durch seine besondere Beziehung zur Realität abgrenzen ließe. Auch an der Naturwissenschaft haftet mit William James der Schlangenschweif des Menschlichen. Ihre Sprache formuliert nicht die privilegierte Darstellung des Wesens der Dinge und des Menschen, sondern stellt bloß eine Beschreibungsmöglichkeit der Welt unter anderen dar. Sie ist daher gleichrangig mit den Beschreibungen, die wir etwa Dichtern, Psychologen, Bildhauern und Mystikern verdanken.[58] Mit der Verabschiedung des Repräsentationalismus fällt also die Vorstellung von Naturwissenschaft als dem Zentrum der Kultur. Wie oben in Kapitel III.1.1 erwähnt ist diese Konsequenz vielen Kritikern ein Dorn im Auge. Rorty wird vehement kritisiert, weil er aus deren Sicht nicht nur in der Moral einen Nonkognitivismus vertritt, sondern – *horribile dictu* – auch in der Wissenschaftstheorie. Seine nichtadäquate Sicht der Wissenschaft bedroht damit die berechtigte Sonderstellung der Naturwissenschaften, so die Meinung vieler, vor allem realistisch gesinnter Vertreter der analytischen Philosophie.[59] Aus Rortys Sicht geht es seinen Gegnern weniger um die Verteidigung des Realismus, sondern um das eigene szientistische Selbstbild als Quasi-Wissenschaftler, das geprägt sei vom „Bann des Physikneids"[60] und dem Versuch der Angleichung der Philosophie an die Wissenschaft. Sein Ziel ist die Überwindung dieses Selbstverständnisses, durch das die Philosophie zur Magd der (Natur-)Wissenschaft geworden sei. Nur so würden alle Kulturbereiche von dem Gefühl der „Theorie-Schuld", der Furcht um die eigene Wissenschaftlichkeit befreit.[61] Er hält den „arroganten Szientismus"[62] für das unerfreu-

---

etwa die Naturwissenschaften befinden, die relativ stabile Kriterien aufweisen; vgl. PSH, 180ff; WF, 135.

57 Rorty (1997e), 16; vgl. COP, 203; KOZ, 38; ORT, 45, 91; PZ, 132f; SN, 424; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 114. Vgl. dazu kritisch Früchtl (2001), 272.

58 Vgl. KOZ, 9ff; SN, 391ff; ORT, 63; Rorty (2000c), 25.

59 Vgl. u.a. Williams, B. (1990), 36.

60 KOZ, 6.

61 Vgl. u.a. COP, 213ff; PSH, 96; Rorty (1992a), 7; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 107; Rorty (2006d), 145. Vgl. dazu Horster (1991a), 22; Reese-Schäfer (1991), 123. Rortys Demystifizierung der Naturwissenschaften hatte ernorme Bedeutung für die Literaturwissenschaftler, Künstler und religiösen Denker; vgl. West (1989), 203. Dementsprechend

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichste Erbe der Aufklärung und die Naturwissenschaften als die letzte Zuflucht der essenzialistischen Philosophen. Dabei gilt es allerdings zu betonen, dass das Ziel seiner Kritik nicht die Wissenschaften und deren Praxis ist, sondern nur deren Überhöhung durch eine szientistische Wissenschaftstheorie. Er greift nicht die Erfolge der Naturwissenschaften an, sondern die Folgerung des Szientismus, ihnen deswegen ein ontologisches Privileg und eine einzigartige Autorität zuzusprechen: „An der Wissenschaft selbst ist eigentlich nichts auszusetzen, sondern nur an dem für die realistische Philosophie charakteristischen Versuch, sie zu vergotten."[63]

Die epistemische Idealisierung der Wissenschaften ist für Rorty Ausdruck eines Wissenschafts-Glaubens, der eine Art „cultural lag"[64] aus der Zeit des Aufklärungsrationalismus darstellt. Sein antiautoritärer Pragmatismus geht immer wieder mit Vehemenz und Streitlust gegen die szientistische Verehrung der Naturwissenschaft als der Aufklärungsversion der Religion an. Denn in der autoritären moralischen Aufladung der Naturwissenschaften werde nur der Priester durch den Naturwissenschaftler ersetzt. Dieser übernehme als vermeintlicher Experte für die Realität nun den Anspruch des Priesters, uns mit etwas in Berührung zu bringen, der das Menschliche transzendiert. Dagegen plädiert Rorty für seine instrumentalistische Neubeschreibung der Naturwissenschaften, die den Wissenschaftler nicht diskreditiere. Aber sobald man (natur-)wissenschaftliche Theorien wie alle Theorien als optionale Werkzeuge zur Ermöglichung von individuellen oder sozialen Projekten betrachte, verliere er seine vom monotheistischen Priester vererbte Position. Sein Vokabular ist einfach ein nützliches Vokabular unter anderen; nützlich für bestimmte

ist *Der Spiegel der Natur* vor allem außerhalb der (analytischen) Philosophie als eine Art Befreiung gefeiert worden; vgl. u.a. Tartaglia (2006), 14.

62 PAK, 237. Zu Rortys Definition des Szientismus siehe PZ, 23; (Rorty (2000c), 24). Er selbst muss sich interessanterweise selbst des Vorwurf des Szientismus erwehren; so etwa durch Hilary Putnam, der Rorty ein fruchtloses Schwanken zwischen linguistischem Idealismus und sich selbst widerlegenden Szientismus bzw. Naturalismus vorwirft; vgl. Putnam (1995), 84. Dieser Vorwurf speist sich vor allem aus Rortys Verwendung des darwinistischen Vokabulars und aus seinem physikalistischen Bild der rein kausalen Verbindung von Einzelmensch und übrigem Universum in KOZ, 48-71. Er betont dort allerdings, dass es sich um einen „*nichtreduktiven*" Physikalismus handele. Dies ergebe sich zwangsläufig aus seinem Antiessenzialismus. Daher sei der Vorwurf des Szientismus unbegründet; vgl. KOZ, 55; auch ORT, 109. Siehe zustimmend dazu etwa Ramberg (2000), 134. Nichtsdestotrotz gibt es eine Spannung zwischen Rortys instrumentalistischen Pluralismus und seiner provokativen Verwendung eines physikalistischen und naturalistischen Vokabulars; vgl. Guignon/Hiley (2003), 32.

63 SO, 32; vgl. HSE, 53f. Vgl. dazu Brandom (2000a), xiiiff; Malachowski (2002), 15. Für Rorty ist dementsprechend auch der Positivismus nur ein erster Schritt in Richtung einer wahrhaft säkularisierten Gesellschaft gewesen: "Positivism preserved a god in its notion of Science […] Pragmatism, by contrast, does not erect Science as an idol to fill the place once held by God."(COP, xliii).

64 ORT, 44.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

technologische Zwecke, aber nutzlos für andere Zwecke.[65] Rortys Pragmatismus im Dienste einer wahrhaft demokratischen Kultur will erreichen, dass in moralischen oder politischen Diskussionen dem naturwissenschaftlichen oder auch evolutionsbiologischen Vokabular genauso wenig Autorität zuerkannt wird wie dem religiösen Vokabular. Er will,

„den Bürgern demokratischer Gemeinschaften zu der Überzeugung zu verhelfen, dass Wissenschaftler und Techniker ihnen nicht in höherem Maße als politische Leitfiguren dienen können als früher die Priester und Philosophen. Wir sollten sie zu überzeugen versuchen, dass die Ziele ihrer Gemeinschaften weder von der ‚Realität' noch von vermeintlichen Experten in Sachen Realität bestimmt werden können."[66]

In einer instrumentalistischen Kultur ohne Zentrum würde eine „baconianische" Auffassung der Naturwissenschaft vorherrschen. Deren Wissen gilt allein als ein machtvolles Werkzeug der Gesellschaft und ihre Rolle wird nicht mehr im Sinne unseres Verhältnisses zum Sein, sondern explizit politisch begriffen. Ihr zentraler Zweck und auch ihr enormer Erfolg liegt in der Erweiterung unserer Prognose- und Steuerungsfähigkeit: „Die moderne Naturwissenschaft ist eine prächtige und fantasievolle Methode zur Beschreibung der Dinge; sie ist im Hinblick auf die Zwecke, zu deren Erfüllung sie entwickelt wurde – nämlich in puncto Prognose und Kontrolle der Phänomene –, äußerst erfolgreich."[67] In den Augen seiner Kritiker stellt diese instrumentalistische Lobpreisung der Naturwissenschaft nur eine Art vergiftetes Lob dar. Denn Rorty weigere sich, aus dem praktischen Erfolg der Naturwissenschaften auf deren Fähigkeit zu schließen, die Realität korrekt abzubilden. Für ihn hingegen ist die Behauptung, dass die technische Überlegenheit naturwissenschaftlichen Wissens beweise, dass hier die Realität an sich besser erfasst werde als in anderen Vokabularen, eine zwar *prima facie* plausible, aber doch argumentativ prinzipiell uneinlösbare Behauptung. Ohne Gottesstandpunkt bleibe die Begründung des problemlösenden Erfolges des naturwissenschaftlichen Vokabulars durch den Verweis auf seine Wirklichkeitsadäquatheit notwendigerweise zirkulär. Der konsequente Pragmatist verabschiede daher diese uneinlösbare Vorstellung der Naturwissenschaft als einer menschlichen Aktivität unter anderen einen nicht privilegierten Ort in der Lebenspraxis zu. Er betrachte ihr Vokabular schlicht als dasjenige, das nützlich ist zur Vorhersage und Kontrolle der Natur.[68] Aus der berechtigten Dankbarkeit für ihre Erfolge sollte man auch keinen *erkenntnistheoretischen* Schluss auf die Existenz einer speziellen wissenschaftlichen Methode oder Rationa-

65 Vgl. KOZ, 38; Rorty (1996d), 7; PAK, 78.

66 WF, 418; vgl. u.a. ORT, 35ff, Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 32; KOZ, 44; PAK, 233; Rorty (2006d), 49.

67 PAK, 179; vgl. COP, xvii; KOZ, 15; WF, 416. Diese rein instrumentalistische Bestimmung ist in der Tradition der pragmatistischen Kernthese von der im Problemlösen bewiesenen Nützlichkeit als Maßstab von Wissenschaft; vgl. Noetzel (2001), 228.

68 Vgl. COP, 140, 191; KOZ, 71; ORT, 6; 155f; WF, 13. Vgl. dazu Fischer (1990), 243; Kögler (1992), 274; Noetzel (2001), 229, 241. Vgl. auch Vattimo (1992), 67.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lität ziehen, so wie es die moderne Philosophie immer wieder versucht habe. Dass die Vorstellung einer naturwissenschaftlichen Methode weder klar noch nützlich ist, würden die vielen gescheiterten Versuche belegen, eine erkenntnistheoretisch-methodologische statt eine soziologisch-moralische Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft zu finden. Inzwischen habe auch die Wissenschaftstheorie klargemacht, wie unsinnig dieser Versuch sei. Gemäß der oben dargestellten Neubeschreibung von Rationalität als Wir-Begriff liegt für Rorty der einzige Sinn dieses Begriffs vielmehr darin, sich rational in einem vorgegebenen Forschungsgebiet zu verhalten, und dies heißt schlicht, die normalen Ansichten und Gepflogenheiten innerhalb seiner Disziplin zu befolgen. Bei (Natur-)Wissenschaft handele es sich einfach um ein „routinemäßiges Gespräch".[69] In einem *ethischen* Sinne ist die Naturwissenschaft für seinen Pragmatismus ohne Methode aber durchaus ein Vorbild für die Kultur einer demokratischen Gesellschaft; allerdings nicht aufgrund deren Fähigkeit, die objektive Wahrheit zu erfassen. Von der Idee einer nachzuahmenden wissenschaftlichen Methode bleibt nur das Lob der moralischen Tugenden kooperativer menschlicher Forschung: „Die Naturwissenschaft ist nur insofern für die Politik relevant, als die Naturwissenschaftler ein gutes Beispiel für soziale Zusammenarbeit abgeben, ein gutes Beispiel für eine Expertenkultur, in der das Argumentieren gedeiht. Dadurch dienen sie als Vorbild politischer Beratungen: als Vorbild für Ehrlichkeit, Toleranz und Vertrauen."[70] Überreden statt Gewalt, Respekt für die Ansichten der Kollegen, Neugierde und Streben nach neuen Daten und Ideen, das sind für Rorty die nachahmenswerten Tugenden der Wissenschaftler. Sie dürften aber nicht mit einer geistigen Tugend namens „wissenschaftliche Rationalität" verwechselt werden. An die Stelle der Verehrung der vermeintlich objektiven Naturwissenschaft tritt bei ihm das Lob für ihre diskursive Praxis und für ihre Institutionen. Die Institutionen der kooperativen Wissenschaft konkretisierten wie die diejenigen des Rechts die Idee einer Balance zwischen toleranter Nichtübereinstimmung und zwanglosem Konsens. Sie stünden für das paradigmatische Projekt der auf gewaltfreiem Gespräch basierenden sozialen Kooperation. Die gesellschaftliche Relevanz der Wissenschaft besteht für Rorty also vor allem in einer exemplarischen Verwirklichung demokratischer Tugenden in ihrer diskursiven Forschungspraxis. Die Naturwissenschaft hat für ihn (nur) darin Modellcharakter, dass sie ein Modell für kommunikative Solidarität ist: „The only sense in which science is exemplary is that it is model of human solidarity."[71]

---

69 SN, 346; vgl. KIS, 97; COP, 191ff; PSH, 96. Naturwissenschaftler würden nur deshalb eher zu einem Konsens gelangen, weil sie in Expertenkulturen organisiert sind, die in ihren technologischen Zwecken übereinstimmen. Dagegen gehe es zum Beispiel in der Literaturwissenschaft nicht um vorgegebene Zwecke, sondern um die Frage nach dem Zweck von Literatur überhaupt. Während wir wissen, welchen Zweck naturwissenschaftliche Theorien erfüllen sollen, werden wir uns nach Rorty immer um den Zweck literarischer Werke streiten; vgl. PAK, 180f.

70 PAK, 183; vgl. HSE, 27f; SO, 16.

71 ORT, 39; vgl. den Aufsatz *Science as Solidarity* in ORT, 35-45; KOZ, 44f; PAK, 69, 183f. Vgl. dazu Rouse (2003), 91ff; Brunkhorst (1997a), 25. Rortys sprachphilosophi-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VII.2.2 Instrumentalistischer und romantischer Pluralismus

Das Ziel der kooperativen Forschung ist in Rortys instrumentalistischem Utopia allein der Nutzen für die demokratische Gesellschaft. Gemäß dem antirepräsentationalistischen Motto „Hoffnung statt Erkenntnis“ lautet die einzige Frage bei der öffentlichen Beurteilung neuer Überzeugungen und Vokabulare: Wird das menschliche Leben in der Zukunft durch deren Übernahme verbessert (beurteilt nach unseren aktuellen Standards)?[72] Auch der gesellschaftliche Fortschritt wird nicht mehr gedacht als immer genauere Übereinstimmung mit der nichtmenschlichen Welt. Er wird anhand der Frage bemessen, ob unser heutiges Netz aus Überzeugungen und Vokabularen so beschaffen ist, dass es uns bessere Möglichkeiten bietet, das Gewünschte zu erreichen als in der Vergangenheit. Dies bedeutet nach Rorty einen Wechsel vom Cartesisch-Kantischen Bild des intellektuellen Fortschritts im Sinne einer immer genaueren Darstellung der Welt hin zu einem darwinistischen Bild im Sinne einer anwachsenden Fähigkeit, die menschlichen Werkzeuge zu verbessern. Unsere Intuition des Fortschritts der modernen Gesellschaft beziehe darauf, dass sich unsere gesellschaftlichen Praktiken und Fähigkeiten immer weiter von denen der Höhlenmenschen entfernen. Der Fortschritt bemesse sich also nicht danach, wie nahe wir einem feststehenden Ziel namens Wahrheit gekommen sind, sondern wie weit wir über unsere Vergangenheit hinausgekommen sind.[73] Damit wird auch die Idee des Fortschritts des Wissens auf die jeweiligen Standards und Kriterien der gesellschaftlichen Zielerreichung bezogen. Aber „dass Wahrheit und Wissen nur nach den Standards der Forschung unserer Tage beurteilt werden können, heißt [...] nicht, dass die menschliche Erkenntnis weniger nobel oder in vermehrtem Maße ‘von der Welt abgeschnitten’ ist.“[74] Es heißt aber, dass sich auch der (wissenschaftliche) Fortschritt nur im Rückblick und nur nach kontextuellen Standards feststellen lässt. Das Erzählen von Fortschrittsgeschichten ist in einer instrumentalistischen Kultur weiterhin möglich. Diese sind allerdings nicht Geschichten aus der Perspektive der Wahrheit, sondern aus der whigistischen Siegerperspektive dieser Kultur.

scher Neopragmatismus ohne Bezug auf Erfahrung und Methode unterscheidet sich damit einerseits klar von Deweys Hoffnung auf die Übernahme der experimentellen und kooperativen Methode der Naturwissenschaft in die Politik (ohne dabei in blindem Szientismus die Naturwissenschaften zu verabsolutieren). Er blendet insbesondere die experimentelle Praxis der Naturwissenschaft aus. Andererseits ist Rorty mit der Betonung des Vorbildcharakters ihrer konversationellen Tugenden Dewey näher als auf den ersten Blick zu erwarten. Damit ist auch für ihn, wie für die klassischen Pragmatisten, die Logik der Forschung intern mit der Idee einer demokratischen Öffentlichkeit verbunden; vgl. Westbrook (2005), 9ff; Brunkhorst (1997a), 25.

72 Vgl. HSE, 47; PZ, 102; Rorty (1976), 188; Rorty (1999c), 16.

73 Vgl. PAK, 239; Rorty (1997f), 176; SL, 32.

74 SN, 199.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es gibt damit nicht so etwas wie den Fortschritt an sich. Auch der Fortschritt wird zu einem kontextualistischen Wir-Begriff.[75]

Die kontextualistische Neubeschreibung der Fortschrittsidee in einer utopischen postmetaphysischen Kultur enthält ebenfalls neben der eben dargestellten instrumentalistischen Dimension noch eine romantische Dimension. Die Befreiung der Idee des intellektuellen Fortschritts vom Ziel der Annäherung an einen vorbestimmten, natürlichen Endpunkt schafft Raum für die Feier der menschlichen Kreativität. Rorty versteht Forschung als ein unendliches Streben nach Rekontextualisierung und kreativer Erweiterung unserer sprachlichen Horizonte durch Neubeschreibung. Sie hat als Ziel nicht mehr „die-eine-einzig-richtige Beschreibung", sondern ein immer größeres Repertoire alternativer Beschreibungen. Fortschritt wird durch die ansteigende Vielfalt unseres Begriffsrepertoires konstituiert. Er wird damit zu einem Prozess der romantischen Selbsterschaffung. Dabei gilt für den Romantiker Rorty: „Es gibt keine Grenze der menschlichen Vorstellungskraft, keine Grenze unserer Fähigkeit, einen Gegenstand neu zu beschreiben und ihn dadurch in einen neuen Kontext zu stellen."[76] Wie oben in Kapitel II.5.2 bereits erwähnt, spricht er in diesem Zusammenhang im Anschluss an Schlegel von einer „Poetisierung" der gesamten Kultur. Die von ihm propagierte antiautoritäre Erzählung der Reifung der Menschheit wird hier zu einer Fortschrittsgeschichte der westlichen Kultur von Religion über wissenschaftsgläubiger Philosophie hin zur Literatur als ihren dominierenden kulturellen Aktivitäten: Die Intellektuellen des Westens hätten seit der Renaissance drei Phasen durchlaufen. Sie hofften zunächst auf Erlösung durch Gott, dann durch die Philosophie und heute immer mehr durch die Literatur. Aus der Sicht einer zukünftigen poetisierten Kultur sind Religion und Philosophie zwar Meilensteine im Prozess der Reifung der Menschheit. Letztlich stellen sie aber nur obsolet gewordene Zwischenstadien dar. Dies gilt explizit auch für die fundamentalistische Philosophie als „Übergangs-Genre"[77]. Sie sei zwar einst nützlich gewesen zur Unterstützung der Autonomie der Wissenschaft gegenüber der Religion. Mit ihrer eigenen Art der Suche nach Gewissheit habe sie aber nur versucht die Religion zu ersetzen, nachdem diese ihre Stellung im Zentrum der Kultur verlor. Dagegen suche seine poetisierte Kultur Erlösung nicht mehr durch eine nichtmenschliche Beziehung, sondern durch nicht-kognitive Beziehungen zu anderen Menschen, vermittelt durch menschliche Artefakte wie Bücher, Gebäude, Bilder und Lieder.[78] Die Avantgarde dieser idealen Kultur und damit der Menschheit sind nach Rorty belesene, tolerante und gesprächsbereite Bürger, die von dem Wunsch angetrieben werden, so viele neue Kontexte wie möglich kennenzulernen und vor allem zu erschaffen. Dementsprechend ist ihr Kulturheld nicht mehr der Priester

75 Vgl. u.a. ORT, 39; WF, 196; Rorty (1997b), ZB3. Vgl. dazu Kögler (1992), 229ff; Wellmer (2001a), 316.

76 PZ, 132; vgl. KIS, 78; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 79; PZ, 8, 132.

77 PAK, 160.

78 Vgl. ORT, 110; PAK, 163ff. Diese Erzählung der intellektuellen Reifung erinnert an Rortys eigenem Werdegang vom jungen Platoniker über den analytischen Philosophen hin zum freien Denker in einem Department für Literaturwissenschaft.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder der Naturwissenschaftler, sondern der starke Dichter. Mit dem Verschwinden von Religion, Metaphysik und Wissenschaftsanbetung würden auch die für pluralistische Gesellschaften schädliche Ideen der erlösenden Wahrheit und dem Streben nach dem Ewigen verschwinden. Dann sei die Kultur poetisch geworden. Kunst und politische Utopie hätten dann die Naturwissenschaft als aufregendste Bereiche der Kultur abgelöst. Und die Spezialisten für das Ewige seien durch die starken Dichter als Spezialisten für das Neue verdrängt worden.[79] Rivalitäten zwischen den Dichtern unterschiedlicher Kulturbereiche wird es nach Rorty in einer poetisierten Kultur zwar weiterhin geben. Sie seien der für den intellektuellen Fortschritt notwendige dialektische und poetische Agon. Aber sie würden nicht mehr verstanden werden als Auseinandersetzungen um die Frage, wer die Realität wirklich erfasst, sondern als Machtkämpfe der Avantgarde der Kultur darum, die Fantasie zu reizen und dann zu fesseln. Denn ihr Ziel sei, die anderen zur Übernahme des eigenen Vokabulars zu bewegen.[80]

In Rortys poetisierter Kultur tritt an die Stelle der Sehnsucht nach dem Ursprünglichen und Sicheren, die nach dem Neuen und Unabgeschlossenen. Die Angst vor einem Verlust der bisherigen Identität wird abgelöst durch die romantische Hoffnung gerade auf diesen Verlust; darauf, dass unsere Nachfahren, mit etwas Glück, eine reichere und interessantere Sprache als wir sprechen: „To my mind, the best and most hopeful element in the high culture of the West is the Romantic desire to acquire ever new identities – not to get stuck with the one you started with."[81] Mit Ralph Waldo Emerson liegt für den Romantiker Rorty die einzige Sünde in der Begrenzung. Kennzeichen seiner idealen Kultur ist nicht mehr die Flucht vor der Zeitlichkeit in das Ewige, sondern die Suche nach dem Neuen und die Feier der menschlichen Möglichkeit der unendlichen Erweiterung unserer (Selbst-)Beschreibungen in der Zukunft. Damit wird die Verzweiflung über die Endlichkeit kompensiert durch den Stolz auf die menschliche Einbildungskraft. Das Streben nach Kontakt mit den gegenwärtigen Grenzen der menschlichen Fantasie und deren Erweiterung übernimmt als intellektuelles Ziel die Rolle des Gehorsams gegenüber dem göttlichen Willen in der religiösen Kultur und die Entdeckung des wirklich Realen in einer philosophisch-wissenschaftlichen Kultur.[82] Man kann fast von einer Art Kult des Neuen sprechen, den Rorty hier huldigt. Jedenfalls ist die Betonung der Neuerung das Herz seiner Vorstellung von Fortschritt. Und die Erfindung neuer Vokabulare, mit denen wir über uns und die Welt sprechen können, hat für ihn Eigenwert. Rorty bezeichnet seinen Pragmatismus daher auch als „romantischen Polytheismus"[83], der die Vielheit und Kreativität anstelle der Einheit verherr-

79 Vgl. KIS, 97f; ORT, 110; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 287ff.

80 Vgl. PZ, 133; SL, 29.

81 Rorty in Balslev (1999), 41; vgl. KOZ, 90ff.

82 Vgl. SL, 28, 37; PAK, 168ff.

83 PAK, 56. Dort betrachtet Rorty beide Ausdrücke als praktisch gleichbedeutend.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

licht. Er feiert die kulturelle Vielfalt der Vokabulare. Sein Leitspruch lautet: „We should let a houndred flowers bloom.“[84]

Rortys utopische Kultur ohne Zentrum ist die Kultur eines romantischen und instrumentalistischen Pluralismus. Wieder begegnen uns beide Grundmotive seines Denkens: Romantik und Pragmatismus. Teilweise dominiert sogar der romantische Impuls den pragmatistischen und demokratischen. Denn seine Fortschrittsgeschichte der westlichen Kultur von Religion über Naturwissenschaft und Philosophie hin zur Literatur beinhaltet die These, dass die Literatur immer mehr an die führende Stelle der heutigen Kultur tritt und diese auch ganz einnehmen sollte. Sie würde in seiner idealen Kultur die Rolle ihrer Vorgänger als herrschende intellektuelle Disziplin übernehmen. Von dieser These ist es nur noch ein kleiner Schritt hin zu der Forderung, dass die Kunst, genauer die Literatur den Platz des Zentrums einnehmen solle. Rorty hat denn auch vorübergehend mit dieser Forderung kokettiert.[85] Letztlich bleibt er aber seiner Idee einer pluralistischen Kultur ohne Zentrum beziehungsweise mit abwechselnden Zentren treu. Er bedauert die Nähe seiner Utopie einer Poetisierung der Kultur zu der Devise „Alles ist Literatur“ und die Forderung einer führenden Rolle der Literatur(-Kritik) als Vorbild der übrigen Kultur. Sein Denken verstehe sich als „Ausdruck der Hoffnung, die kulturelle Leerstelle werde nach dem Abgang der Erkenntnistheorie gerade nicht neubesetzt.“[86]

VII.3 Philosophie als Kulturpolitik – der Philosoph als Ideenspezialist im Dienst des kontingenten Gesprächs der eigenen Kultur

Mit der Frage nach der Stellung der Literatur in Rortys Utopie einer idealen liberalen Kultur ist die Frage verbunden, welche Rolle die Philosophie in ihr noch spielen würde. Käme die Philosophie als kultureller Aktivität an ein Ende? – Rortys Antwort auf diese Frage lautet: Als Fundamentalwissenschaft verstanden würde sie in seiner utopischen Kultur tatsächlich verschwinden. Er wirbt darüber hinaus für eine Verabschiedung aller Versuche einer essenzialistischen Bestimmung *der* Philosophie und für eine textualistische Sicht der Philosophie als eine Tradition von Texten. (*Kapitel VII.3.1*). Darüber hinaus gilt für ihn: Die Philosophie, verstanden als Kulturpolitik im Dienst des Gesprächs der eigenen demokratischen Rechtfertigungsgemeinschaft, kommt in einer freien Gesellschaft nie an ihr Ende und ist auch

84 COP, 219; vgl. PSH, 270; Rorty (2006d), 142. Vgl. Rouse (2003), 91; Derpman/u.a. (2005), 59. Auch wenn Rortys Ziel die Poetisierung der Kultur und nicht die Übernahme der experimentellen Methode in allen Kulturbereichen ist, bewegt er sich auch hier in den Fußstapfen von John Dewey. Auch bei diesem ist der oberste Wert das Wachstum des Reichtums an geordneter Erfahrung. Zur Frage „Poetisierung oder Experimentalismus?“ siehe Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 287f.

85 Vgl. KIS, 141, 159; KOZ, 5, PZ, 65f.

86 SN, 343; vgl. KOZ, 5 u. insbes. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 75f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weiterhin notwendig. Und dem Philosoph als „Ideenspezialist“ kommt die Aufgabe zu, das Gespräch seiner Kultur in Gang zu halten (*Kapitel VII.3.2*).

VII.3.1 Die antiessenzialistische und textualistische Bestimmung der Philosophie nach ihrem „Ende“ als Fach

Schon der programmatische Untertitel von Rortys erstem Hauptwerk „Eine Kritik der Philosophie“ hatte zu dem Missverständnis geführt, dass er das Ende der Philosophie befürworte. In dieselbe Richtung deutet auch seine Bezeichnung der Philosophie als „Übergangsgenre“[87] und damit zusammenhängend vor allem die zeitweilige Verwendung der Bezeichnung „postphilosophisch“[88] für seine utopische Kultur. Demgegenüber betont Rorty aber immer wieder, er sei kein Ende-der-Philosophie-Philosoph. Jeder wisse, dass *die* Philosophie ebenso wenig ein Ende haben könne, wie die Religion, die Wissenschaft oder die Kunst. Schon in der Schlusspassage von *Der Spiegel der Natur* betont er: „Was aber auch immer eintreten wird, es besteht keine Gefahr, dass die Philosophie ‚an ihr Ende kommen wird‘.“[89] Rorty propagiert nicht das Ende *der* Philosophie, aber es geht ihm, wie mehrfach dargestellt, um die Verabschiedung des philosophischen Projekts der Begründung und damit gegen das traditionelle Selbstverständnis der systematischen Philosophie als Fundamentalwissenschaft.[90] Die primäre Zielscheibe seiner Kritik ist der Versuch, die Philosophie auf den sicheren Weg einer Wissenschaft zu bringen. Das vorherrschende Selbstbild der Philosophie als Fachdisziplin mit quasiwissenschaftlichem Charakter lehnt er entschieden ab. Wie wir oben gesehen haben, gilt diese Ablehnung auch allen (neopragmatistischen) Versuchen, den Fundierungsanspruch der Tradition abgeschwächt zu rekonstruieren. Gemäß der Alternative Metaphysik oder radikaler Pragmatismus lautet die These, dass diese notwendigerweise in eine unhaltbare fundamentalistische Erkenntnistheorie zurückfallen müssen.[91] Die Kantische Konzeption der Philosophie als Fundamentalwissenschaft mit der Erkenntnistheorie als ihrem Kern ist nach Rorty ohnehin im Laufe des 20. Jahrhunderts dahingewelkt. Als historisches Produkt, das seine Nützlichkeit verloren hat, hätte sie mit ihrem Anspruch, die Grundlagen der Erkenntnis und damit der Kultur begründen zu können, in einer utopischen Kultur ohne Zentrum endgültig keinen Platz mehr. Die Vorstellung der Möglichkeit und Notwendigkeit einer derartigen Begründung durch eine „erste Philosophie“ würde als historisches Relikt bloß noch belächelt. Die traditionellen Unterscheidungen der Philosophie würden als Stufen auf einer Leiter betrachtet, die man nunmehr getrost wegwerfen könne. Die Zeit der Philosophie als ein Tribunal der ahistorischen reinen Vernunft wäre in einer antirepräsentationalistischen Kultur zu Ende.[92] Diese Verabschiedung einer bestimmten, historisch kon-

87 PAK, 160.

88 Siehe u.a. LT, 34; COP, xxi. Vgl. dazu Wain (2001), 170.

89 SN, 426; vgl. PZ, 72; KOZ, 8; WF, 68; PAK, 160ff.

90 Vgl. COP, 34; SN, 13ff; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 218. Vgl. dazu Auer (2004), 58.

91 Vgl. SN, 397ff; WF, 381; PZ, 73. Vgl. dazu Bernstein (1986), 39.

92 Vgl. SN, 235; KOZ, 8; SO, 107; KIS, 101.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tingenten Fächermatrix, die unsere metaphysischen Bedürfnisse bedient, darf aber nach Rorty nicht mit der Verabschiedung von Philosophie überhaupt verwechselt werden: „Platon und Kant aufzugeben ist nicht dasselbe, wie die Philosophie aufzugeben."[93] Aus seiner antiessenzialistischen Sicht ist die Rede vom Ende *der* Philosophie ohnehin nur ein Pseudo-Thema, ein Ablenkungsmanöver: „Keine Definition von ‚Philosophie' kann Carnap und Rawls, den frühen Hegel und den späten Wittgenstein, Derrida und Habermas umfassen und immer noch etwas isolieren, was ausreichend kohärent wäre, um ein ‚Ende' zu haben."[94] Man sollte nach Rorty generell aufhören, über Philosophie in essenzialistischer Manier zu denken. Für Antiessenzialisten habe auch die Philosophie kein feststehendes Wesen beziehungsweise sei keine natürliche Art. Die Fragen „Was ist Philosophie wirklich?" und „Wer zählt als richtiger Philosoph?" würden fallen gelassen, sobald man in nominalistischer Manier über die Wortverwendung des Philosophiebegriffs in der Sprachpraxis nachdenkt. Dann zeige sich, dass angesichts der Pluralität an Philosophien die „richtige" Definition von Philosophie allein eine Frage der jeweiligen als relevant angesehen philosophischen (Experten-)Gemeinschaft ist. Denn „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."[95] Anstatt sich ständig über konkurrierende theoretische Definitionen von „Philosophie" zu streiten, empfiehlt Rorty die Diskussion darüber, welche Arten des Verständnisses von Philosophie uns nützlich wären. Das Aufstellen von Definitionen und die Berufung auf Wesenheiten dienten nur der Festigung des eigenen philosophischen Selbstverständnisses. Es behindere zugleich das wirkliche Bemühen um Interpretation und Dialog.[96] Er plädiert daher aus antiessenzialistischer und nominalistischer Warte für ein offenes Verständnis von Philosophie als Teil unseres kulturellen Gesprächs. Weil der Philosophiebegriff, so wie der von Poesie oder auch von Wissenschaft, offen sei für ständige Neubeschreibungen, könne man nie wissen, was die Philosophie wirklich ist.[97]

Die von Bjørn Ramberg als „Dämonisierer" bezeichneten Kritiker wie etwa Putnam, McDowell und Haack sehen in Rortys Verwerfung der Frage nach dem Wesen der Philosophie einen metaphilosophischen Nihilismus. Die antiessenzialistische Transformation der Philosophie führe doch zu deren Ende. Denn sie habe weitreichende Konsequenzen: Philosophie ohne den „Spiegel der Natur" hat kein spezielles Forschungsgebiet und auch keine spezielle Methode.[98] Rorty begegnet diesem Festhalten an der Rede vom Ende der Philosophie mit Ironie und Zynismus. Gegen den Geist der Ernsthaftigkeit der professionellen Philosophen betreibt er die Selbstironisierung und Demythologisierung des Faches. Er macht sich lustig über

93 PZ, 15; vgl. PAK, 253.

94 PZ, 37.

95 WF, 19; vgl. COP, 220; WF, 376ff. Vgl. dazu Malachowski (2002), 61f, 173f.

96 Vgl. COP, 217ff. Vgl. dazu Ramberg (2000), 164f.

97 Vgl. SN, 424; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 148. Vgl. dazu Malachowski (2002), 174f; Rumana (2000), 17.

98 Vgl. Rumana (2000), 5; Tartaglia (2007), 222f; Ramberg (2000), 137ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Furcht vor dem Verlust des Anspruchs auf einen wissenschaftlichen Status, der in den Augen vieler Traditionalisten damit verbunden wäre, wenn die Philosophie literarisch würde.[99] Als Philosoph solle man sich selbstbewusst zeigen und sich mit einer schwammigen Abgrenzung des eigenen Faches anfreunden, mit einer – so wörtlich: „fuzzy philosopher-nonphilosopher distinction“[100]. Außerdem würde eine gewisse Entprofessionalisierung der Philosophie dafür sorgen, dass diese nicht noch mehr zu einer akademischen Randdisziplin ohne Bezug zur Lebenspraxis verkomme. In jedem Fall ist in seinen Augen eine gelassene Unbekümmertheit bezüglich der Frage, wann wir Philosophie betreiben und wann nicht, erforderlich. Er plädiert unter Berufung auf den späten Wittgenstein dafür, sich nicht mehr über die Autonomie der Philosophie zu beunruhigen und in dieser Frage Gelassenheit zu zeigen.[101]

Aus antirepräsentationalistischer Sicht hält Rorty darüber hinaus daran fest, dass es notwendig sei, die miteinander verflochtenen Begriffe „philosophische Methode“ und „philosophische Probleme“ preiszugeben. Der Gedanke eines speziellen philosophischen Weges der Erkenntnis, der vom Subjekt zum Objekt führt, sei eine Illusion des Repräsentationalismus. Der Ausdruck „Methode“ beschreibe recht besehen nur die gewissenhafte Durchführung von Forschungsprogrammen durch begeisterte Nachahmer, zu denen die Arbeiten origineller Denkern angeregt haben. Dementsprechend sei auch der Fortschritt in der Philosophie keine Frage der Methode und der Lösung von ewigen Problemen, sondern der andauernden Verbesserung der Beschreibung der menschlichen Situation. Große Philosophen würden neue Weisen anbieten, um über die Condition humaine zu reden. Ihnen gelingen „Gestaltwechsel“ mit bleibender Wirkung: „Die Geschichte der Philosophie ist nicht die Geschichte der Durchführung von Forschungsprogrammen, sondern die Geschichte der Gestaltwechsel.“[102] Damit zusammenhängend ist auch die Vorstellung von Philosophie als *philosophia perennis* mit ewigen Kernproblemen zu verabschieden. Aus dem von Rorty vertretenen Historismus folgt auch die bereits erwähnte These der Kontingenz philosophischer Probleme. Die Geschichte der Philosophie ist nicht die einer andauernden Erörterung zeitloser Probleme, sondern die einer Reihe von

99 Rorty folgt Blaise Pascals Motto, dass wirklich zu Philosophieren hieße, sich über Philosophie lustig zu machen. Er spricht von deren Ähnlichkeiten mit der Esoterik (vgl. Rorty (1996a), 99) und von der Philosophie als Schublade, in der die unterschiedlichsten Dinge gelagert werden in unterschiedlichen Jahrhunderten, unterschiedlichen Ländern und sogar in unterschiedlichen Universitäten im gleichen Land zur gleichen Zeit (vgl. Rorty (2006d), 97). In PAK, 220 behauptet Rorty, „dass die Philosophie das ist, was übrig bleibt, nachdem man den Common Sense und die diversen Expertenkulturen ausgeklammert hat.” Und in COP, 220 stellt er fest, dass das Fach „Philosophie“ nichts anderes sei als das, was wir Philosophieprofessoren tun.

100 PSH, 175; vgl. COP, xxii; PZ, 37. Vgl. dazu West (1989), 203; Reese-Schäfer (1991), 12.

101 Vgl. COP, 36, 87; PZ, 19.

102 WF, 21; vgl. PAK, 231f, 247ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Reaktionen auf gesellschaftliche Ereignisse außerhalb der Philosophie.[103] Und sogenannte zentrale philosophische Probleme würden zu solchen nur dadurch, dass man sie kennen muss, um die Philosophie unserer Kultur zu verstehen. Sie könnten nur durch die Philosophiegeschichte als solche identifiziert werden. Entsprechend der oben in Kapitel II.3.1 bereits dargestellten Grundthese seines Historismus von der geschichtlichen Kontingenz aller Vokabulare gilt für Rorty: „Philosophische Probleme sind vergänglich, genau wie die Vokabulare, in denen sie formuliert werden.“[104]

Als Konsequenz dieser Einsicht schlägt Rorty vor, Philosophie nicht als eine Fachdisziplin oder Diskursgenre sondern als genealogische Verbindung bestimmter Gestalten der Vergangenheit mit Gestalten der Gegenwart zu betrachten. Sie wird in seinen Augen am besten als eine Tradition von Texten gesehen: “Philosophy is best seen as a kind of writing. It is delimited, as is any literary genre, not by form or matter, but by tradition – a family romance.”[105] Die Philosophie stellt für ihn primär eine genealogische Aufeinanderfolge von Texten dar. Er plädiert daher für eine pragmatische Trennung von Philosophie und Literatur durch den jeweiligen Bezug auf einen unterschiedlichen Textkanon. Bei Ersterer sei dies die Bezugnahme insbesondere auf Platon und Kant. Philosophie wird von ihm verstanden als eine Konversation, die von Platon begonnen wurde. Sie habe so viele Formen und „zentrale Probleme“ wie es originelle Teilnehmer an dieser Konversation gegeben hat und gibt. Wie Rorty immer wieder betont, verbinde die Philosophen und deren zum Teil radikal unterschiedliche Konzeptionen der Philosophie nichts weiter als ihre Abstammung von Platon und Kant.[106] Der gemeinsame Bezug auf kanonische Texte sei daher zur Eingrenzung hilfreicher als die Idee eines gemeinsamen Bezugs auf sogenannte philosophische Probleme. Während Metaphysiker noch an der Einordnung von Büchern nach Disziplinen und Gegenstandsbereichen festhielten, würden Ironiker, also die Bürger seiner utopischen Gesellschaft, sie als nach Traditionen eingeteilt ansehen. Wenn man einigermaßen mit den philosophischen Klassikern, insbesondere mit Platon und Kant, vertraut sein muss, um ein Buch zu verstehen, dann handelt es sich für sie wahrscheinlich um ein Philosophiebuch.[107]

Diese textualistische Sicht auf die Philosophie als eine Art zu schreiben und damit als eine Texttradition wirft die Frage nach ihrer Abgrenzung zur Literatur auf, zumal sie von Rorty auch vorübergehend explizit als eine Gattung der Literatur bezeichnet wurde. Bereits in dem Sammelband *The Linguistic Turn* hatte er eine mögliche Zukunft der Philosophie skizziert, in der diese aufhört eine argumentative

103 Vgl. Rorty (2001c), 151ff; SE, 19ff; WF, 401; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 214.

104 PZ, 170f; vgl. KIS, 143; COP, xxxi, 31; Rorty (2006d), 98. In seiner unvergleichlichen Art ironisiert Rorty die Frage der ewigen Probleme der Philosophie folgendermaßen: “For the non-Kantian philosophers, there are no persistent problems – save perhaps the existence of the Kantians.”(COP, 93).

105 COP, 92; vgl. Rorty in Balslev (1999), 67.

106 Vgl. SE, 12f; PZ, 166 ; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 75.

107 Vgl. KIS, 131; Rorty (2006d), 110; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 353.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Disziplin zu sein und in die Nähe der Poesie rückt.[108] Für eine scharfe Kritikerin, wie die bereits mehrfach erwähnte Susan Haack, nähert sich Rorty mit solchen Aussagen dem Irrationalen und strebt die Selbstaufgabe der Philosophie an.[109] Aber auch andere Interpreten werfen ihm an dieser Stelle vor, aus seinem berechtigten Antifundamentalismus erneut übertriebene Konsequenzen zu ziehen. Eine Philosophie, die sich vom Gedanken der Letztbegründung verabschiedet habe, sei noch lange keine Literatur. Selbst ein freundschaftlich gesinnter Kritiker wie Jürgen Habermas lehnt die Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur durch Rorty – wie auch durch Jacques Derrida – vehement ab. Gegen den Vorrang des Literarischen vor dem Argumentativen erhebt er den Vorwurf der (politischen) Verantwortungslosigkeit.[110] Dieser Kritik gegenüber beharrt Rorty darauf, dass Philosophie keine quasi-wissenschaftliche Disziplin ist, sondern sich in einem kontinuierlichen Spektrum mit der Literatur befindet. Er plädiert für ein Ende des kantianischen Versuchs einer Bestimmung von allgemeinen Kriterien zur Unterscheidung der kulturellen Aktivitäten und für einen nonchalanten Umgang mit der Frage nach deren Status. Mit seiner antirepräsentationalistischen und historistischen Haltung zu „Wesen" und „Aufgabe" der Philosophie komme man zu der Ansicht, dass das Thema der Grenzziehung nicht mehr der Mühe wert ist; es wird sekundär.[111] Man sehe in Grenzziehungen allein ein Mittel, mit dessen Hilfe ein Autor einen gewünschten Effekt im Sinne seines Neukontextualisierungsvorhabens zu erzielen versucht. Dies gelte auch für Habermas' Versuch, die Unterscheidung zwischen literarischer Überredung und philosophischer Überzeugung starkzumachen. Da Rortys Projekt die Idee universeller Geltung verabschieden will, wird die Unterscheidung zwischen Philosophie und Literatur von ihm nicht als epistemologische, sondern als eine historische dargestellt. Sein Ansatz steht gerade für das Verschwimmen lassen der Unterscheidungen zwischen Logik und Rhetorik, Überzeugen und Überreden. An ihre Stelle tritt die oben skizzierte Vorstellung eines soziologischen Rechtfertigungsspektrums. Und von dem Gattungsunterschied zwischen philosophischen Abhandlungen und Romanen bleibt allein die Unterscheidung zwischen vertrauten Weisen zu sprechen mit dem Ziel eines Konsens und unvertrauten Weisen, die auf eine Transformation unseres Vokabulars zielen: „Die einzige Unterscheidung zwischen Philosophie und Literatur, die wir brauchen, ist eine im Sinne des (flüchtigen und relativen) Gegensatzes zwi-

108 Vgl. Rorty (1987b), 572; LT, 34. Auch hier zeigt sich wieder die romantische Dimension von Rortys Denken.

109 Vgl. Haack (1996), 653ff.

110 Vgl. Habermas (1985a), 219-247, insbes. 240ff; auch Habermas (1988), 242ff. Vgl. dazu auch Demmerling (2001), 343f; Nagl (1998), 203; Reese-Schäfer (1991), 96. Rorty und Derrida sehen sich dem gleichen Vorwurf der „Irrationalität" ausgesetzt. Zu seinem Versuch der Privatisierung (des von ihm bewunderten) Derrida, um evtl. politische Gefahren zu vermeiden siehe insbes. KIS, 202ff. Derrida ist der Ansicht, dass die Dekonstruktion bestimmte Motive mit dem Pragmatismus teilt, lehnt aber Rortys Versuch ab; vgl. Derrida in Mouffe (Hg.) 1999, 173ff.

111 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 354.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen dem Vertrauten und dem Nichtvertrauten."[112] In der von Rorty propagierten postmetaphysischen Kultur ist daher eine theoretische Unterscheidung von Philosophie, Wissenschaft und Literatur nicht mehr relevant und Fragen nach der Gattung von Texten spielen keine Rolle mehr. In ihr gibt es keine „natürliche" Ordnung der Rechtfertigung und daher auch kaum Gelegenheit zur Verwendung der traditionellen Unterscheidungen – wie oben dargestellt – auch nicht der Unterscheidung zwischen rationalen und nichtrationalen Weisen, anderer Menschen Einstellungen zu ändern.[113]

Auch wenn es für Rorty keine allgemeinen Kriterien für die Unterscheidung zwischen philosophischen und literarischen Texten gibt, bedeutet die Einebnung der theoretischen Differenz zwischen Philosophie und Literatur nicht, dass die Literatur an die Stelle der Philosophie tritt oder dass Philosophie und auch Wissenschaft nun der Literatur zugerechnet werden sollen. Wie oben bereits ausgeführt hat Rorty sein vorübergehendes Kokettieren mit der Idee der Kunst als neuem Zentrum der Kultur und mit der Devise „Alles ist Literatur" inzwischen bedauert. Auch wenn er sich selbst noch immer – gegen Platon – mehr als Helfer der Dichter denn der Naturwissenschaftler versteht, gibt er inzwischen zu, dass er zu weit gegangen ist.[114] Die Philosophie sei keine Gattung der Literatur, sondern stehe seit ihrer Erfindung zwischen der Wissenschaft auf der einen Seite und der Dichtung auf der anderen. *Beide* Seiten haben für die Philosophie in seinen Augen Vorteile und Gefahren. Daher sollten sich Philosophen nicht eine der beiden Seiten voll hingeben. Auch wenn sie nicht miteinander arbeiten können; Kultur und Gesellschaft bräuchten sowohl den welterschließenden „poetischen" Philosophen als auch den handlungskoordinierenden „wissenschaftlichen" Philosophen.[115]

VII.3.2 Der Philosoph als „Kulturpolitiker" im Dienst des kontingenten Gesprächs der eigenen Kultur

Rorty besteht bei dem Entwurf seiner Alternative zur fundamentalistischen Philosophie darauf, dass auch eine fundierungsfeindliche Philosophie nicht Literatur, sondern Philosophie ist. Allerdings bleibe sie mit ihren synoptischen Darstellungen in der kontingenten liberalen Praxis verortet. Als Kulturkritik stehe sie in deren

112 KOZ, 107; vgl. EHO, 122; Rorty (2006d), 41, 109; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 141, 353ff.

113 Vgl. KOZ, 107; KIS, 143; COP, xxii. Vgl. (kritisch) dazu Demmerling (2001), 341ff. Das Ziel der Einebnung aller Gattungsunterschiede und Grenzen fügt sich ein in die allgemeine Tendenz dekonstruktiver Ansätze zur Entdifferenzierung. Wie bereits in Kap. III.3.2 dargestellt, zeichnet sich Rortys Pragmatismus durch eine holistisches Einebnen aller traditionellen Dualismen und methodologischen Unterscheidungen aus. Zu einer Kritik dieser Entdifferenzierungstendenz siehe Früchtl (2001), 270ff.

114 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 75. Vgl. dazu Horster (1991a), 81.

115 Vgl. KIS, 28; LT38; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 146ff. Zur Idee eines notwendigen Pendelns zwischen der Philosophie des Schönen und des Erhabenen siehe oben Kap. VI.2.1, Fn. 98.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dienst, während die theoretizistische Philosophie entweder nutzloses Glasperlenspiel oder potenziell schädlich für die Kultur sei. Sein konsequent pragmatisch ausbuchstabiertes Philosophieverständnis ist das einer innerhalb historisch-kontingenter, soziopolitischer Voraussetzungen arbeitenden Philosophie ohne Erkenntnistheorie.[116] Die Aufgaben dieser (kleingeschriebenen) „philosophie", die ihre Zeit in Gedanken erfasst, ergeben sich aus ihrem Bezug zum Gespräch der Kultur in einer liberalen Gesellschaft. Dabei wird es ihre oben beschriebene Hausmeisterarbeit der Artikulation so lange geben, wie es sozialen und kulturellen Wandel gibt: „Der Grund, warum die immer wieder ihre Grabredner zu Grabe trägt, liegt nicht darin, dass es schwierige, bleibende philosophische Rätsel gäbe [...], sondern schlicht darin, dass die Zeiten sich unaufhörlich ändern."[117] Die Philosophie im Dienste der Sprachpraxis einer liberalen Kultur könne unmöglich an ein Ende gelangen – zumindest solange nicht auch der kulturelle Wandel ein Ende findet, eine Gefahr, die für ihn nur in politiklosen beziehungsweise tyrannischen Gesellschaften besteht: „In freien Gesellschaften [...] wird immer ein Bedarf an ihren Diensten bestehen, denn solche Gesellschaften hören nie auf, sich zu verändern, und hören daher nie auf, alte Vokabulare unbrauchbar zu machen."[118] Die Philosophie als Hausmeisterarbeit und Prophetie nimmt nach Rorty eine wichtige Rolle in der Kultur immer dann ein, wenn alles auseinanderzufallen droht, wenn lange vertretene und weitverbreitete Ansichten in Gefahr zu sein scheinen. Philosophischer Fortschritt findet in diesen Situationen dann statt, wenn es gelingt, die überlieferten Weltanschauungen und vermeintlich intuitiven moralischen Gesinnungen mit neuen naturwissenschaftlichen Theorien oder sonstigen Neuheiten in Einklang zu bringen. Hierzu ist – wie oben dargestellt – weniger argumentative Strenge, sondern Fantasie notwendig; letztlich das Auftauchen eines Genies. Nur wenigen „großen Philosophen"[119] gelinge es nämlich, als Propheten die Vergangenheit in Begriffen einer erträumten Zukunft neu zu interpretieren. Sie allein seien erfolgreich mit ihren Vorschlägen, was von unserer bisherigen Sprachpraxis erhalten werden kann und was verabschiedet werden muss. Ihre Neubeschreibungen würden neue Hoffnungen und Projekte generieren, damit allerdings auch immer wieder neue Konflikte. Jede geniale Problemlösung werde bisherige Widersprüche allein um den Preis neuer Widersprüche

116 Vgl. COP, xvii; PAK, 144; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 353. Vgl. dazu Sandbothe (2001), 141ff; Guignon/Hiley (2003), 31.

117 PZ, 73; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 218.

118 PZ, 16; vgl. PZ, 15f, 185; SE, 41. Vgl. dazu Auer (2004), 63. Schon in *SN* weist Rorty auf die eigentlichen, politischen Gefahren für das Gespräch der Philosophie bzw. der Kultur hin: „Die Gefahren [...] entstammen nicht der Wissenschaft oder naturalistischen Philosophie, sondern dem Hunger und der Geheimpolizei. Gibt man uns Freizeit und Bücher, dann wird das von Platon begonnene Gespräch nicht in einer Selbstvergegenständlichung enden [...], weil das freie und müßige Gespräch mit hundertprozentiger Sicherheit den nichtnormalen Diskurs hervorbringen wird."(SN, 421).

119 WF, 14.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lösen können. Die philosophische Forschung und Theoriebildung komme daher nie an ihr Ende.[120]

Seit dem Aufsatzband *Philosophie als Kulturpolitik* lautet die Bezeichnung für die „philosophie“ im Dienste der Sprachpraxis Kulturkritik beziehungsweise Kulturpolitik. Als solche habe sie den Gedanken ahistorischer Kriterien verabschiedet und bleibe eng verbunden mit ihrer Kultur. Sie vergleiche diese aber mit anderen kulturelle Traditionen, das heißt sie kontrastiere unsere diskursiven Praktiken mit alternativen Vokabularen, seien es vergangene oder mögliche zukünftige. Und in diesem kulturpolitischen Prozess des Ausspielens der Vokabulare und Kulturen gegeneinander würden neue und bessere Weisen des Redens und damit des Handelns erzeugt – immer mit Bezug auf die historischen und kontextuellen Standards der eigenen Kultur.[121] Eine wichtige Voraussetzung für diese Tätigkeit der Kulturkritik ist für Rorty die genaue Kenntnis der Kultur- und vor allem der Philosophiegeschichte. Durch sie erhalte man ein historisches und metaphilosophisches Bewusstsein, das den besten Schutz gegen jede Form der Scholastik darstellt. Das Studium der Geschichte und vor allem des Kanons der abendländischen Philosophie mache uns bewusster dafür, welche historischen Kräfte uns dazu gebracht haben, so zu sprechen und zu denken, wie wir es gegenwärtig tun. Dadurch werde man befähigt, die eigenen Kontingenz zu ermessen. Man werde fähig zur Ironie.[122] Zudem erlange man ein Wissen über die intellektuellen Sackgassen der Vergangenheit. Denn für Rorty gilt mit George Santayana:

„Wer die Vergangenheit nicht studiert, ist dazu verurteilt, sie zu wiederholen. Je mehr berühmte alte Bücher man liest, desto klüger wird man, weil man immer deutlicher erkennt, woher die verschiedenen allgemein anerkannten Ideen stammen. Man sollte diese Bücher nicht in der Hoffnung auf tiefe Wahrheiten lesen, sondern um zu lernen, wovor man sich in Acht nehmen muss.“[123]

Die Lektüre der großen Philosophen des Abendlandes dient dem radikalen Pragmatisten also nicht einem konstruktiven, sondern einem therapeutischen Zweck. Sie gelten ihm als Autoren, bei denen man erfahren kann, welche Probleme *nicht* erörtert werden sollten. Durch die Kenntnis ihrer Bücher kann die Philosophie dazu beitragen, die Menschen davon abzuhalten, sich bei intellektuellen Auseinandersetzungen auf veraltete Begriffe zu berufen.[124]

Der Philosoph als Kulturkritiker wird in diesem Bild zum Historiker und Soziologen des Wissens. Durch die Kenntnis früherer Debatten kann er als „Ideenspezialist[…]“[125] Rat geben in Hinblick auf die Frage, was geschehen wird, wenn be-

120 Vgl. WF, 13ff; PAK, 133ff, 147ff.

121 Vgl. COP, xxxvii, xl; Rorty (1985), 110; PAK, 51f.

122 Vgl. PZ, 179f; PAK, 227f. Zur Rolle der Ideengeschichte bei Rorty siehe oben Kap. III.2.2.

123 PZ, 178f; vgl. PAK, 303f.

124 Vgl. WF, 14; PZ, 179.

125 PZ, 158.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stimmte Ideen verbunden oder getrennt werden. Seine Fähigkeit zur Erörterung der Nützlichkeit und Vereinbarkeit von Vokabularen macht ihn zu einer Art qualifizierten Moralisten des Wissens. Als solcher ist seine philosophische Autorität allerdings auf ein Minimum reduziert. Sie beruht allein auf „nützlicher Besserwisserei“[126] aufgrund seiner Vertrautheit mit den relevanten (philosophischen) Argumenten. Er verfügt weder über eine spezielle Methode noch über einen privilegierten Standpunkt. Daher verliert er in Rortys utopischer Kultur ohne Zentrum auch seine bevorrechtigte Rolle:

„Geben wir den Gedanken auf, dass der Philosoph etwas über das Erkennen erkennen kann, was kein anderer ebenso gut zu erkennen vermag, so bedeutet dies, dass wir nicht mehr davon ausgehen, dass seine Stimme beanspruchen kann, von den anderen Teilnehmern des Gesprächs als die zunächst und zuletzt anzuhörende vernommen zu werden.“[127]

Der Philosoph gilt nicht mehr als Betrachter des Ewigen, der erklären kann, warum und wie bestimmte Bereiche der Kultur eine spezielle Beziehung zur Realität hätten. Als Ideenspezialist ist er vielmehr eine Art belesener „Allzweck-Intellektueller“[128] mit denselben Aufgaben wie alle anderen intellektuelle Kulturkritiker. Durch seine bevorzugte Lektüre, die Klassiker der Philosophie, weiß er, woher die herrschenden Ideen kommen. Er steht damit aber auf keinem höheren Podest als etwa der Physiker oder der Dichter. Vom Kulturinspektor oder Platzanweiser wird er – so eine der provozierenden Formulierungen Rortys – zum „informierten Dilettanten“[129]. Zugleich orientieren sich die Philosophen in seiner utopischen Kultur nicht mehr an den Naturwissenschaftlern und versuchen diese (erfolglos) zu imitieren. Der Anwalt und nicht der Wissenschaftler wird – wenn überhaupt – zum Vorbild. Gute Philosophen sind demnach in der Lage, eine gute Zusammenfassung zu geben, ein vernichtendes Kreuzverhör durchzuführen oder wichtige Präzedenzfälle zu finden. Aufgrund dieser Fähigkeiten sind sie hervorragend dazu geeignet, Argumente für einen Kunden zu liefern und dessen Sache gut aussehen zu lassen.[130] Über diese Rolle hinaus schreibt Rorty dem Philosophen als Ideenspezialisten noch eine weitere wichtige Funktion zu. Aufgrund seiner Vertrautheit mit mit Situationen, in denen inkommensurable Vokabulare aufeinandertreffen, ist er dazu prädestiniert, als ehrlicher Makler zwischen Generationen, verschiedenen Traditionen und Bereichen der Kultur zu dienen. Er übernimmt die Rolle

126 SN, 425.

127 SN, 424f. Vgl. SN, 425; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 258. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 67.

128 COP, xxxix.

129 SN, 345.

130 Vgl. COP, xxxixf, 87, 221f; Rorty (1994c), 14. Vgl. dazu Horster (1991a), 53; Reese-Schäfer (1991), 123f. Rorty selbst ist als philosophischer Anwalt der Demokratie zu verstehen. Er hat als Mandanten die Idee eines demokratischen Antiautoritarismus.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„des Polypragmatikers, des sokratischen Vermittlers unterschiedlicher Diskurse. In seinem Salon werden hermetische Denker sozusagen aus ihren in sich geschlossenen Praktiken hinauskomplimentiert. Meinungsverschiedenheiten der Disziplinen und Diskurse untereinander werden im Verlauf des Gesprächs einem Kompromiss zugeführt oder transzendiert."[131]

Rortys Verständnis des Philosophen ohne Spiegel hat auch eine entscheidende aktive Komponente. Große – und das heißt für ihn kreative – Philosophen machen utopische Interventionen in die kulturpolitischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit. Sie betreiben „Kulturpolitik"[132], indem sie durch ihre Neubeschreibungen Vokabularwechsel vorschlagen, durch die Sackgassen des kulturellen Gesprächs ihrer Zeit überwunden werden können.[133] Diese Art von Philosophie als schöpferische Kulturpolitik ist für ihn keine Form des Wissens, sondern eine Frage der Praxis im Dienst der Demokratie. Konsequenterweise betont er auch, dass sein eigener Vorschlag dieses neuen Verständnisses von Philosophie selbst keine Frage der Wahrheit ist, sondern der Kulturpolitik: „Ich für meinen Teil möchte behaupten, dass die Kulturpolitik an die Stelle der Ontologie treten sollte, und ferner, dass die Frage, ob sie das tun solle oder nicht, *ihrerseits* eine Sache der Kulturpolitik ist."[134]

Kulturpolitik – im Rorty'schen Sinne – dreht sich um die Verwendung von Vokabularen, die für unser Selbstbild von Bedeutung sind. Die einzig relevante Unterscheidung für sie ist die zwischen Vokabularen als logische Räume, die für unterschiedliche und zum Teil widerstreitende Zwecke geschaffen wurden. Die Auseinandersetzung um diese logischen Räume macht ihre Substanz aus: „Debatten über die Nützlichkeit solcher logischen Räume und die Erwünschtheit oder Unerwünschtheit ihrer Zusammenlegung oder Abtrennung ist der substanzielle Inhalt der Kulturpolitik."[135] Nach Rorty finden kulturpolitische Auseinandersetzungen in der Regel statt zwischen einer Partei, die darauf drängt, ein gewohntes Vokabular zu verabschieden, und einer Partei, die die alte Weise zu Sprechen vehement verteidigt. Zuschreibungen von Realität und Wahrheit im Rahmen dieser Auseinandersetzung seien nur Komplimente für bisher nützliche und in etablierten sozialen Praktiken übernommene Ansichten. Alle Versuche, eine Autorität jenseits der Gesellschaft für die eigene Position anzuführen, stellten nur getarnte Spielzüge im Spiel der Kulturpolitik dar. Dies bedeute aber nicht, dass deren Fragen irrational seien. Denn wenn man eine eingeübte kulturelle Praxis infrage stellt, müsse man in der Lage sein, sowohl erklären zu können, welche Praxis diese ablösen könnte, und wie dieser Ersatz sich in die übrigen Praktiken der Kultur einfügen würde. Zudem müsse ande-

131 SN, 345f; vgl. PZ, 22.

132 Siehe den Titel von PAK.

133 Als Beispiele für derartige Interventionen führt Rorty an: Vorschläge für neue paradigmatische Charaktere des Menschseins, Skizzen idealer Gemeinschaften, Vorschläge für die Versöhnung vermeintlich inkompatibler Anschauungen wie z.B. die Naturwissenschaften und das moralische Selbstbild des neuzeitlichen Menschen; vgl. PAK, 10.

134 PAK, 18; vgl. PAK, 9f. Rorty selbst bezeichnet seinen transformativen Pragmatismus als eine kulturpolitische Intervention; vgl. Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 137.

135 PAK, 48; vgl. PAK, 260.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren Mitgliedern der eigenen Sprachgemeinschaft der problemlösende Nutzen einer Veränderung der (Sprach-)Praxis erläutert werden können. Dennoch gilt nach Rorty:

„Es gibt keine allgemein anerkannten Kriterien, auf deren Basis darüber entschieden wird, welche Sprachspiele gespielt werden, worüber – und zu welchem Zweck – geredet und worüber nicht geredet wird. Kulturpolitik ist die am wenigsten von Normen bestimmte Tätigkeit der Menschen. Sie ist der zentrale Schauplatz von Kämpfen zwischen Generationen und somit der Ausgangspunkt für kulturelle Entwicklungen. Sie ist der Ort, an dem man auf alle Traditionen und Normen gleichzeitig freien Zugriff hat."[136]

Philosophie als Kulturpolitik kommt nach Rorty eine zentrale gesellschaftliche Bedeutung zu: „Sie erfüllt die soziale Funktion, die Dewey das ‚Sprengen der Kruste von Konventionen' genannt hat."[137] Als „bildende Philosophie"[138], so lautete die Bezeichnung für diese Vision von Philosophie in der Funktion einer ständigen Unruhestifterin noch in *Der Spiegel der Natur*, trägt sie dazu bei, den Sinn für neue Kontexte und Sprachen zu fördern. Sie erweitert das sprachliche und argumentative Repertoire der Kultur, indem sie neue Selbst- und Wirklichkeitsbeschreibungen erfindet und damit Vertrautes in ungewohntem Licht erscheinen lässt. Sie versteht sich als Platzhalter des Neuen, denn ihre größte Sorge ist es, dass es zu einem Einfrieren der Kultur kommen könnte. Denn es käme einer Entmenschlichung des Menschen gleich, wenn „irgendein Vokabular, irgendeine künftige Beschreibungsmöglichkeit ihrer selbst, die Menschen zu der Täuschung veranlassen könnte, von nun an sollten und könnten alle Diskurse normale Diskurse sein."[139] Traditionelle Philosophie versucht nach Rorty, aus dem Gespräch ihrer Kultur herauszutreten, um es vor einem stabilen, ahistorischen Grund beurteilen zu können. Sie ist auf der (vergeblichen) Suche nach einem abschließenden Vokabular, um das Gespräch der Kultur zu begrenzen. Philosophie als Kulturpolitik versteht sich hingegen als eine Stimme *im* bildenden Gespräch ihrer Kultur über ihre eigenen Zielsetzungen. Sie sucht immer weiter nach besseren Wegen der Verständigung und kreiert neue Vokabulare, um sich an diesem Gespräch zu beteiligen.[140] In der Idee von Philosophie als Kulturpolitik konkretisiert sich Rortys radikales Gesprächsmodell der Philosophie. Wie in Kapitel IV.4.1 dargestellt, tritt in ihm an die Stelle der Liebe zur Wahrheit die Liebe zum Gespräch. Rechtfertigung im Rahmen dieses Gesprächs zielt auf einen kontextuellen Konsens über den Nutzen eines vorgeschlagenen neuen Vokabulars. Wie sich jetzt zeigt, ist die Devise „Rechtfertigung statt Wahrheit" Ausdruck einer umfassenden Vision von bildender Philosophie im Dienst des offenen Gesprächs einer idealen antiautoritären Kultur, die sich selbst als ein Gespräch und nicht als eine auf Fundamenten aufgebaute Struktur versteht. Dementsprechend

136 PAK, 46; vgl. PAK, 20ff, 44f.

137 SN, 410; vgl. EHO, 18.

138 SN, 408.

139 SN, 408f; vgl. COP, 222; SN, 389ff. Vgl. dazu Auer (2004), 62; Simon (2000), 76. Zur Gegenüberstellung von bildender und systematischer Philosophie siehe SN, 396-403.

140 Vgl. KOZ, 113ff; PAK, 9, 303f u. insbes. SN, 290, 421ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist der oberste Wert der Philosophie als Kulturpolitik nicht die nichtmenschliche Wahrheit, sondern das menschliche Gespräch selbst. Das normative Ideal einer Annäherung an die Wahrheit wird ersetzt durch das eines nie zu Ende gehenden herrschaftsfreien Gesprächs in einer wahrhaft liberalen Gesellschaft. Die zentrale Norm in Rortys Denken ist die Idee des Gesprächs als Medium ständiger Neubeschreibung. Daher gilt dessen Inganghalten als hinreichendes Ziel: „Bildende Philosophie sucht nicht eine objektive Wahrheit zu finden, sondern sie sucht das Gespräch in Gang zu halten."[141]

VII.4 Freiheit statt Wahrheit als Motto einer wahrhaft liberalen Kultur

Mit dem Ersatz von Religion, essenzialistischer Philosophie und Wissenschaft durch demokratische Politik werden nach Rorty (Meinungs-)Freiheit und Toleranz zu den obersten Werten. Den Pluralismus seiner idealen demokratischen Gesellschaft kann man mit der Parole „Freiheit statt Wahrheit" zusammenfassen (*Kapitel VII.4.1*). Allerdings gilt dies nicht in öffentlichen Angelegenheiten. Sein pragmatischer und romantischer Pluralismus steht in der Tradition der klassischen Pragmatisten nicht für Toleranz um jeden Preis. Seine Position lautet: Feier der privaten Differenz *und* Streben nach öffentlichen Konsens (*Kapitel VII.4.2*). Dieser Punkt leitet über zu Rortys politischer Utopie im engeren Sinne, wie sie im folgenden Kapitel rekonstruiert wird.

VII.4.1 (Meinungs-)Freiheit statt Wahrheit

Postmoderne Philosophen, wie etwa der hermeneutische Denker Gianni Vattimo, teilen Rortys demokratischen Antifundamentalismus und stimmen mit der politischen Rolle überein, die dieser seiner Philosophie des Gesprächs in einer utopischen Kultur ohne Zentrum zuweist. Auch für Vattimo erfordert das Funktionieren der Gesellschaft keine objektive Grundlegung des Wissens, sondern die Garantie, dass der gesellschaftliche Dialog nicht abbricht.[142] Zugleich zeigt sich aber, dass wenn man Rortys Gesprächskonzeption der Philosophie, mit Jürgen Habermas' der Moderne verpflichteten Konzeption vergleicht, die *praktischen* Differenzen zu vernachlässigen sind. Bei allen theoretischen Unterschieden ist die politische Rolle der Philosophie im Dienste der demokratischen Gesellschaft bei beiden Neopragmatisten vergleichbar. Nicht nur Rorty, sondern auch Habermas lehnt die Rolle des Erkenntnistheoretikers als kulturellen Richter und Platzanweiser ab. Die Philosophie darf sich auch in dessen Konzeption keine begründende „Erkenntnis *vor* der Erkenntnis"[143] mehr anmaßen. Zugleich bedürfen die kulturellen Wertsphären der modernen Gesellschaft mit ihren ausdifferenzierten Rationalitätsformen keiner Begründung. Habermas sympathisiert also mit Rortys Forderung des Verzichts auf den

141 SN, 408; vgl. PAK, 211ff; SN, 347, 404; PZ, 132. Vgl. dazu Cooke (2004), E. F., 83ff.

142 Vgl. Vattimo (2002), 67f.

143 Habermas (1983), 10 [Herv. i. O.].

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anspruch der Philosophen auf das Richteramt. Er findet allerdings dessen Konsequenz nicht überzeugend, dass die Philosophie für ihre neue Bescheidenheit mit dem Vernunftanspruch bezahlen soll, mit dem sie doch selbst auf die Welt gekommen sei. Die Philosophen dürfen nach Habermas zwar keine fundamentalistischen oder gar absolutistischen Ansprüche erheben, aber als „Hüter der Rationalität“[144] sollen sie zum einen an der Rolle eines Platzhalters für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen festhalten. Der thematische Bezug zum Ganzen charakterisiert ihre Rolle als „Zuarbeiter für eine Theorie der Rationalität“[145]. Zum anderen hätten sie, damit intern zusammenhängend, die umstrittene, aber wichtige Rolle eines der Lebenswelt zugewandten Interpreten. Die Vereinseitigungen der Rationalitätssphären der Moderne würden Probleme der Vermittlung erzeugen. Daher bedürfe es der Philosophen als Vermittler zwischen den ausdifferenzierten Vernunftmomenten selbst sowie zugleich zwischen den Expertendiskursen und der Alltagspraxis. Als vielsprachige Interpreten müssten sie dabei weiterhin die (schwache) Einheit der auseinandergetretenen Vernunftmomente in der kommunikativen Alltagspraxis zum Ziel haben.[146] In ihrer *praktischen* Bedeutung, das heißt vor allem der Förderung und Erhaltung des gesellschaftlichen Diskurses über kulturelle Wertsphären beziehungsweise Vokabulargrenzen hinweg entspricht diese Interpretenrolle durchaus Rortys Rolle des Philosophen als „sokratischer Vermittler“ unterschiedlicher Diskurse, der das Gespräch der Kultur nicht abbrechen lassen will. Allerdings wird aus der Habermas’schen Rolle der Philosophie als Hüterin der kommunikativen Rationalität bei ihm schlicht die Rolle der Hüterin des freien Gesprächs der Kultur. Dies ist die Konsequenz aus der oben dargestellten Verabschiedung des Gedankens einer übergreifenden Struktur der Rationalität und deren Neubeschreibung als Gesprächsbereitschaft.[147] Hier wird auch die zentrale philosophische Differenz Universalismus/Kontextualismus zwischen den beiden neopragmatistischen Denkern wieder praktisch relevant: In Rortys Vision einer wahrhaft liberalen Gesellschaft zielt das Gespräch der liberalen Kultur auf einen kontextuellen Konsens in öffentlichen Angelegenheiten, nicht auf *die* Wahrheit. Mit der erfolgten Neubeschreibung von Wahrheit als Rechtfertigung wird das Recht auf Rechtfertigung und damit die Fortführung der freien Diskussion das oberste Ziel des Gesprächs seiner Kultur der kommunikativen Solidarität.

Für Rorty ist eine Kultur dann wahrhaft liberal, wenn ihr wichtigstes Ziel nicht Wahrheit, sondern Freiheit darstellt:

144 Habermas (1983), 11.

145 Habermas (1983), 23.

146 Vgl. Habermas (1983), 10ff, 22-27.

147 Vgl. dazu auch Berberich (1991), 183ff; Reese-Schäfer (1997), 116ff. Sowohl Rorty als auch Habermas stehen mit der Rolle des Philosophen als Vermittlers im Gespräch der Kultur in der Tradition von Dewey. Denn neben der Aufgabe der Erziehung zur Freiheit übernimmt der Philosoph bei Dewey auch die Rolle eines Verbindungsoffiziers zwischen den verschiedenen Bezirken der Kultur; vgl. Marcuse, L. (1994), 130.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Eine Gesellschaft ist dann liberal, wenn ihre Ideale durch Überzeugung statt durch Gewalt, durch Reform statt Revolution, durch freie, offene Begegnungen gegenwärtiger sprachlicher und anderer Praktiken mit Vorschlägen für neue Praktiken durchgesetzt werden. Das heißt aber, eine liberale Gesellschaft hat kein Ideal außer Freiheit, kein Ziel außer der Bereitwilligkeit, abzuwarten, wie solche Begegnungen ausgehen, und sich dem Ausgang zu fügen."[148]

Man kann sagen, dass *Freiheit statt Wahrheit* zum Ziel des Denkens und des sozialen Fortschritts einer wahrhaft liberalen Gesellschaft erklärt wird. (Meinungs-)Freiheit wird dabei nicht als Weg zur Wahrheit gedacht, sondern steht als oberster Wert einer idealen liberalen Gesellschaft auf eigenen Beinen. Diese Betonung der Freiheit entspricht Rortys antifundamentalistischer Grundintention. Sein liberaler Antifundamentalismus will gerade nicht die Demokratie begründen, sondern Raum für sie schaffen. Für diesen Zweck ist aber die Idee der Freiheit als oberster Wert in seinen Augen eindeutig nützlicher als die Idee der Wahrheit.[149] Hier konkretisiert sich auch das Fazit des ersten Teils: Sein transformativer Sprachpragmatismus im Dienst der Demokratie ist primär motiviert durch ein politisches Ziel: der radikale Wechsel von der Epistemologie zu einer Politik der (Meinungs-)Freiheit.

Die politisch zentrale Grundthese von Rortys Neopragmatismus, dass es im Diskurs der Demokratie letztlich auf Freiheit und nicht auf Wahrheit ankommt, wird einerseits als überzogen kritisiert; vor allem natürlich von Interpreten, die an einer – wie auch immer abgeschwächten – Konzeption von Rationalität festhalten. Eine Demokratie ohne (fallible) Wahrheitsansprüche auf das empirisch und normativ Richtige ist in deren Augen nur ein inhaltsleeres Illusionstheater der postmodernen Beliebigkeit.[150] Von anderer Seite wird Rorty hingegen Inkonsequenz vorgeworfen. Seine Betonung der (Meinungs-)Freiheit als nicht zu begründender, oberster Wert der liberalen Demokratie sei noch immer mit der Hoffnung des Aufklärungsliberalismus auf Wahrheit als Ergebnis des freien Diskurses verbunden. Hier stünde Rorty noch ganz in der Tradition der klassischen Liberalen wie John Stuart Mill und John Milton.[151] Diese Interpretation verfehlt aber Rortys radikale Inten-

148 KIS, 109f; vgl. KIS, 12.

149 Vgl. KOZ, 11; Rorty (1990a), 636ff.

150 Siehe dazu u.a. auch Nida-Rümelin (2006), 7ff; Brunkhorst (1997b), 140.

151 Vgl. Schönherr-Mann (1996), 76, 85. Diesen Vorwurf hat Schönherr-Mann auch in einer Vorlesung zu Rortys politischem Denken an der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität im Sommersemester 1999 vertreten. Auch eine kritische Nachfrage konnte ihn nicht davon abbringen. – Einige in meinen Augen missverständliche Formulierungen stützen Schönherr-Manns Vorwurf. Vor allem folgende zwei Belegstellen sind einschlägig: Rorty bezeichnet es als eine für alle Liberale gemeinsame Überzeugung, „dass [...] wir ‚wahr' oder ‚gut' nennen, was immer das Ergebnis freier Diskussion ist; wichtig ist die Überzeugung, dass Wahrheit und das Gute für sich selbst Sorge tragen werden, wenn wir nur für politische Freiheit sorgen"(KIS, 144); vgl. auch KIS, 286; Rorty (1990a), 634. Zum anderen spricht er vom „Bonus Wahrheit": „A true statement is just one that a free community can agree to be true. If we take care of political freedom, we get truth as a bonus."(Rorty (2006d), 58).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tion. Für ihn verkörpert die liberale Demokratie gerade nicht Wahrheit, Vernunft und Notwendigkeit des Fortschritts. Sie ist vielmehr das offene Experiment einer Gesellschaft der romantischen, weil schöpferischen Freiheit. Liberale Demokratie wird von ihm verstanden als unvorhersehbarer Prozess der diskursiven Auseinandersetzung ohne vorherige Grenzen, „als eine unendliche, immer weiter ausgreifende Verwirklichung von Freiheit, nicht als Konvergieren gegen eine schon existierende Wahrheit."[152] Er distanziert sich daher auch explizit von John Miltons Hoffnung auf den sicheren Sieg der Wahrheit im freien und offenen Meinungskampf. In einer wahrhaft liberalen Gesellschaft würde Freiheit nicht als Weg zur Wahrheit geschätzt, sondern sie wäre selbst der oberste Wert. Freiheit und der damit einhergehende wachsende Reichtum des Gesprächs ist dem liberalen Denker Rorty wichtiger als Wahrheit. Seine Überzeugung, dass die Wahrheit für sich selbst Sorge tragen werde, wenn wir nur für Freiheit sorgen, geht davon aus, dass die Menschen ohne Angst sagen können, was sie denken. Dann koinzidiere die Aufgabe, sich vor den anderen zu rechtfertigen, mit der Aufgabe, die Dinge richtig zu erfassen. Und da wir nur testen könnten, ob wir die erste Aufgabe erfüllt haben, und keine Testmöglichkeit der zweiten Aufgabe haben, falle Wahrheit an sich als Ziel des kulturellen Gesprächs einer idealen liberalen Gesellschaft heraus: „Für die pragmatistische Gesellschaftstheorie ist die Frage, ob die Rechtfertigungsmöglichkeit vor der Gemeinschaft, mit der man sich identifiziert, Wahrheit impliziert, schlicht belanglos."[153] Entsprechend dient das Adjektiv „wahr" dann in ihr auch allein noch der Bezeichnung von Überzeugungen, die Ergebnis eines möglichst freien Diskurses sind: „Eine Gesellschaft ist dann liberal, wenn sie sich damit zufrieden gibt, das ‚wahr' zu nennen, was sich als Ergebnis solcher Kämpfe herausstellt."[154] Diese Verwendung des Ausdrucks „wahr" in einer idealen liberalen Gesellschaft entspricht auch der im ersten Teil dieser Studie herausgearbeiteten, *transformativen* Neubeschreibung von Wahrheit als Rechtfertigung. Aus der radikal sprachpragmatistischen Devise „Rechtfertigung statt Wahrheit" folgt konsequenterweise die politische Devise: (Meinungs-)Freiheit statt Wahrheit. Gemäß Rortys Verständnis von Philosophie im Dienst der Demokratie muss man diesen Schluss allerdings umkehren. Wie oben gezeigt, dient sein transformativer Sprachpragmatismus nicht der Begründung der liberalen Demokratie, sondern ist vielmehr Ausdruck einer politischen Utopie des radikalen Liberalismus. Er ist Instrument ihrer Verwirklichung. Insofern helfen nach Rorty pragmatistische Philosophen, „eine Neubeschreibung für den politischen Liberalismus zu liefern, aber der politische Liberalismus verhilft umgekehrt auch ihnen zu einer Neubeschreibung ihres Tuns."[155]

Das Insistieren auf der Existenz und der Wichtigkeit von Vernunft und Wahrheit ist für Rorty im Vergleich zur Bedeutung der Notwendigkeit von Freiheit ohne praktische Bedeutung. Es geht ihm primär um die politische Freiheit des Denkens und der Rede: „Für die Idee einer liberalen Gesellschaft ist es von zentraler Bedeu-

152 KIS, 17; vgl. KIS, 109f; PZ, 139.

153 SO, 85; vgl. KIS, 96; PSH, 118f; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 187f, 347.

154 KIS, 96; vgl. KIS, 122.

155 KIS, 101.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tung, dass alles erlaubt ist, sofern es um Worte im Gegensatz zu Werken, um Überzeugungskraft im Gegensatz zu Gewalt geht.“[156] Die Sicherung der Meinungs- und Redefreiheit dient ihm nicht dazu, dass „die Wahrheit“ ohne Furcht ausgesprochen werden darf. Der Bezug zur objektiven Wahrheit fällt in seiner Neuinterpretation von Meinungsfreiheit heraus. Es kommt allein auf das Recht auf Rechtfertigung an; also darauf, dass gewährleistet ist, dass man etwas sagen kann, wenn man es glaubt, ohne verletzt zu werden: „Es kommt darauf an, dass man mit anderen Menschen über das, was einem wahr scheint, sprechen kann; es spielt keine Rolle, was tatsächlich wahr ist.“[157] Man kann sagen, dass auch in Rortys utopischer liberaler Kultur ohne Zentrum die Habermas’sche Idee der herrschaftsfreien Kommunikation als Bedingung der ständigen Neubeschreibung zentral ist. Diese wird aber von der Idee der Wahrheitsfindung entkoppelt. Wie gezeigt hält er zugleich eine theoretische Bestimmung dessen, was herrschaftsfreie, unverzerrte Diskussion sei, durch die Philosophie für nicht hilfreich. Worauf es allein ankomme, ist schlicht das Vorhandensein der üblichen politischen Institutionen liberaler Demokratien und dass deren Funktionieren gesichert ist:

„‚Freie Diskussion‘ heißt [...] einfach das, was sich abspielt, wenn die Presse, das Gerichtswesen, die Wahlen und die Universitäten frei sind, die soziale Mobilität ausgeprägt und hoch, das Analphabetentum abgeschafft, höhere Bildung üblich ist und wenn Friede und Wohlstand die Freizeit ermöglicht haben, die man braucht, um vielen Leuten zuhören und über das nachzudenken zu können, was sie sagen.“[158]

In seinem bourgeoisen Liberalismus liegt die Bedeutung der gängigen politischen Institutionen der Aufklärung und insbesondere der Redefreiheit nicht darin, dass sie „die Freiheit“ oder den „herrschaftsfreien Diskurs“ oder die „kommunikative Vernunft“ institutionalisieren. Sie würden als der *cash value* der Habermas’schen Begriffe nicht von diesen philosophisch begründet, sondern artikuliert, und zwar im üblichen „Grau in Grau“ der Philosophie. Die liberalen Institutionen verkörpern für ihn die antiautoritäre Idee, dass Bürger keine Autorität außer einen freien Konsens anerkennen müssen. Sie hätten in der Geschichte mühsam erkämpft werden müssen. Ihre politische Bedeutung habe sich für uns aufgrund leidvoller Erfahrungen erwiesen und könne für sich alleine stehen. Die liberalen Institutionen, die nur unter bestimmten ökonomischen Verhältnissen gedeihen, werden von Rorty als Ergebnis einer kontingenten Entwicklung verteidigt. Er teilt nicht die Absicht der „liberalen Metaphysiker“[159] wie Habermas, für diese eine philosophische Begründung zu liefern. An ihre Stelle setzt er historische Erzählungen über das Aufkommen liberaler

156 KIS, 96; vgl. Rorty (2006d), 57, 112; KOZ, 46; PZ, 25.

157 KIS, 286. Rorty entwickelt diese These dort anhand einer (umstrittenen) Neuinterpretation der berühmten Passage aus *1984* von George Orwell: „Freiheit ist die Freiheit zu sagen, dass zwei plus zwei vier ist. Wenn das gesichert ist, folgt alles andere daraus.“ – Zu seinem starkem Fehllesen von George Orwell siehe auch unten Kap. VIII.3.2.

158 KIS, 144; vgl. KIS, 122, 144f; PZ, 133. Vgl. dazu Hellesnes (1992), 199.

159 KIS, 155.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Institutionen und Angewohnheiten.[160] Denn die Rechtfertigung der „üblichen bürgerlichen Freiheiten" basiere nicht auf einer universellen Wahrheit, sondern allein in einem historisch gewachsenen Konsens:

„Der soziale Leim, der die [...] ideale liberale Gesellschaft zusammenhält, besteht eigentlich nur in dem Konsens, dass es in einer sozialen Organisation darum geht, allen eine Chance zur Selbsterschaffung – je nach ihren Möglichkeiten – zu geben, und dass dieses Ziel außer Frieden und Wohlstand die üblichen ‚bürgerlichen Freiheiten' verlangt."[161]

VII.4.2 Private Differenz und öffentlicher Konsens – die Grenze des pragmatischen Pluralismus

Die von Rorty ausgemalte ideale Kulturform des Liberalismus stellt eine romantische und pragmatistische Kultur ohne Streben nach Transzendenz dar. Die Idee einer ahistorischen, transkulturellen Matrix für unser Denken ist gemeinsam mit allen Surrogaten für Gott verschwunden. Das Bedürfnis nach Einschränkung unserer Sprachpraxis durch eine Konfrontation mit der Realität wird nicht mehr verspürt. Dagegen wollen sich die Bürger dieser utopischen Kultur nur aneinander messen, und zwar im Wettstreit um die kohärenteste und nützlichste Beschreibung, die auf allgemeine Zustimmung trifft.[162] Meinungsunterschiede werden nicht durch Berufung auf die Wirklichkeit aufgelöst, sondern als Unterschiede der Bedürfnisse in demokratischen Institutionen und Verfahren ausgesöhnt. Sowohl Religion als auch essenzialistische Metaphysik und Wissenschaft sind damit ersetzt durch demokratische Politik: „Sowohl der Monotheismus als auch jene Form von Metaphysik oder Naturwissenschaft, die zu verkünden behauptet, wie die Welt *eigentlich* beschaffen ist, werden durch demokratische Politik ersetzt."[163]

Rortys ideale liberale Gesellschaft zeichnet sich dabei zugleich durch eine wachsende Bereitwilligkeit zum Leben mit Pluralitäten aus. Ihre obersten Tugenden sind Toleranz und Neugier: „Ein demokratisches Utopia wäre eine Gemeinschaft, in der nicht die Suche nach der Wahrheit, sondern Toleranz und Neugier als intellektuelle Kardinaltugenden gelten."[164] Für ihn liegt das entscheidende Moment der westlichen Kultur nicht in deren Rationalität, sondern in deren gesteigerter Fähigkeit, Vielfalt zu dulden. Widersprüchlichkeiten würden zunehmend nicht mehr als etwas Verwerfliches, Uneigentliches oder Böses behandelt, sondern als Merkmale der Unzulänglichkeit unserer gängigen Vokabulare. Dieser Wandel stehe im Zu-

160 Vgl. KIS, 122; EHO, 190; SL, 33. Vgl. dazu Tartaglia (2007), 14f. Zugleich finden sich in Rortys Werk wenig konkrete Aussagen, welches die relevanten liberalen Institutionen sind. Thomas McCarthy bezeichnet dies dementsprechend als gravierenden Mangel; vgl. McCarthy (1993), 53. Mehr zu Rortys inhaltlichen „Minimalismus" im Fazit des 2. Teils.

161 KIS, 145.

162 Vgl. Rorty (2006d), 29, 46; SN, 343; PZ, 135.

163 PAK, 62 [Herv. i. O.]; vgl. SL, 38.

164 KOZ, 90; vgl. KIS, 120f; ORT, 213.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sammenhang mit „einer zunehmenden Fähigkeit, mit einer bunten Vielfalt verschiedener Arten von Menschen auszukommen, und daher auch in Zusammenhang mit einer wachsenden Bereitschaft, die Menschen ungehindert nach eigener Fasson selig werden zu lassen.“[165] Die Kombination von Instrumentalismus und romantischer Feier der Vielfalt und des Neuen in Rortys Sprachpragmatismus hat hier in ihre politische Bedeutung: In einer utopischen pragmatistischen Kultur, in der die repräsentationalistische Suche nach Wahrheit (der menschlichen Natur) verabschiedet worden ist, würden die Vorwände für Intoleranz und Fanatismus geringer. Demgegenüber würde die Fähigkeit liberaler Gesellschaften zur Toleranz noch weiter gefördert: „In einer solchen Kultur wären wir nämlich weit empfänglicher für die herrliche Vielfalt der menschlichen Sprachen und der mit diesen Sprachen einhergehenden sozialen Praktiken.“[166] Auch wenn die Suche nach einem kommunikativen Konsens die treibende Kraft von Rortys idealer Kultur darstellt, zeichnet sich diese durch eine hohe Akzeptanz von Differenz und Inkommensurabilität aus. Die Hoffnung auf Übereinstimmung geht Hand in Hand mit der auf interessante und fruchtbare Nichtübereinstimmung. Seine utopische Gesellschaft der Toleranz und des behaglichen Miteinanders zielt mit ihren kommunikativen Begegnungen nur dann auf einen Konsens, wenn dieser für die öffentlichen Belange erforderlich ist, sonst gibt sie sich mit gegenseitiger Toleranz zufrieden:

„Die Aufgabe des Politischen [...] besteht daher eher im Tolerieren alternativer Fantasien als in der Abschaffung der Fantasie zugunsten der Wahrheit. Die Frage lautet nicht, wie man die Menschen zu einem Leben in Übereinstimmung mit der Natur bringen kann, sondern wie man sie dafür gewinnt, in Gemeinschaft mit Leuten zu leben, die andere Vorstellungen über das menschliche Leben haben.“[167]

Die Vision einer Gesellschaft der Toleranz ist für Rorty das zentrale politische Argument für den radikalen Pragmatismus. Sein Motto „Rechtfertigung statt Wahrheit“ sei für die vollständige Verwirklichung der Demokratie am Nützlichsten. Das Festhalten am (philosophischen) Wahrheitsglauben – auch wenn dieser wie bei Jürgen Habermas noch so vorsichtig formuliert ist – widerspräche hingegen diesem Ziel.[168] Diese Abgrenzung vom Projekt universeller Kommensuration und damit von seinem neopragmatistischen Mitstreiter in Sachen Demokratie Jürgen Habermas anhand der Forderung „Freiheit und Toleranz statt Wahrheit“ fügt sich ein in die immer noch gängige Gegenüberstellung von Moderne und Postmoderne. Für Zygmunt Baumann beispielsweise beinhaltet der Schlachtruf der Moderne die Werte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, während die postmoderne Waffenstillstandsformel Freiheit, Verschiedenheit und Toleranz lautet. Das moderne Denken – und damit verbunden auch die moderne Politik – ist für Baumann aufgrund der Verbindung des Anspruches auf universelle Wahrheit mit Hegemonie und Bekeh-

165 KOZ, 102; vgl. KOZ, 101f.

166 WF, 15; vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 309.

167 PZ, 112; vgl. KOZ, 103; ORT, 8; EHO, 175f; SN, 346. Vgl. dazu Noetzel (2001), 229.

168 Vgl. WF, 84, 122; PZ, 184f. Vgl. dazu Schäfer (2001a), 6.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rungseifer letztlich durch die Ehe von Wahrheit und Gewalt gekennzeichnet. Demgegenüber stehe das postmoderne Projekt der Pluralität für eine Verherrlichung von Differenz und Kontingenz. Es setze die Haltung der Toleranz gegenüber abweichenden Meinungen der modernen Suche nach Konsens entgegen. Allerdings tendiere die Praxis der postmodernen, privatisierten Toleranz dazu, in Indifferenz umzuschlagen und damit die Ungerechtigkeit der kapitalistischen Konsumgesellschaft zu perpetuieren. Aus dieser Sicht reiht sich jedenfalls Habermas' universalistische Diskurstheorie in den Kampf der Moderne für Ordnung und gegen Ambivalenz ein, während Rorty eine postmoderne Politik der Kontingenztoleranz vertritt.[169]

Wie in der Einleitung dargestellt, hilft eine derartige Einordnung anhand der Unterscheidung Moderne/Postmoderne aber nur in einem ersten Schritt weiter. Rortys (politisches) Denken steht auch quer zu dieser schon fast veralteten Unterscheidung. Sein ironischer und zugleich kommunitaristischer Liberalismus kombiniert die postmoderne Betonung von Kontingenz und Differenz mit der modernen Suche nach Konsens. Die Ironie als Kontingenzbewusstsein und die Freiheit der Selbsterschaffung werden auf den privaten Bereich begrenzt, während für die öffentliche Sphäre – trotz der Betonung von Freiheit und Toleranz in seiner idealen liberalen Gesellschaft – die Ziele des (kontextuellen) Konsens und der Solidarität letztlich maßgeblich bleiben. Fruchtbarer als das Etikett eines postmodernen Denkens ist daher die Verortung von Rortys Pluralismus in die pluralistische US-amerikanische Tradition. Freiheit und Toleranz, so lauten die Leitmaximen des liberalen Amerikas. Und diese Maxime prägt auch Rortys (politisches) Denken.[170] Von besonderer Bedeutung ist dabei der Einfluss von William James. Mit der Verteidigung von Pluralität und der Betonung der Tugend Toleranz tritt Rortys liberaler Pragmatismus in die Fußstapfen von dessen klassischer Allianz von Pragmatismus und Pluralismus.[171] Diese Allianz ist alles andere als zufällig. Louis Menand hat in seiner wichtigen Studie über die Gründerväter des Pragmatismus herausgearbeitet, dass die Ideen von Freiheit und Toleranz von Beginn an die Grundwerte des pragmatistischen Denkens sind. Der klassische Pragmatismus ist entstanden als Reaktion auf die Erfahrung, zu was der Glaube in die Wahrheit von Ideen im amerikanischen Bürgerkrieg geführt hatte. Diese traumatische Erfahrung ist die Geburtsstunde des Denkens über die Rolle von Ideen und Überzeugungen als gemeinschaftliche Werkzeuge zur Erzeugung einer besseren Zukunft. Die politische Motivation des

169 Vgl. Bauman (1995), 282f, 310ff, 333ff. Vgl. dazu Schal/Heidenreich (2006), 245ff. Inwieweit diese Einordnung Habermas' nachmetaphysischem Denken wirklich gerecht wird, kann hier nicht diskutiert werden.

170 Vgl. Hollinger (1985), xvi; Horster (1991a), 10, 108.

171 Vgl. Welsch (1995), 21; Guignon/Hiley (2003), 16. Siehe dazu James (1994b), 101 und insbes. William James' Philosophie des „UND" in James (1994a). Der handlungstheoretische Pluralismus in *Das Pluralistische Universum* ist – wie Rortys Sprachpragmatismus – in polemischer Absicht gegen den erkenntnistheoretischen Monismus der *einen* wahren Welt gerichtet; vgl. dazu u.a. Schubert/Spree (2001), 18f. Man ist an dieser Stelle erneut an die in der Einleitung zitierte Einschätzung von Rorty erinnert, der klassische Pragmatismus stünde am Ende der Straße der Postmoderne.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pragmatismus war und ist es, Ideen und Prinzipien auf eine pragmatische Ebene zu bringen, um die in Abstraktionen verborgene Gewalt zu vermeiden. Der Pragmatismus als eine politische Philosophie des Kompromisses und der Kontingenz wurde konzipiert, um es Menschen schwerer zu machen, durch Ideologien zur Gewalt getrieben zu werden. Dabei werden allerdings die Suche nach pragmatischen Kompromissen und auch die Toleranz durch das oberste Ziel der Pragmatisten begrenzt, das gemeinsame Experiment der Demokratie in Gang zu halten.[172] Auch Rortys romantischer Neopragmatismus ist kein Denken der absoluten Toleranz.[173] Die Grenze von Freiheit und Vielfalt wird bei ihm markiert durch die eben erwähnte Unterscheidung zwischen privat und öffentlich. Wie sich im folgenden Kapitel bei der Rekonstruktion von Rortys politischer Utopie im engeren Sinne zeigen wird, ist diese Unterscheidung für seinen minimalistischen Liberalismus „fundamental".

172 Vgl. Menand (2001), ixff, 439ff.

173 Vgl. Westbrook (2005), 156.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VIII. Kapitel: Rortys sozialliberale Utopie eines Gleichgewichts zwischen privater Freiheit der Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität des Gefühls

Rortys politische Utopie im engeren Sinne ist in die eben geschilderte gesellschaftliche Utopie einer wahrhaft liberalen postmetaphysischen Kultur kommunikativer Solidarität eingebettet. In ihr wird ein minimalistischer Liberalismus in *zweifacher* Hinsicht artikuliert. Hand in Hand mit einem Minimalismus der Begründung geht ein inhaltlicher „Minimal-Liberalismus" ohne genauere Konkretisierung seiner Grundprinzipien oder Institutionen. Damit vertritt Rorty nicht nur in seinem theoretischen, sondern auch in seinem politischen Denken eine minimalistische Position. Die wesentlichen Züge seiner utopischer Neubeschreibung des Liberalismus mit transformativem Anspruch, wie sie in diesem Kapitel rekonstruiert werden, sind schnell charakterisiert: Es handelt sich um eine radikale Differenzkonzeption, die auf der zentralen Unterscheidung zwischen privat und öffentlich basiert. Dabei ist das Private der Bereich der Ironie als Kontingenzbewusstsein und der Freiheit als sprachliche Selbsterschaffung. Die öffentliche Sphäre hat primär die Gewährleistung eines möglichst großen Raums für diese private Freiheit zum Ziel. Liberale Politik ist aber bei Rorty darüber hinaus dem Ziel der Verminderung des Leidens verpflichtet. Die Öffentlichkeit ist für ihn daher die Sphäre der Solidarität. Es wird sich zeigen, dass es sich bei seinem utopischen Liberalismus auf der inhaltlichen Ebene um eine klassisch sozialliberale Differenzkonzeption in enger Anlehnung an John Stuart Mill handelt. Sie zielt auf ein Gleichgewicht zwischen der privaten Freiheit der Selbsterschaffung und der öffentlichen Solidarität des Gefühls.

Die größere, private Dimension dieser Konzeption wird in *Kapitel VIII.1* rekonstruiert. In einer „optionalen" Theorie des Selbst versucht Rorty die Kombination von Antiessenzialismus und Romantik. Deren Stichworte lauten: Kontingenz des Selbst als narratives Netz von Überzeugungen und Wünschen ohne Zentrum, Ironie als lächelndes Kontingenzbewusstsein in Verbindung mit einer romantischen Vision von individueller Freiheit durch poetische Selbsterschaffung, verkörpert durch die Figur der liberalen Ironikerin und deren Ideal des starken Dichters. Dabei wird sich die Frage stellen, ob antiessenzialistische Dezentrierung des Selbst und Romantik der Selbsterschaffung wirklich zusammenpassen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Mittelpunkt von *Kapitel VIII.2* steht Rortys sozialliberale Gleichgewichtskonzeption von Politik. Das oberste Ziel in seinem politischen Utopia ist ein Gleichgewicht zwischen negativer Freiheit zur Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität. Die primäre Aufgabe der Politik liegt in der Sicherung und Maximierung der *privaten* Autonomie; zugleich ist sie aber der Minimierung unnötigen Leidens verpflichtet. Ihre Politik der Solidarität zielt auf die reale Gleichheit der Chancen zur Selbsterschaffung. Dabei ist der Leitbegriff von Rortys Variante des egalitären Liberalismus der partikularistische Begriff der Solidarität und nicht der universalistische Gerechtigkeitsbegriff. Die „offene" Solidarität der liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft ist für sie ein kontingenter partikularistischer Wir-Begriff, analog zum Wahrheitsbegriff.

In *Kapitel VIII.3* wird Rortys Gefühlsethik der Solidarität rekonstruiert. Solidarität wird in ihr „negativ" definiert als Vermeidung von Grausamkeit und insbesondere von Demütigung. Darüber hinaus stellt für Rorty der Liberalismus eine „Angelegenheit des Herzens" dar, für den gilt: Solidarität ist eine Frage des Gefühls und nicht der Vernunft. Der moralische Fortschritt wird konsequenterweise als Ausweitung des moralischen Mitgefühls durch eine „Manipulation der Gefühle" neu beschrieben. Hierzu soll die Philosophie als primäres Mittel des moralischen Fortschritts in der öffentlichen Sphäre durch die Literatur und ihre „Schule der Empfindsamkeit" abgelöst werden. Die Diskussion dieses provokativen Vorschlages leitet über auf das letzte Unterkapitel.

Kapitel VIII.4 betrachtet die für Rortys Liberalismus sowohl auf inhaltlicher als auch auf begründungstheoretischer Ebene fundamentale Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen genauer.[1] Es wird herausgearbeitet, dass er sich mit seiner spezifischen Interpretation dieser „großen Dichotomie"[2] des Liberalismus erneut eng an John Stuart Mill orientiert. Die anhaltende Kritik an der Verwendung dieser Dichotomie wird am Beispiel des Feminismus vorgestellt. Rorty sah sich insbesondere durch die feministische Kritik zu einer Präzisierung seiner Basisunterscheidung anhand der Handlungsfolgen genötigt. Das Kapitel endet mit einer kurzen Diskussion der kritischen Nachfragen an diese Präzisierung und an den Begründungsstatus seiner liberalen Basisunterscheidung.

VIII.1 Die private Dimension des ironischen Liberalismus – Kontingenz des Selbst und poetische Selbsterschaffung im Privaten

Dieses Unterkapitel behandelt die Sphäre des Privaten in Rortys sozialliberaler Konzeption des Politischen als „Raum" für eine möglichst große Vielfalt an individuellen Projekten der Selbsterschaffung. Damit wird dessen eigenes Menschenbild Thema. Auch dieses ist durch die Kombination von Pragmatismus und Romantik

1 Die ausführliche Diskussion der begründungstheoretischen Ebene findet weiter unten in Kap. XII statt.

2 Bobbio (1989), 1.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gekennzeichnet. Dabei lauten die zentralen Stichworte des Versuchs der Verbindung einer antiessenzialistischen mit einer romantischen Theorie des Subjekts: Kontingenz des Selbst und poetische Selbsterschaffung im Privaten. Eine völlig unromantische antiessenzialistische Konzeption des Selbst (*Kapitel VIII.1.1*) wird kombiniert mit der Idee von Ironie als Kontingenzbewusstsein (*Kapitel VIII.1.2*) und einem romantischen Ästhetizismus der Erlangung von Autonomie durch andauernde poetische Selbsterschaffung (*Kapitel VIII.1.3*).

Bevor Rortys Auffassung des Selbst in diesem Kapitel dargestellt wird, muss jedoch noch eine Frage kurz behandelt werden: Wie ist es miteinander vereinbar, dass sein minimalistischer Liberalismus keine fundierende Theorie des Selbst vertreten will, und er doch selbst eine Theorie des menschlichen Selbst anbietet? Es sieht so aus, als ob sich Rorty bei seinem Versuch der Verabschiedung von philosophischen Theorien des menschlichen Wesens auf eben eine solche Theorie stützt. Seine Antwort auf diese Frage besteht, darin dass er seine antiessenzialistische Auffassung des Ich als kontingentes Netzwerk und die Schilderung eines ironischen Selbst als nützliche philosophische Anreicherung vorstellt und nicht als Versuch der Begründung seiner Utopie eines pragmatischen Liberalismus. Sie sei darüber hinaus vereinbar mit jeder Richtung der Politik.[3] Seine antiessenzialistische Position verbietet es ihm, selbst eine fundierende und als wahr behauptete Theorie des menschlichen Wesens und auch der Individualität zu vertreten. Die antiessenzialistische und romantische Neubeschreibung des Selbst beansprucht daher auch nicht, der wahren Natur des Menschen zu entsprechen. Historistische Denker wie er würden nicht mehr fragen: „Was heißt es ein Mensch zu sein?“, sondern vielmehr: „Was heißt es, in einer reichen Demokratie des zwanzigsten Jahrhunderts zu leben?“.[4] Dementsprechend artikuliert Rortys Vision des menschlichen Lebens nur neuere Tendenzen in den westlichen pluralistischen Gesellschaften und radikalisiert diese im Entwurf einer utopische Zukunftsgesellschaft von Ironikern beziehungsweise starken Dichtern. Seine anthropologische Anreicherung der liberalen Utopie empfiehlt gemäß der These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie lediglich eine zur Demokratie passende Konzeption des Selbst. Für den liberalen Vorrang der Freiheit und die Sicherung der Rechte des politischen Ichs ist es nach Rorty nützlich, das metaphysische Ich mit Hilfe des antiessenzialistischen Bildes des Selbst als ein kontingentes Netz ohne Zentrum aufzulösen. Das Argument für diese Anreicherung des Selbstbildes von uns Bürgern liberaler Demokratien ist also ein pragmatisches: Indem sie ein neues Bild des Menschen zur Verfügung stellt, das zu einer wahrhaft demokratischen Gesellschaft besser passt, dient sie den politischen Zielen des minimalistischen Liberalismus. Insofern kann und muss es aber auch anhand seines politischen Nutzens beurteilt werden. Der Nutzen dieses vagen Empfehlens eines Bildes des Selbst in einer „Nimm es, wenn du es brauchst“-Art gilt nach Rorty insbesondere für Bürger, die zugleich Philosophen sind, und – wie er selbst – auf eine philosophische Auffassung des Ichs nicht verzichten wollen: „Eine solche Theorie bietet der liberalen Gesellschaftstheorie keine *Grundlage*. Sofern

3 Vgl. Rorty (1990b), 6f; vgl. SO, 5.

4 Vgl. KIS, 11f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

man ein Modell des menschlichen Ich *will*, wird dieses Bild eines mittelpunktlosen Netzes dem Bedürfnis gerecht werden. Aber sofern es um eine liberale Gesellschaftstheorie geht, kann man auch ohne ein solches Modell auskommen."[5]

Selbst wenn man aber Rorty darin folgt, dass die jeweils vertretene Theorie des Selbst eine Art „Destillat" der jeweils vertretenen politischen Ansichten darstellt und nicht deren Begründung, bedeutet dies nach der hier vertretenen Ansicht nicht, dass man seiner saloppen und herunterspielenden Position zur Bedeutung von Theorien des Selbst folgen muss; zumal Rorty selbst seine antiessenzialistische und zugleich romantische Neubeschreibung des Selbst als entscheidenden Schritt hin zu seinem ironischen Liberalismus bezeichnet.[6] Zugleich nimmt deren Darstellung in seinem Werk einen weitaus größeren Raum ein als etwa die der Prinzipien und Institutionen idealer liberaler Politik. Jede Theorie des Selbst ist als „Verkörperung" der jeweiligen politischen Philosophie ein besonders geeigneter Ansatzpunkt zu deren Überprüfung. Dies gilt auch für Rortys Neubeschreibung des Liberalismus. Ihre Verkörperung ist die utopische Figur der liberalen Ironikerin, als diejenige Form des Menschseins, die wir als Demokraten zu sein anstreben sollen. Daher wird im zwölften Kapitel die Frage untersucht: Ist die Figur der *liberalen* Ironikerin wirklich plausibel und für die Zukunft der Demokratie wünschenswert? Zuvor gilt es allerdings die für diese Figur grundlegende, kontingenztheoretische und zugleich romantische Konzeption des Selbst zu rekonstruieren.

VIII.1.1 Antiessenzialistische Konzeption des Selbst: das Ich als kontingentes, narratives Netz aus Überzeugungen und Wünschen

Ausgangspunkt von Rortys Menschenbild ist eine antiessenzialistische und dezentrierte Konzeption des Selbst. Nicht nur die Welt, auch das menschliche Selbst soll „entgöttert" werden. Gegen das essenzialistische Bild des Menschen, bestehend aus einem wahrhaft menschlichen (Vernunft-)Kern, der von einer unwesentlichen und zufälligen Peripherie umgeben ist, stellt es die kontingenztheoretische Neubeschreibung des Selbst als ein mittelpunktloses Netzwerk von historisch bedingten Überzeugungen, Wünschen und Emotionen. Rorty greift sowohl das substanzialistische als auch das autonomistische Modell des Selbst an und fordert uns dazu auf, den klassischen Subjektbegriff und das Ideal des autonomen Subjekts zu verabschieden.[7] Die zentrale These seiner antiessenzialistischen Dezentrierung des Selbst

5 SO, 105 [Herv. i. O.]; vgl. SO, 87f; Rorty (1987b), 577; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 319. Vgl. dazu Cochran (2001), 183.

6 Vgl. Rorty (1995), 145.

7 Vgl. SO, 57; KIS, 63, 78. Vgl. dazu Thomä (2007), 127. Auch bei der Formulierung seines Menschenbildes ist Donald Davidson für Rorty zentral; siehe SO, 43ff. Er hat seine antiessenzialistische und dezentrierte Konzeption anhand einer an Davidson Orientierten naturalistischen Freud-Lektüre entwickelt. Vor allem Siegmund Freuds Theorie habe dazu beigetragen, die Vorstellung eines „immanenten", rationalen Wesens des Menschen zu verabschieden und dem dezentrierten Selbstverständnis des Menschen den Weg zu eb-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lautet, dass das Ich kein Zentrum, kein Wesen hat. Der Mensch ist statt dessen ein mittelpunktloses und kontingentes Gewebe aus Überzeugungen und Wünschen: „Ein Netz aus kontingenten Beziehungen, ein Gewebe, das sich rückwärts in die Vergangenheit und vorwärts in die Zukunft erstreckt, tritt an die Stelle einer geformten, einheitlichen, gegenwärtigen, unabhängigen Substanz, die die Möglichkeit bot, stetig und als Ganzes gesehen zu werden."[8] Gegen die essenzialistische Vorstellung des Selbst als einer Einheit namens „das wahre Ich" setzt Rorty eine Kohärenzkonzeption, die durch eine Pluralisierung und „Schwächung" des Selbst gekennzeichnet ist. Sein dezentriertes „Ich" umfasst eine Vielzahl von „Ichs". Wenn diese unterschiedlichen, und sich zum Teil widersprechenden Glaubens- und Wunschmengen zu einem hinreichend kohärenten Gesamtnetz vereinbart sind, das als innere Ursachen des Sprachverhaltens eines menschlichen Einzelorganismus angesehen wird, spreche man von einer Person beziehungsweise von einem „Ich". Person-Sein ist nach dieser holistischen Konzeption eine Frage der immer wieder neu herzustellenden Kohärenz: „Das Individuationskriterium der Person ist eine gewisse Mindestkohärenz ihrer Überzeugungen und Wünsche."[9]

Rorty legt besonderen Wert darauf, dass es keinen quasi-substanziellen Träger dieses Netzwerkes von Überzeugungen und Wünschen gibt. Im sogenannten Ich gebe es genauso wenig ein Zentrum wie im Gehirn. Es habe nicht eine bestimmte Gesamtheit an Überzeugungen, Wünschen und Stimmungen, sondern es sei diese Gesamtheit. Eine Person sei genau nur dieses mittelpunktloses Netzwerk aus Kontingenzen und damit nichts weiter als eine kontingente Verkettung von Überzeugungen und Wünschen: „There is no self dinstinct from this self-reweaving web. All that is to the human self is just that web."[10] Für ihn ist das menschliche Leben zu sehen als das immer unvollständige Neuweben eines solchen Netzes. In diesem Prozess des ständigen Bearbeitens und Umwebens gebe es keinen „obersten Weber" als zentrale Handlungsinstanz. Es sei das Netz selbst, das die neuen Kandidaten für Überzeugungen und Wünsche in das schon bestehende Gewebe einwebt und manche der alten Elemente entfernt. Das menschliche Netz aus Überzeugungen und Wünschen webe sich selbst immer neu, indem es auf Reize, wie etwa neue Überzeugungen reagiert und diese annimmt, um ein zeitweiliges reflexives Gleichgewicht zu erreichen. Für Rorty gilt, „dass das Selbst ein selbst-webendes und selbstkorrigierendes Netz von Überzeugungen und Wünschen ist – ein homöostatischer Mechanismus"[11]. Er ist sich dabei bewusst, dass dieses Bild des Selbst nur schwer mit dem von der Umgangsprache suggerierten Bild zu vereinbaren ist, wonach der

nen; vgl. SO, 38-81. Zur Produktivität von Rortys *strong misreading* der Freud'schen Theorie siehe u.a. Melkonian (1999), 42; (kritisch) Köhl (2006), 139.

8 KIS, 80f; vgl. insbes. SO, 5, 105; KOZ, 66; KIS, 151.

9 SO, 45; vgl. SO, 44f; HSE, 74. Rortys holistisches Bild des Selbst als dezentriertes Netz ist typisch für den postmodernen Übergang von substanzartigen Einheits- zu kontingenztheoretischen Vielheitskonzeptionen des Ich.

10 ORT, 93. Vgl. SO, 118f; Rorty (1995), 145.

11 PAK, 338; vgl. KOZ, 65f; KIS, 83, 144. Für eine Kritik an diesem Bild eines Netzes ohne aktiven Weber bzw. Knüpfer siehe Hollis (1990), 247ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menschliche Leib ein einziges „wahres Ich" enthält, das als innerer Kern des eigenen Wesens etwas Verschiedenes ist von den Überzeugungen und Wünschen, die es hat. Sein Pragmatismus strebt aber auch hier nicht danach, den Common Sense zu rekonstruieren, sondern diesen im Dienste seiner liberalen Utopie zu transformieren. Die Dezentrierung des Ich durch das Bild des Selbst als ein mittelpunktsloses Netz ist Teil seines generellen transformativen Projekts. Sie ist das Pendant zur Verabschiedung des Gedankens der „Realität". Zur antiessenzialistischen Auflösung der wahren Welt auf der einen Seite gehört die Auflösung des wahren Ichs.[12] Zugleich zeigt sich auch bei seinem Denken, das eine Begründung der Politik im Menschenbild ablehnt, die Parallelität zwischen Bild des Selbst und Bild der Gesellschaft: Die Konzeption eines Selbst ohne Zentrum entspricht seiner Utopie einer Kultur ohne Zentrum.

Die antiessenzialistische Vorstellung eines Ichs ohne ahistorisches Zentrum geht Hand in Hand mit der These der Kontingenz des Selbst. Der Mensch wird als durch und durch geschichtliches Wesen ohne ahistorisches Zentrum gesehen, das durch reine historische Zufälligkeit und damit von „schiere[r] Kontingenz"[13] bestimmt ist. Wir seien Produkte der Zeit und des Zufalls. In der vom Essenzialismus behaupteten Enklave des Selbst finde sich nichts weiter als Spuren von Zufallsbegegnungen. Um die Idee des autonomen Subjekts zu zerstören, betont Rorty, dass das Selbst Produkt einer Aneinanderreihung von ineinander verwobenen Zufällen der Sozialisation, der kulturellen Zwänge und der aktuellen Lebenszusammenhänge ist. Die Freud'sche Empfehlung, dass wir den Zufall nicht für unwürdig halten sollten, über unser Schicksal zu entscheiden, wird bei ihm zu der Aufforderung, uns als Wesen zu sehen, die ihre (moralische) Überzeugungen und Gefühle idiosynkratischen Ereignisse der Geschichte unserer Gemeinschaft und der individuellen Sozialisation verdanken.[14] Unsere kontingente Erziehung und Sozialisation, also eine „zufallsblinde[…] Prägung"[15], mache ein Individuum zu einem „Ich" statt zur Kopie oder Replik eines anderen Menschen. Sie zeige sich in allem, was wir tun. Kontingenz und Zufall seien dabei mit einem eigenen Typus von Notwendigkeit in einem prägenden Sinn gepaart. Denn die Kontingenzen unseres Leben haben für Rorty prägende Wirkungen, indem sie bestimmte Möglichkeiten ausschließen, während sie andere eröffnen. Sie können dem Individuum „Brocken" vorsetzen, an

12 Vgl. SO, 43, 51f; KOZ, 66. Man könnte von einem pragmatischen Standpunkt gegen Rortys Projekt der Transformation des menschlichen Selbstbildes einwenden, dass selbst wenn die (ideologiekritische) Position recht hat und der Subjektgedanke eine perspektivische Täuschung darstellt, dieser vielleicht eine für die Lebenspraxis notwendige Täuschung darstellt – ebenso wie die Idee der Realität.

13 KIS, 51; vgl. SO, 5f. Zur Nähe von Rortys kontingenztheoretischer Konzeption des Selbst zu Charles Taylors hermeneutischer Position und auch zur zentralen Streitfrage zwischen den beiden Denkern über den Status der „Starken Wertungen" darin siehe Smith (1996).

14 SO, 52; vgl. KIS, 64; SO, 62. Vgl. dazu auch Horster (1991a), 57f. Horster bemerkt dort, dass Foucault diese Kontingenzen unter dem Begriff der „Macht" fasst.

15 KIS, 69.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

denen man es Leben lang zu beißen hat: „Jede scheinbar zufällige Konstellation solcher Dinge kann den Ton eines Lebens bestimmen. Jede solche Konstellation kann ein unbedingtes Gebot aufstellen, dessen Befolgung ein Leben ausfüllen kann.“[16]

Der Kontingenztheoretiker Rorty vertritt das historistische „Bild, wonach die Menschen Kinder ihrer Zeit und ihres Ortes sind, ohne dass ihrer Formbarkeit metaphysische oder biologische Grenzen signifikanter Art gesetzt wären.“[17] Es gibt für ihn keinen ahistorischen, natürlichen Zentralbereich des Selbst, der lieber Güte als Folter ausübt oder eben umgekehrt. Denn auch das Gewissen für ihn etwas durch und durch Geschichtliches.[18] Das menschliche Selbst wird durch die gemeinschaftliche Verwendung eines kontingenten Vokabulars geschaffen und nicht adäquat oder inadäquat in einem Vokabular ausgedrückt. Es ist eine soziale Konstruktion, das Ergebnis kontingenter diskursiver Praktiken:

„As a good pragmatist, I think everything is a social construct [...] I also have no use for the idea that there is a deep, human core which is unaffected by culture. I think, unless our culture goes all the way down, there's nothing inside us unaffected by language except the physiological arrangements we share with the beasts.”[19]

Der Mensch besitzt nach dieser Sicht also nichts Spezifisches, was ihm nicht einsozialisiert worden wäre, insbesondere natürlich die Fähigkeit, eine Sprache zu benutzen und dadurch Überzeugungen und Wünsche mit anderen auszutauschen. Wir werden in eine bestimmte Sprachkultur hineingeboren und aktualisieren diese, in dem wir deren Sprache sprechen. Unsere historisch kontingente Sozialisation sorgt also dafür, dass wir eine *bestimmte* Sprache sprechen, was nach diesem Bild gleichbedeutend damit ist, eine Person zu sein. Dabei sind wir mit dem Sprachspiel dieser Kultur untrennbar verbunden. Wir sind in diese Kultur eingebettet und können nicht von einem objektiven Standpunkt aus frei entscheiden, welches Sprachspiel wir spielen.[20]

Die Menschen interpretieren sich selbst und ihre Umwelt nach Rortys Sprachspielpragmatismus allein mit Hilfe des kontingenten Vokabulars, das sie durch ihre Sozialisation erworben haben. Diese bestimme das Vorhandensein oder das Fehlen der Disposition, Sätze in einem historisch bedingten Vokabular zu verwenden. Damit wird auf den ersten Blick behauptet, dass der Mensch von seiner Gesellschaft völlig geformt wird. Denn aus der These, dass die Sprache unhintergehbar ist und alles durchdringt, wird gefolgert, dass die sprachliche Sozialisation und damit die historische Bedingtheit alles bestimmt: „Sozialisation durchdringt alles, und wer

16 KIS, 74. Vgl. dazu auch Welsch (1995), 239. Zur wichtigen Vorstellung von existenzieller (moralischer) Unbedingtheit siehe unten Kap. XII.2.4.

17 PZ, 151.

18 Vgl. SO, 5f, 84; KIS, 304.

19 Rorty (1999e); vgl. KIS, 27; SL, 34f.

20 Vgl. KIS, 286f. Vgl. dazu Horster (1991a), 58f, 73. Rorty bezieht sich in diesem Zusammenhang auch auf Heideggers berühmtes Diktum, dass die Sprache den Menschen spreche; vgl. KIS, 94.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

über sie bestimmt, hängt oft davon ab, wer wen zuerst umbringt."[21] Zudem äußert Rorty explizit die Auffassung, dass die Überzeugungen und Wünschen des Menschen durch die historischen Umstände determiniert sind. Und an anderer Stelle wird von ihm das Selbst in einem mechanistischen Vokabular als Maschine ohne Zentrum mit determinierter Verarbeitung kontingenter Eingabedaten bezeichnet.[22] Wie sich noch zeigen wird, geht Rorty bei genauerer Betrachtung jedoch nicht von der unplausiblen Position aus, dass die Menschen als sprachliche Wesen gesellschaftlich determiniert sind. Er steht ebenso wie die anderen Neopragmatisten in der Tradition des klassischen Pragmatisten Georg Herbert Mead und geht davon aus, dass Sprache zugleich vergesellschaftet *und* individuiert. Die Erziehung beinhaltet bei ihm zwei vollkommen verschiedene, aber gleich wichtige Prozesse: Sozialisation und Individuierung.[23] Die pragmatistische und hermeneutische These, dass das Selbst intersubjektiv konstituiert ist, impliziert auch für ihn nicht, dass eine Person sich nicht kritisch auf sich selbst beziehen und ihre Werte und Bindungen hinterfragen kann. Gemeinsam mit den Kommunitaristen ist für Rorty zwar die Akkulturation für die Konstitution des Selbst entscheidend. Aber sobald eine Person durch Sozialisation kreiert worden sei, könne sie sich zu ihren Vokabularen reflexiv verhalten. Denn die Spannungen der eigenen Kultur und die Vielfalt der Vokabulare, die zur Konstitution des Ichs insbesondere in posttraditionalen liberalen Gesellschaften beitragen, führten immer zu einer unvollständigen Sozialisation und ermöglichten damit die Fähigkeit zur Selbstreflexivität. Hinzu komme die Möglichkeit des Vergleichs mit anderen Kulturen, in dem das Selbst dazu genötigt wird, seine und auch andere Kultur zu bewerten und zu kritisieren. Der Unterschied zwischen einer primitiven und einer fortgeschrittenen Kultur zeige sich gerade an der Fähigkeit ihrer Mitglieder zum interkulturellen Vergleich.[24]

Jean-Claude Wolf vertritt die Ansicht, dass Rorty zwischen der schwachen These „Ausgangspunkt bildet die eigene Kultur" und der starken, konservativen These „Wir sind Gefangene unserer Kultur" schwankt.[25] Diese Ansicht wird hier nicht geteilt. Im folgenden Unterkapitel wird sich zeigen, dass das bisher gezeichnete passive Bild des Selbst von Rorty entscheidend erweitert wird. Die Stichworte hierfür lauten: Ironie als Kontingenzbewusstsein und poetische Selbsterschaffung. Worauf es ihm bei der Betonung der Bedeutung der Sozialisation und der historischen Bedingtheit ankommt, ist die Verabschiedung der Idee eines ahistorischen Kerns des Menschen. Die Selbstdistanzierung von der eigenen Sprache und damit der eigenen Sozialisation bleibt in seinem antiessenzialistischen Bild des Selbst durchaus möglich – nur nicht durch den Bezug auf einen ahistorischen Wesenskern des Menschen

21 KIS, 299; vgl. KIS, 11, 151. Vgl. (kritisch) dazu Geras (1995), 114; Hellesnes (1992), 197f, Hellesnes bemerkt dort, dass diese Konzeption die Erkenntnisse der neueren Genetik ignoriert.

22 Vgl. SO, 66f, 103.

23 Vgl. u.a. PSH, 117; KIS, 94. Mehr dazu siehe unten Kap. XII.3.

24 Vgl. Rorty (1999e); ORT, 14; HSE, 74ff; KIS, 301f.

25 Vgl. Wolf (2001), 241.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beziehungsweise einen objektiven Standpunkt. Es bleibt nur der Rekurs auf andere historische Kontingenzen.

VIII.1.2 Die Figur der Ironikerin – Ironie als private Tugend der Kontingenz und der poetischen Selbsterschaffung

Zu Rortys transformativer Neubeschreibung des „Ich" gehört nicht nur die Betonung von Dezentrierung und Kontingenz. Die *aktive* Komponente des Selbst wird in der Schilderung der utopischen Figur der liberalen Ironikerin entfaltet. Zentrales Kennzeichen dieser Heldin seines postmetaphysischen liberalen Utopias ist die Fähigkeit, sich durch den ironischen Umgang mit der eigenen Kontingenz zu sich selbst in ein Verhältnis zu setzen. Die Ironikerin verkörpert die Fähigkeit des Menschen, sich von der eigenen Sozialisation zu distanzieren und sich durch Selbstbeschreibung neu zu erschaffen. Mit der Tugend der Ironie bezeichnet Rorty das Bewusstsein der eigenen Kontingenz und zugleich die Fähigkeit zur Autonomie durch Selbsterschaffung. Wie oben im II.3.2 Kapitel dargestellt steht Kontingenz als antimetaphysischer Grundbegriff im Zentrum von Rortys antiessenzialistischen Pragmatismus. Ironie als Kontingenzbewusstsein ist die Grundtugend, die er als Konsequenz der Verabschiedung des Essenzialismus einfordert. In seiner utopischen postmetaphysischen Gesellschaft des universellen Ironismus, in der sich die tief greifende Transformation des Ichs durchgesetzt hat, ist sie die herrschende Definition von Freiheit. Menschliche Freiheit wird nicht mehr gesehen als Einsicht in die Notwendigkeit und verbunden mit dem Postulat eines spezifisch menschlichen Reiches jenseits von Kontingenz, sondern als Erkenntnis der Kontingenz. Nach der Abkehr vom Ideal des autonomen Subjekts kann allein die Anerkennung der eigenen Kontingenz die Basis für eine nicht länger substanzhafte, aber reflexive Identität des Selbst bilden. Die Freiheit beginnt damit, die Pluralität des eigenen Selbst anzuerkennen und die Suche nach einer dahinterliegenden substanzialistischen Einheit aufzugeben.[26]

Rorty nennt drei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine Person „Ironikerin" ist:

„(1) sie hegt radikale und unaufhörliche Zweifel an dem abschließenden Vokabular, das sie gerade benutzt, weil sie schon durch andere Vokabulare beeindruckt war, die Menschen oder Bücher, denen sie begegnet ist, für endgültig nahmen; (2) sie erkennt, dass Argumente in ihrem augenblicklichen Vokabular, diese Zweifel weder bestätigen noch ausräumen können; (3) wenn sie philosophische Überlegungen zu ihrer Lage anstellt, meint sie nicht, ihr Vokabular sei der Realität näher als andere oder habe Kontakt zu einer Macht außerhalb ihrer selbst [...] Leute dieser Art nenne ich ‚Ironikerinnen', weil ihre Erkenntnis, dass alles je nach Neubeschreibung gut oder böse aussehen kann, und ihr Verzicht, Entscheidungskriterien zwischen abschließenden Vokabularen zu formulieren, sie in die Position bringt, die Sartre

26 Vgl. KIS, 56, 79; PZ, 47. Vgl. dazu Simon (2000), 61; Horster (1991a), 61; Schönherr-Mann (1996), 83. Schönherr-Mann fühlt sich dort von Rortys Ironikerin an den Stadtneurotiker Woody Allen als dem Typus des ironischen Liberalen erinnert.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

‚metastabil' nennt: nie ganz dazu in der Lage, sich selbst ernst zu nehmen, weil immer dessen gewahr, dass die Begriffe, in denen sie sich selbst beschreiben, Veränderungen unterliegen; immer im Bewusstsein der Kontingenz und Hinfälligkeit ihrer abschließenden Vokabulare, also auch ihres eigenen Selbst."[27]

Diese Schlüsselpassage von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* enthält quasi nebenbei Rortys Philosophie der Kontingenz *in nuce*. Die Ironikerin ist die Personifizierung des antiautoritären Sprachspielpragmatismus. Als Nominalistin und Antiessenzialistin hat für sie nichts eine immanente Natur, eine reale Essenz. Was in diesem Zusammenhang aber von besonderer Bedeutung ist, dass ihre Ironie als Bewusstsein der Kontingenz sie auch in ihrer Selbstwahrnehmung bestimmt. Die Ironikerin zweifelt an ihren zentralen Überzeugungen und Bedürfnissen. Ihre Sprache, ihr Gewissen und ihre hochfliegendsten Hoffnungen versteht sie als kontingente Ergebnisse poetischer Leistungen der Vergangenheit. Sie weiß um die historische Bedingtheit ihrer Sozialisation.[28] Rortys Neufassung des Ironiebegriffs definiert Ironie dementsprechend im Kern als Wissen um die Kontingenz des eigenen abschließenden Vokabulars: „Das Gattungsmerkmal von Ironikern ist das Fehlen der Hoffnung auf eine ihnen überlegene Instanz, die ihnen die Zweifel an ihrem abschließenden Vokabularen nehmen könne."[29] Mit dem Begriff des abschließenden Vokabulars[30] wird dabei dasjenige Sortiment von Wörtern bezeichnet, mit dem eine Person ihre Handlungen, Überzeugungen und letztlich ihr ganzes Leben rechtfertigt. Mit diesem Vokabular erzählen Menschen ihre Lebensgeschichte. Es ist aber kein Werkzeug der Identitätsbildung, das vom Selbst konstruiert wird. Wir können nicht den Zweck eines abschließenden Vokabulars durch eine Position außerhalb von diesem formulieren. Abschließende Vokabulare sind immer schon da. Wir finden uns in diese „geworfen" vor; genauer: Unser Selbst als mittelpunktsloses Netz von Meinungen und Wünschen ist dieses Vokabular. Da das Selbst der Person durch ihr abschließendes Vokabular bestimmt wird, sind Zweifel an diesem radikale Selbstzweifel. Ironie bei Rorty ist also radikale Selbstironie.[31]

Bei der Rorty'schen Ironie handelt es um ein *gelassenes* Kontingenzbewusstsein, eine *lächelnde* Einsicht in die Kontingenz. Es kommt Rorty darauf an, ironisch zu sich selbst zu sein, sich aber dennoch ernst zu nehmen und nicht zu verzweifeln. Seine Ironikerin findet sich gleichmütig mit der Tatsache ab, dass alle ihre Urteile

27 KIS, 127.

28 Vgl. PZ, 170; KIS, 14, 110.

29 KIS, 164; vgl. PZ, 170; KIS, 129. Vgl. dazu Noetzel (2001), 232.

30 Im Original: „final vocabulary"(CIS, 73).

31 Vgl. KIS, 128; EHO, 38; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 310. Vgl. dazu Baltzer (2001), 39; Hall (1994), 130. Für Michael Williams ist Rortys Ironikerin schlicht eine Skeptikerin in Bezug auf das eigene (und jedermanns) abschließendes Vokabular. Rortys Ironie wiederhole generell Punkt für Punkt die Struktur der Hume'schen Skepsis. Das ironische Ergebnis der Analyse seines Ironiebegriffs bestünde daher darin, dass er damit hinter seine eigene fallibilistischen und antirepräsentationalistischen Einsichten zurückfalle; vgl. Williams, M. (2003), 71ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch historische Zufälligkeiten bedingt sind. Diese haben dafür gesorgt, dass sie über dieses Vokabular und nicht über ein anderes verfügt. Geprägt von der Ungewissheit über die Sprache, in der sie ihre tiefsten Glauben ausspricht, verzweifelt sie aber nicht an dieser Erkenntnis: „Ironisch zu sein heißt nur, diese tiefsten Glauben leicht zu nehmen. Man muss diese tiefsten Glauben in der Praxis ausleben, weil wir keine anderen haben, aber das heißt nicht, unsere tiefsten Glauben wären garantiert oder könnten oder sollten philosophisch fundiert werden.“[32] Anstelle der zum Scheitern verurteilten Suche nach einer Beglaubigung der eigenen Identität in einer Erzählung der Einheit tritt das gelassene Einverständnis damit, dass wir ohne Mittelpunkt sind, und die Beschränkung auf eine Abfolge von ad hoc Erzählungen über die kontingenten Teile unseres Selbst. Der Mangel, dass wir kein ahistorisches Wesen besitzen, ist unerheblich geworden. Die Frage nach der eigenen Identität ist in Rortys utopischer Kultur von Ironikern als Relikt einer fundamentalistischen Kultur verabschiedet. An ihre Stelle tritt ein ironischer Umgang mit der Frage „Wer bin ich?“. Entlastet vom Druck der Konsistenzforderung entspannt sich das Verhältnis der Ironikerin zu den Widersprüchen und der Kontingenz ihres Selbst. Sie hat die Fähigkeit, gelten zu lassen, dass Sprache die Macht hat, neue und andere Dinge möglich und wichtig zu machen, und ist in der Lage mit der Vielfalt ihres Netzes an Überzeugungen und Wünschen zu experimentieren. Bei der Wahl von Selbstbeschreibungen verhält sie sich spielerisch, freizügig und erfinderisch. Dezentrierung und Kontingenz des Selbst sind für die Ironikerin kein Grund für Verzweiflung, sondern ermöglichen ihr die spielerische Selbstschöpfung durch die Erprobung immer neuer Selbstbeschreibungen.[33]

Bei ihrer Selbstschöpfung im Privaten ist die Ironikerin nach Rorty auf andere angewiesen. Mit ihrem Zweifel am eigenen abschließenden Vokabular, ihrer moralischen Identität und letztlich an ihrem Verstand könne sie nur fertig werden, indem sie mit anderen Menschen, vor allem mit anderen Ironikern als Gesprächspartnern, kommuniziert. Nur das sokratische Gespräch mit anderen Menschen, die selbst zur Ironie neigen, befähige sie, ihr Netz von Überzeugungen und Wünschen soweit kohärent zu halten, dass sie noch handeln kann.[34] Die eigene Identität ist für Rorty nicht im Inneren zu finden, nicht durch den Rekurs auf das nicht vorhandene wahre Selbst. Dieser Weg nach innen führt zu nichts, da dort nichts zu finden ist außer Kontingenz. Dagegen gilt es, in die Welt hinauszugehen. Nur der kommunikative Weg nach außen kann Identität ermöglichen. Sie kann und muss geschaffen werden durch die Auseinandersetzung mit und die Anerkennung durch andere Mitglieder unserer Sprachgemeinschaft. Der Ort unserer Freiheit ist nicht das Denken oder das geistige Sehen, sondern die kommunikative Lebenspraxis. Freiheit hat ihren „Ort“ in der Kommunikation einer Sprachgemeinschaft. Die sprachliche Konstruktion des Selbst und von Identität ist damit kommunitaristisch gedacht. Aber für den Libera-

32 Rorty (1994c), 18; vgl. SO, 5. Vgl. dazu Breuer/Leusch/Mersch (1996), 127; Horster (1991a), 19.

33 Vgl. SO, 57; KIS, 78; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 320. Vgl. dazu Joas (1997), 229; Smith (1996), 112f.

34 Vgl. KIS, 300ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

len Rorty ist dieser Weg nach draußen in der privaten Sphäre angesiedelt, nicht in der gemeinsamen Politik. Formen der wechselseitigen Anerkennung wie Liebe und Freundschaft sollten daher auch nicht Gegenstand einer sozialphilosophischen Theorie sein. Mit dieser wichtigen Einschränkung sind Menschen also auch in seiner Konzeption das, was sie sind, nur durch ihr Verhältnis zu anderen. Aus diesem Grund sucht die Ironikerin den Anschluss an ihre Sprachgemeinschaft. Sie hat erkannt, „dass das beste Verfahren, an sich selbst herumzumodeln, darin besteht, an etwas anderem herumzumodeln – und das ist eine mechanistische Ausdrucksweise dafür, dass nur derjenige seine Seele retten wird, der sie verliert."[35]

Da nach Rorty Personen fleischgewordene oder verkörperte Vokabulare sind, bedeutet der radikale Zweifel der Ironikerin an der eigenen Sozialisation aber vor allem die Furcht, im Vokabular der eigenen Sprachgemeinschaft, in dem sie und die Menschen ihrer Umgebung aufgewachsen sind, stecken zu bleiben. Sie ist ständig in Sorge,

„ob sie vielleicht im falschen Stamm Aufnahme gefunden, das falsche Sprachspiel zu spielen gelernt habe. Sie macht sich Sorgen, dass der Sozialisationsprozess, der sie zum Menschen gemacht hat, indem er ihr eine Sprache gab, ihr am Ende die falsche Sprache gegeben und sie damit zu einem Menschen der falschen Art gemacht hat. Aber Maßstäbe, an denen das Falsche erkennbar wäre, hat sie nicht zu bieten."[36]

Kritik an dem eigenen lokalen abschließenden Vokabular kann für Ironiker nicht anhand eines ahistorischen Maßstabes, sondern nur durch den Vergleich mit einem anderen abschließenden Vokabular stattfinden. Daher können ihre Selbstzweifel nur dadurch beseitigt oder beschwichtigt werden, dass sie ihre Kenntnisse anderer moralischer Selbstbeschreibungen und Weisen zu leben erweitern. Dieses Ausbrechen aus der eigenen „Stammessprache" ist nach Rorty vor allem durch Bücherlesen möglich. Lesen ermögliche am einfachsten Bekanntschaft zu schließen mit fremden Leuten, Familien und Kulturen. Denn je mehr Bücher man lese, desto weniger leicht lasse man sich vom Vokabular eines einzigen Buches einfangen.[37] Ziel der von ihm empfohlenen Lesereise hin zu möglichst vielen anderen abschließenden Vokabularen ist, nicht die einzig richtige Beschreibung des Menschen zu finden. Es gehe bei ihr nicht um die Idee eines Konvergierens hin zur Wahrheit des Menschseins beziehungsweise um die Entdeckung der universellen Bedingungen menschlicher Existenz. Entsprechend des Bildungsbegriffs von *Der Spiegel der Natur* lautet das Ziel vielmehr, ein immer größeres Repertoire alternativer menschlicher Selbstbeschreibungen anzusammeln. Das Lesen von möglichst vielen Büchern dient dazu, die Bekanntschaft mit einer möglichst großen Anzahl von Arten zu Leben zu erlangen. Die Literatur, und das heißt für Rorty vor allem der Roman, bereichert die Vorstellungskraft, was es heißen kann, ein Mensch zu sein. Nur die Entdeckung

35 SO, 70; vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 320. Vgl. dazu Brunkhorst (1997b), 17.

36 KIS, 129f; vgl. KIS, 138, 151.

37 Vgl. KIS, 14, 138f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderer Selbstbeschreibungen ermöglicht die Revision und Erweiterung des eigenen Vokabulars und bei deren Übernahme auch eine Veränderung des eigenen Verhaltens. Daher gilt für Rorty das Bücherlesen als das wichtigste Verfahren der Selbsterweiterung und der Erlangung von Autonomie.[38] Er skizziert mit diesem Bild der Ironikerin als „Bücherwurm" eine intellektualistische Variante des ästhetischen Lebens. Getrieben von dem Wunsch nach Selbsterweiterung will die Heldin seiner utopischen Gesellschaft immer mehr Möglichkeiten des Menschseins in sich aufnehmen. Sie hat die traditionellen Ziele der Selbstprüfung und Selbsterkenntnis ersetzt durch das der Erweiterung des Selbst. Ihr Lebensideal ist ein Leben an den gegenwärtigen Grenzen der menschlichen Einbildungskraft. Auf diese Weise ist sie die Verkörperung des „ästhetischen Lebens, des Lebens der nie endenden Neugierde, des Lebens, das seine Grenzen zu erweitern strebt, anstatt sein Zentrum zu finden."[39]

VIII.1.3 Autonomie als sprachliche Selbsterschaffung – das romantische Ideal des „starken Dichters"

Die Freiheit des ästhetischen Selbst in Gestalt der Ironikerin erschöpft sich nicht nur in dem Erkennen der Kontingenz und dem Sinn für die unverwirklichten Möglichkeiten des Menschseins. Und auch ihr Streben nach Selbsterweiterung durch literarische „Bildung" dient vor allem der eigenen Fähigkeit zur Erschaffung radikal neuer Selbstbeschreibungen. Denn Autonomie wird nach Rorty letztlich realisiert durch private Projekte der poetischen Selbsterschaffung; wobei es einigen wenigen Menschen, den bereits mehrfach erwähnten „starken Dichtern", vorbehalten ist, ihr Leben als Sprachkunstwerk zu formen und dafür gesellschaftliche Anerkennung zu erhalten. Die antiessenzialistische Konzeption des Selbst als Netzwerk von Kontingenzen wird von Rorty damit mit der romantisch-theologischen Vorstellung verbunden, dass der Mensch Schöpfer seiner selbst ist. Hier kommt die emersonsche und nietzscheanische Dimension seines Menschenbildes ins Spiel. Mit Ralph Waldo Emerson und Friedrich Nietzsche plädiert Rorty dafür, sich Selbsterschaffung zum Ziel zu setzen. Denn wie oben dargestellt ist nach seinem romantischen Bild die entscheidende Qualität des Menschen als Erzeuger von Beschreibungen nicht

38 Vgl. KIS, 57f, 78, 132; SO, 53; PAK, 162.

39 SO, 55; vgl. KIS, 56, 78; PAK, 169. Rorty entwickelt diese Vorstellung über die Bedeutung der Literatur bzw. des Romans für die Autonomie des Selbst mit Bezug auf Harold Bloom und Milan Kundera; vgl. PAK, 162ff; KOZ, 86ff. Für Bloom begründet und fördert das Lesen ein autonomes Selbst. Eine gründliche, aber offene und experimentierfreudige Lektüre diene der Selbsterkenntnis und Selbsterweiterung, allerdings nicht der Selbsterschaffung; vgl. Bloom (2000), insbes. 208f. Nach Kundera ist der Roman „das imaginäre Paradies der Individuen"(Kundera (1987, 167). Seine Weisheit sei diejenige der Ungewissheit. In ihm sei keine Figur im Besitz der Wahrheit, aber alle hätten ein Recht darauf, verstanden zu werden. In Kunderas existenzialistischem Konzept des Romans dient dieser als Karte der Existenz der Beleuchtung bisher unbekannter Möglichkeiten des Menschseins; vgl. Kundera (1987), insbes. 11-15, 165-173.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Fähigkeit des Erkennens, sondern das Talent der Selbsterschaffung. Der Mensch als Dichter (seiner Selbst) ist das besondere Tier, das sich durch Selbstbeschreibung in eigenen Begriffen selbst erschaffen kann und muss: „*Nichts anderes gibt es für ihn, als seine Sprache, und nichts anderes in seiner Sprache, als was er hineinlegt.* Kurz, nichts gibt es für den Menschen zu erreichen, *außer*, ein Dichter zu sein."[40]

Für die Ironikerin ist mit ihrer Einsicht in die eigene Kontingenz der Imperativ zur sprachlichen Selbsterschaffung verbunden. Sie lebt mit der Bloom'schen „Angst vor Beeinflussung"[41], der Angst davor, nur eine Kopie oder Replik wohlbekannter Typen des Menschseins zu sein. Daher kann sie nicht auskommen ohne den Kontrast zwischen ihrem ererbten abschließenden Vokabular und dem Vokabular, das sie zu schaffen versucht. Ihr Hoffen auf die Schaffung von etwas Unverwechselbaren ist nach Rorty existenziell: Wenn es einem nicht gelingt, die Fremdbeschreibungen unseres Selbst – mit Sartre gesprochen, den Blick der Anderen – durch eine eigene Selbstbeschreibung zu überwinden, scheitert man als Dichter – und damit als Mensch. Man verfehlt das Ziel der sprachlichen Selbsterschaffung in Gestalt eines eigenen, individuellen Selbst: „Dann wird man der Sprache keine eigene Prägung gegeben, sondern ein Leben lang nur vorgeprägte Stücke herumgeschoben haben. Man wird also überhaupt kein Ich gehabt haben."[42] Das Projekt der Selbsterschaffung tritt bei Rortys Darstellung des ironischen Selbst an die Stelle der Suche nach der Wahrheit des Selbst. Ihre romantische Kernthese lautet: *Selbsterschaffung statt Selbsterkenntnis*. Die Suche nach einer bereits vorhandenen Wahrheit über unser ahistorisches Wesen wird aufgegeben. Das platonische Modell der Selbsterkenntnis als Selbstläuterung und –Reinigung wird abgelöst durch eine Ethik der Selbsterweiterung durch Sprachbildung. In dieser tritt an die Stelle der Frage nach der von Gott oder einer anderen Autorität beglaubigten Bedeutung des menschlichen Lebens die Frage: Welche Bedeutung sollen wir unseren Leben geben? Der Mensch als Dichter kann und muss nicht nur die Welt ständig neu beschreiben, sondern auch das eigene Selbst. Seine kreativen Neubeschreibungen haben dabei nicht nur den Charakter einer Uminterpretation, sondern den eines Schöpfungsaktes. Die traditionelle Vorstellung der (Selbst-)Erkenntnis wird damit durch die romantisch-theologische Idee der Selbsterschaffung abgelöst.[43]

---

40 Rorty (1984), 17 [Herv. i. O.]; vgl. KIS, 56ff; SN, 388. Auch wenn dies in *KIS* nicht explizit gemacht wird, steht hinter Rortys Bezugnahme auf Nietzsche im Rahmen der romantischen Dimension seines Menschenbildes die Lesart von Ralph Waldo Emerson als Philosoph der privaten Selbsterschaffung; siehe HSE, 15; dort erklärt Rorty Nietzsche sogar zum „Schüler" Emersons.

41 Bloom (1995).

42 KIS, 53; vgl. auch KIS, 59f, 150. Dieser Gedanke ist wie ein Echo auf Emersons Ausspruch, dass wer Mensch sein wolle, Nonkonformist sein müsse; vgl. Thomä (2007), 145.

43 Vgl. KIS, 59ff; KOZ, 10; SO, 49ff; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 71; bereits SN, 404. Vgl. dazu Baltzer (2001), 18. Der Atheist Rorty verwendet damit für sein romantisches Bild des Menschen eine theologische Begrifflichkeit. Besonders deutlich wird dies im englischen Original. Dort spricht er von „self-creation"(CIS, 96).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty zeichnet damit ein sehr intellektualistisches Bild von schöpferischer Individualität. Er betont zwar, dass es viele mögliche Formen der Selbsterschaffung und Identitätsbildung gibt, denn mit Freud, und gegen Nietzsche – sei es möglich, jedes menschliche Leben als Gedicht zu sehen. Seine Darstellung des Selbst konzentriert sich aber allein auf die *sprachliche* Selbsterschaffung qua ständiger Selbst-Neubeschreibung. Der poetische Versuch, sich in seine eigenen Metaphern zu hüllen, ist für ihn entscheidend. Individualität verdanke sich primär der Fähigkeit zur Sprachinnovation durch die Erzeugung neuer (abschließender) Vokabulare, mit denen es gelingt, das eigene Leben in einer einzigartigen Weise zu beschreiben. Rorty spricht vom „radikal poetischen Charakter individuellen Lebens“[44]. Das Selbst ist für ihn letztlich das Ergebnis einer kreativen sprachlichen Konstruktion.[45]

Im Kern geht es Rorty um die Fähigkeit der Ironikerin, eine *kohärente* Geschichte über den eigenen Charakter und das eigene Leben zu erzählen. Denn die Einheit des oben dargestellten dezentrierten Netzwerk-Ichs kann nur eine narrative sein. So wie alle Gegenstände in seinem Sprachspielnominalismus als Schwerpunkte der Beschreibung angesehen werden, die sich ändern, sobald sie anders beschrieben werden, ist auch das Selbst „nur“ ein narrativer Schwerpunkt. Das Wort „ich“ ist zunächst eine Leerstelle. Nur durch Erzählungen über uns selbst werden die verschiedenen einzelnen Geschichten unseres pluralen Selbst immer wieder (temporär) in eine kohärente Einheit gebracht. Der Ironiker begreift sein Selbst als durch und durch narrativ konstituiert. Seine Identität hängt davon ab, welche Geschichten er von sich erzählen kann. Hinter diesen Erzählungen gibt es für Rorty kein authentisches Selbst. Vom starken Subjekt der Tradition bleibt ein „schwaches“ Selbst als narrativer Schwerpunkt.[46] Wenn es der Ironikerin gelingt, durch die Erfindung einer Selbstbeschreibung eine kohärente Geschichte ihres Selbst zu schaffen, dann hat sie Autonomie erreicht. Rortys antiessenzialistisches und zugleich antiautoritäres Konzept des Selbst als narrativer Schwerpunkt versteht Autonomie nicht als Aktualisierung eines allen Menschen gemeinsamen Potenzials. Wenn es kein wahres Vernunft-Ich als ahistorische „Macht“ in uns gibt, kann Autonomie nicht Übereinstimmung mit diesem und Befreiung von äußeren kontingenten Kräften bedeuten. Ein autonomes Ich ist für Rorty nicht durch die Affiliation an diese Macht jenseits des kontingenten Selbst zu erlangen, sondern nur durch poetische Selbsterschaffung:

44 KIS, 121.

45 Vgl. KIS, 59; 71ff, 137; KOZ, 9. Vgl. Guignon/Hiley (1990), 342; Kramer (2001), 39.

46 Vgl. KIS, 52, 289, PZ, 84; KOZ, 9. Vgl. dazu Kramer (2001), 42ff; Auer (2004), 114. Kramer und Auer weisen dort jeweils darauf hin, dass Rorty damit Anschluss an das Narrativitätsmodell von Alasdair MacIntyre gesucht hat. Auch für diesen ist der Mensch ein Geschichten erzählendes Tier, dessen Selbst die Einheit einer narrativen Suche darstellt; vgl. MacIntyre (1995), 288ff. Allerdings geht dessen narrative Sicht des Selbst als Begründungsmodell für personale Identität davon aus, dass es bereits eine Person gebe, die diese Geschichte erzählt. Zugleich betont er viel stärker die Bedeutung der Einbettung der individuellen Geschichte meines Lebens in eine größere Geschichte bzw. Tradition. Dieter Thomä unterscheidet daher zwischen Erzählung und Selbst*findung* bei MacIntyre und Erzählung und Selbst*erfindung* bei Rorty; vgl. Thomä (2007), 5, 126ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Autonomie ist nichts, was alle Menschen tief in ihrem Inneren hätten; es ist etwas, was bestimmte besondere Menschen durch Selbsterschaffung zu erreichen hoffen und einige von ihnen tatsächlich erreichen."[47]

Rorty betont, dass seine Konzeption von Autonomie des ironischen Individuums nicht in einem Kantischen Sinn, sondern als Heideggersche Authentizität aufzufassen ist, allerdings ohne Transzendenzbezug. Die „eigentliche" Ironikerin anerkennt die Tatsache, dass sich im Menschen nicht Zeit und Ewigkeit verbinden, sondern dass er einzig und allein ein geschichtliches Wesen ist. Zugleich weigert sie sich, irgendeine Beschreibung als die ihres Wesens zu akzeptieren. Dies wäre für sie ein Leugnen ihrer Bloom'schen Freiheit der Selbsterschaffung – eine Flucht ins Man oder mit Sartre ein Versuch, sich zu einem *etre-en-soi* zu machen, also durch eine Form der *mauvaise foi* sich der Aufforderung zur Authentizität zu entziehen.[48] Für die Rorty'sche Ironikerin gibt es nur ein Kriterium für Autonomie im Sinne eines erfolgreichen Versuchs der poetischen Selbsterschaffung: Sie hat einen Weg zur Neubeschreibung der eigenen Vergangenheit und damit ein Selbstsein gefunden, das nicht einmal der Möglichkeit nach vorher bekannt war. Dadurch erreicht sie die Loslösung von der eigenen idiosynkratischen „zufallsblinden Prägung"[49]. Sie bricht die Kruste ererbter Kontingenzen auf und schafft ihre eigene Kontingenz in Gestalt eines ganz eigenen, neuen abschließenden Vokabulars. Für Ironiker gibt es keinen ahistorischen Bezugspunkt für das Erlangen von Autonomie, sondern nur den Bezug auf die Vergangenheit. Sie möchten ihr Leben in ihren eigenen Worten zusammenfassen und damit der Vergangenheit den eigenen Stempel aufprägen. Durch das Schreiben eines Bildungsromans über ihr altes Selbst versuchen sie, ein neues, autonomes Selbst zu schaffen. Mit Nietzsche ist für Rorty diese narrative Aneignung der eigenen Faktizität erreicht, wenn Ironiker als Bloom'sche Dichter ihrer selbst sagen können: Aus dem „Es war" ist ein „So wollt ich es" geworden.[50] Das eigene Selbst ist demnach Ergebnis des Prozesses der ständigen

47 KIS, 117; vgl. PZ, 42ff; KIS, 164.

48 Vgl. PAK, 162; Rorty (1984), 17 u. insbes. SN, 391, 406ff. Dort weitetet Rortys Antiessenzialismus Sartres Kernthese der „negativen" Freiheit des *pour-soi* auch auf die Existenzweise des *en-soi* aus. Auch in der Welt der Dinge gibt es demnach kein Wesen, sondern nur eine Vielfalt konkurrierender Beschreibungen. Damit kann Sartres Diagnose einer Flucht der meisten Menschen in die *mavois foi* auf das Streben der Philosophie nach Kommensuration angewendet werden: So wie das *pour soi* sich aus Angst vor der Freiheit zu einem *être-en-soi* macht, indem es eine (Selbst-)Beschreibung als sein Wesen gelten lässt, so versucht auch die fundamentalistische Philosophie, das fortwährende Gespräch durch die Reduktion aller möglichen Beschreibungen auf die einzig wahre Beschreibung zu ersetzen, um mit dieser „Selbsttäuschung" die Verantwortung für unsere Freiheit der Neubeschreibung abzustreifen. Vgl. dazu auch Tartaglia (2007), 205f.

49 KIS, 69.

50 Vgl. KIS, 62ff, 164, 171, 199; PZ, 42. Vgl. dazu u.a. Kramer (2001), 40ff. Rortys Bezug auf Nietzsche bzgl. der Sicht auf das individuelle Selbst nicht als gegebene, sondern als durch dramatische Erzählung zu schaffende Einheit folgt der Nietzsche-Interpretation von Alexander Nehamas; vgl. dazu auch KIS, 59.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neubeschreibung der eigenen Prägung durch Ausdrücke, die, wie marginal auch immer, doch ihre eigenen sind. Für Ironiker zeigt sich Autonomie in diesem Prozess des ständigen Neubeschreibens selbst; sie liegt in der Fähigkeit, fortlaufend Vokabulare über uns selbst und die Welt hervorzubringen und damit dem Gespräch der Kultur eine neue Wendung zu geben. Das Streben nach Autonomie ist für das ironische Selbst daher eine permanente Aufgabe, Zeit und Zufall zu nutzen, ohne dabei dem Versprechen noch glauben zu schenken, diese wären zu überwinden. Jedes Leben wird von ihnen betrachtet als das immer unvollständige, dennoch manchmal heroische Neuweben des Netzes an kontingenten Überzeugungen und Wünschen, das das Selbst ausmacht. An die Stelle des platonischen Willens zur Wahrheit tritt daher bei Ironikern der quasi-nietzscheanische Wille zur permanenten Selbstüberwindung. Schon in *Der Spiegel der Natur* spricht Rorty von „unserer ‚existentialistischen' Intuition, dass wir keine wichtigere Aufgabe haben, als uns immer wieder auf neue Weise zu beschreiben, ohne dabei auf eine vorgängige Essenz zurückgreifen zu können."[51]

Die paradigmatische Figur der Verwirklichung von Autonomie als andauernde Selbsterschaffung ist für Ironiker der starke Dichter: „Meiner Meinung nach wäre der Kulturheld eines liberalen Gemeinwesens im Idealfall Blooms ‚starker Dichter', nicht der Krieger, der Priester, der Wilde oder der [...] Naturwissenschaftler."[52] Der kraftvoll schaffende starke Poet, der die Worte so benutzt so wie nie einer vor ihm, verkörpert mit seiner ästhetischen Existenzweise Rortys romantisches Selbsterschaffungsideal. Er wird sogar zum „Archetyp des Menschlichen"[53] und zum „Vorkämpfer der Spezies"[54] erklärt. Wie alle Ironiker ist er getrieben von der Angst, nur eine Replik zu sein oder Darsteller einer Rolle in einem vorher geschriebenen Drehbuch. Aber als geniale Ausnahmepersönlichkeit ist es ihm gelungen, bei seiner Suche nach etwas Unverwechselbarem das eigene Leben als Kunstwerk zu gestalten. Darüber hinaus sind die von ihm erfundenen Metaphern und Vokabulare in seiner Sprachgemeinschaft aufgrund einer Koinzidenz seiner privaten Zwangsvorstellung und eines undeutlich empfundenen Bedürfnisses seiner Gesellschaft auf fruchtbaren Boden gefallen.[55] Wie bei Emerson und Nietzsche ist damit für Rorty

51 SN, 389; vgl. KIS, 62, 83, 166f. Vgl. dazu Auer (2004), 114. Auch eine Gesellschaft von Ironikern würde nach Rorty daher nicht das „Pathos der Endlichkeit" überwinden. Selbst Ausnahmeindividuen wie der starke Dichter hätten Todesangst – Angst vor der Unvollständigkeit des eigenen Vorhabens der Neubeschreibung; vgl. KIS, 79-83.

52 KIS, 98.

53 KIS, 69.

54 KIS, 48. Abgesehen davon, dass diese Bezeichnungen für den starken Dichter sehr martialisch sind, sind sie nur schwer mit dem Selbstverständnis von Rortys Neubeschreibung des Selbst als „optionale" philosophische Anreicherung zu vereinbaren.

55 Vgl. KIS, 53ff; SO, 55. Zum starken Dichter als gesellschaftlich erfolgreichen Metaphern-Macher und damit als eigentlichen Gesetzgeber der Sprache und der sozialen Welt siehe oben Kap. VIII.1.3. – Vor allem Nancy Fraser kommt der Verdienst zu, unabhängig von der weiblichen Hauptfigur in *KIS*, den männlichen Charakter von Rortys romantischen Impuls herausgearbeitet zu haben. Dieser zeige sich vor allem an der Bloom'schen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das schöpferische Genie das Paradigma von Individualität. Sein romantisches Ideal des Menschen als Selbstschöpfer ist allerdings durch die Ironie als Bewusstsein der eigenen Kontingenz entscheidend „geschwächt". Wie oben bereits bemerkt, will er die romantische Selbstvergöttlichung des ästhetischen Subjekts vermeiden und sich auch von Nietzsches Umkehrung des Platonismus in Gestalt des Ideals einer vollständigen Autonomie durch Selbsterschaffung abgrenzen. Seine Konzeption der Freiheit durch sprachliche Selbsterschaffung betont mit Harold Bloom, dass selbst der stärkste Poet nur einen kleinen Teil ihres Selbst hervorbringen kann und vor allem dabei auf die Anerkennung durch die Mitglieder seiner Sprachgemeinschaft angewiesen bleibt. Es gibt kein Leben der poetischen Selbsterschaffung ohne den Hintergrund eines normalen Diskurses, gegenüber dem sich die metaphorischen Neubeschreibungen des starken Dichters notwendig parasitär verhalten, und der Bereitschaft der anderen, seine Metaphern in der Zukunft zu übernehmen und damit zu „Verbuchstäblichen".

Für Ironiker, wie der starken Dichter es einer ist, lautet das Ideal des menschlichen Lebens, dass aus der Idee von Autonomie als Selbsterschaffung folgt: „Das vollkommene Leben wird eines sein, das in der Gewissheit endet, dass jedenfalls das letzte seiner abschließenden Vokabulare *ganz das seine* war."[56] Dabei sind sich Ironiker nach Rorty allerdings bewusst, dass dieses Ideal vollkommener Autonomie nicht zu erreichen ist. Der fortwährende Prozess der Selbsterschaffung durch Selbst-Neubeschreibung könne niemals vollendet werden, da es nichts zu vollenden gebe. Es gebe nur das Beziehungsnetz des Selbst, das jeden Tag neu gewoben wird. Ebenso gelte, dass dieser Prozess niemals an einen vorbestimmten Ruhepunkt gelangen kann. Denn es werde niemals das eine, wahre Gedicht geben, die letzte Neubeschreibung, durch welche ein vollständig autonomes Selbst erreicht sein wird. Jede (letzte) Neubeschreibung werde wiederum unbewusste kontingente Ursachen gehabt haben, für deren Neubeschreibung keine Zeit mehr bleibt.[57] Die Unerreichbarkeit vollkommener Autonomie jenseits von Zeit und Zufall bedeutet nach Rorty allerdings nicht, dass das Streben nach sprachlicher Selbsterschaffung mit Sartre gesprochen eine vergebliche Leidenschaft ist:

„Ein Metaphysiker wie Sartre mag das Streben der Ironiker nach Vollkommenheit ‚eine vergebliche Leidenschaft' nennen, aber Ironiker [...] werden denken, dass diese Formulierung an der entscheidenden Frage vorbeizielt. Das Thema Vergeblichkeit würde sich nur stellen, wenn man versuchte, Zeit und Zufall und Selbst-Neubeschreibung zu überwinden [...] [Ironiker, M.M.] versuchen nicht, Zeit und Zufall zu überwinden, sondern zu nutzen. Sie sind sich völlig darüber im klaren, dass alles, was als Lösung, Vollkommenheit und Autonomie zählt, immer eine Funktion des Zeitpunktes sein wird, zu dem man gerade stirbt oder verrückt wird. Aber aus dieser Relativität folgt nicht Vergeblichkeit. Denn ein Ironiker hofft nicht ein großes

Zentralfigur des starken Poeten als Ideal der weiblichen Ironikerin; vgl. Fraser (1994), 143, 150, 167; siehe auch Kleemann (2007), 24. Dort bemerkt Kleemann dass Rortys „Kulturheld" weniger gelassene Befreiung, sondern Angst und Ressentiment verkörpert.

56 KIS, 164.

57 Vgl. KIS, 83; PZ, 170.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geheimnis zu entdecken, und fürchtet nicht, vor dessen Entdeckung zu sterben oder zu verfallen. Für ihn gibt es nur kleine, vergängliche Dinge durch Neubeschreibung umzuordnen. Bei längerem Leben oder längerer geistiger Klarheit hätte er mehr Material umordnen und also andere Neubeschreibungen machen könne, aber *die eine richtige Beschreibung* hätte es nie gegeben. Denn ein konsequenter Ironiker kann zwar den Terminus ‚eine bessere Beschreibung' gebrauchen, aber er hat kein Kriterium für die Anwendung des Terminus ‚die eine richtige Beschreibung'. Deshalb sieht er keine Vergeblichkeit darin, dass er verfehlt, ein *être-en-soi* zu werden. Die Tatsache, dass er nie eines sein wollte oder wenigstens nicht wünschen wollte, eines zu sein, ist genau das, was ihn vom Metaphysiker trennt."[58]

Trotz der Nähe von Rortys Ironismus zum Denken des Existenzialismus gibt es zusätzlich zu der oben bereits erwähnten Kritik, dass Letzterer den Antiessenzialismus nicht konsequent genug durchgeführt habe, noch einen weiteren entscheidenden Unterschied: Bei seiner Konzeption von Ironie als Kontingenzbewusstsein und sprachliche Selbsterschaffung handelt es sich um eine Variante der postmodernen Umwertung des Nihilismus beziehungsweise um eine „Spielart des fröhlichen Nihilismus"[59]. Der Ekel vor der Kontingenz ist einem gelassenen Kontingenzbewusstsein gewichen und an die Stelle der tragischen Suche nach Einheit und Identität ist der spielerische Umgang mit der Differenz und das Streben nach Erweiterung getreten. Die Erfahrung der Kontingenz beziehungsweise des Absurden ist bei den Existenzialisten mit einem Pathos der Enttäuschung und einem modernen Heroismus verbunden. Rortys nachexistenzialistische Ironie hingegen artikuliert kein Verlustgefühl mehr, das in der Revolte des an seiner Zerrissenheit leidenden Subjekts kompensiert werden müsste. Die Kontingenzerfahrung gilt hier als Selbstverständlichkeit und wird zugleich als Chance für ein Leben uminterpretiert, das nicht mehr im Bann der Idee einer alles vereinigenden Synthese steht. Aus der Anerkennung der Kontingenzen folgt nicht Resignation. Vielmehr erwächst aus dem ironisch-pragmatischen Umgang mit diesen eine neue Freiheit der Selbsterschaffung des Subjekts. Daher die Gelassenheit von Rortys Ironismus.[60]

Wie sich in diesem Kapitel gezeigt hat, versucht Rorty auch bei seinem Bild des Menschen, radikalen Pragmatismus und Romantik zu kombinieren. Die antiessen-

58 KIS, 167 [Herv. i. O.]; vgl. auch SN, 406f.

59 Hellesnes (1992), 200.

60 Vgl. Weiß (1995), 367f; Horster (1993b), 261f u. insbes. Schaper (1994), 79ff. Susanne Schaper spricht dort von einer Radikalisierung der Ironie über das Absurde hinweg bei der Verabschiedung des religiös-metaphysischen Weltbildes. Die postmoderne Ironie nehme die Frage nach der Existenz Gottes nicht einmal mehr zur Kenntnis. Trotz der unterschiedlichen Haltung zur Kontingenzerfahrung stellt Schaper eine Strukturgleichheit von Rortys Ironismus mit dem existenzialistischen Denken von Sartre und insbesondere mit dem von Camus fest. Alle drei Denker gingen von der Kontingenz als Ausgangsbasis aus und kämen zum Schluss, dass Solidarität die Möglichkeit ist, dem Leben in der Kontingenz einen Halt zu geben; vgl. insbes. Schaper (1994), 111. – Leider kann der (fruchtbare!) Vergleich von Rortys Denken mit dem Existenzialismus im Rahmen dieser Studie nicht vertieft werden.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zialistische Konzeption des Selbst als dezentriertes und kontingentes Netz von Überzeugungen und Wünschen wird von ihm verbunden mit der romantischen Vision von individueller Freiheit durch poetische Selbsterschaffung. In Rortys Worten handelt es sich um „die Verbindung zwischen einem pragmatischen Modell-Ansatz im Hinblick auf Natur und Ich und dem ästhetischen Streben nach neuen Erfahrungen und neuer Sprache."[61] Aber stellt sie eine gelungene Verbindung dar? – Zunächst ist dazu festzuhalten, dass Rortys Bild des kohärenten Selbst als einer nicht gegebenen, sondern sprachlich konstruierten Einheit durchaus mit dem Denken des Pragmatismus zu vereinbaren ist. Man könnte es als eine romantische Version der pragmatistischen Grundthese ansehen, dass jeder Indikativ ein verkappter Imperativ, eine Handlungsaufforderung zum Experiment darstellt.[62] Auch das Sein des Selbst wird konsequenterweise zu einer Frage der praktischen Bewährung im Experiment der Selbsterschaffung. Wer ist aber der „Experimentator" beziehungsweise der Autor der einheitsstiftenden Erzählung, mit der das Selbst erschaffen wird? Einerseits löst Rorty das Selbst in der Netzmetapher auf. Es wird mit dem Text seines Lebens gleichgesetzt und darin aufgelöst.[63] Das Netz aus kontingenten Wünschen und Überzeugungen soll sich als selbstregulierendes System ohne obersten Weber immer wieder neu umweben. Andererseits sind Ironie und Selbsterschaffung ohne eine aktive Komponente nicht denkbar. Auf diese Einsicht weist auch eine Textstelle bei Rorty hin, wo er davon spricht, dass ein Ironiker auf das Gespräch mit anderen angewiesen ist, um „sich selbst zusammenzuhalten, *sein* Netzwerk aus Überzeugungen und Wünschen soweit kohärent zu halten, dass er noch handeln kann."[64] Mit dem Modell der narrativen Selbsterschaffung tritt also die Instanz des Erzählers neben das Selbst als narratives Netz. Damit wird aber das Bild des Selbst inkonsistent und läuft Gefahr, nur eine romantische Abwandlung des als metaphysisch abgelehnten Modells der Selbstbestimmung zu sein.[65] Auch nach dem postmodernen „Tod" des (transzendentalen) Subjekts muss jede Theorie des autonomen menschlichen Selbst beide Dimensionen des „Ich", seinen sozialen Charakter *und* seine Freiheit umfassen und miteinander vereinbaren. Mit George Herbert Mead gesprochen, muss sie sowohl das „me" als auch das „I" enthalten, und zwar in einer überzeugenden Verbindung. Eine solche kohärente Verbindung jenseits von „Objekti-

61 SO, 62.

62 Zu dieser Grundthese des Pragmatismus als experimentellen Empirismus siehe Peirce (1970), 301; auch James (1994b), 28ff.

63 Vgl. Kramer (2001), 43ff. Kramer hält Rortys Narrativitätsmodell dort auch entgegen, dass die Geschichte nicht die Person sei, sondern sie der Person gehöre.

64 KIS, 301.

65 Zu dieser Kritik vgl. insbes. Thomä (2007), 133ff. Für Dieter Thomä enthält Rortys Theorie des Selbst zwar den komplexesten Vorschlag, die Erzählung für die Erfindung des Selbst heranzuziehen. Dieser führe allerdings in die Aporie. Zu Thomäs „interne" Kritik an Rortys „artistische[r] Deutung der Lebensführung" und deren „Aporien der Selbsterfindung" siehe Thomä (2001), 292-318. – Siehe auch Rortys Antwort darauf in Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 319-324.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vismus“ und „Subjektivismus“ fehlt jedoch bei Rortys loser Kombination von Dezentrierung des Selbst und Romantik der Selbsterschaffung.

Abgesehen von dieser wichtigen Kritik der mangelnden Kohärenz seines antiessenzialistischen und zugleich romantischen Bild des Selbst, stellt sich aber vor allem die Frage, ob Rorty mit den Figuren der Ironikerin und des starken Dichters nicht ein elitäres und asoziales Ideal des Menschseins entwirft. Er skizziert einen intellektualistischen Ästhetizismus des Privaten, dessen *summum bonum* die romantische Selbstüberwindung und -erschaffung im Prozess der andauernden Neubeschreibung ist. In diesem Prozess, der für die Autonomie des Selbst steht, wird Sprache zu dem alleinigen Werkzeug für das menschliche Glück.[66] Indem er die Vision eines authentischen Lebens durch poetische Selbsterschaffung zum Ideal aller Bürger seines Utopia erklärt, erweist sich Rorty als Vertreter eines romantischen und zugleich demokratischen Individualismus in der Nachfolge von Ralph Waldo Emerson. Die anthropologische „Anreicherung“ seines Utopias stellt den Versuch einer Demokratisierung des romantischen Geniekults dar. Ist diese „Anreicherung“ seiner liberalen Utopie aber wirklich deren Zielen nützlich? Diese Frage wird im letzten Kapitel dieser Studie untersucht, in dem die *liberale* Ironikerin als Idealbürgerin seiner Utopie im Fokus steht. Die folgende Darstellung der Grundzüge seines minimalistischen Liberalismus rekonstruiert Rortys institutionelle Lösung des Problems der Versöhnung von individueller Freiheit, ob nun ästhetizistisch verstanden oder nicht und gesellschaftlicher Ordnung – für ihn das Hauptproblem liberaler Sozialphilosophie.[67]

VIII.2 Rortys sozialliberale Konzeption der Politik mit dem Ziel eines Gleichgewichts zwischen Maximierung der Freiheit und Minimierung des Leidens

Abgesehen von dem eben geschilderten Ästhetizismus, durch den das Private gekennzeichnet ist, und von der Verwendung des Begriffs der Solidarität anstelle des Gerechtigkeitsbegriffs, handelt es sich auf der inhaltlichen Ebene bei Rortys minimalistischer Utopie des Liberalismus um eine ziemlich konventionelle sozialliberale Grundkonzeption.[68] Sie baut auf der typisch liberalen Trennung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen auf. Dabei haben beide Bereiche keine besondere Beziehung zueinander und der Schwerpunkt liegt auf dem größeren Bereich des Privaten. Oberstes Ziel in der Sphäre der Politik ist ein immer wieder aufs Neue durch Konsens herzustellendes Gleichgewicht zwischen privater Freiheit der

66 Vgl. EHO, 196; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 58f; Rorty in Rorty/Engel (2007), 54. Vgl. dazu Bhaskar (1990), 223f.

67 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 320.

68 Die Bandbreite der Einschätzungen Rortys als politischen Denker ist groß und reicht von der Charakterisierung als konventionellen Liberalen (vgl. Joas/Knöbl (2004), 695) oder als radikalen politischen Denker (vgl. Rumana (2002), 53) bis zu der als naiven Denker in der unpolitischen Tradition der US-Philosophie; vgl. Kuklick (2001), 280ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität Die politische Kooperation dient der Sicherstellung des größtmöglichen Freiraums für die private Selbsterschaffung und zugleich einer Politik der Leidensverminderung: „Political Liberalism is not merely ‚a means to provide the necessary stability and negative liberty for pursuit of our private aims', because it is also a means to minimize suffering. But minimize suffering and maximize negative liberty go hand in hand."[69] Das Einheit stiftende politische Ideal in Rortys sozialliberalem Utopia besteht in der Kombination von Maximierung der individuellen Vielfalt *und* Minimierung des Leidens. Alle Bürger sollen die Chance zur individuellen Selbsterschaffung haben und zugleich darf keiner den anderen dabei grausam oder demütigend behandeln. Politischer Fortschritt besteht für sie in der institutionellen Steigerung der Freiheit und der Verminderung von Grausamkeit. Ihre pluralistische und solidarische Gesellschaft der Zukunft verbindet *Poesie und Solidarität* in der politischen Praxis – in dem Bewusstsein, dass die Spannung zwischen Vielfalt und Solidarität nicht theoretisch überwunden werden kann.[70]

Zur Unterstützung dieser Gleichgewichtskonzeption bezieht sich Rorty vor allem auf John Stuart Mills Werk *On Liberty*, das für ihn immer noch die beste Verteidigung des Liberalismus darstellt. Seit Mills Forderung, dass die Institutionen einer freien Gesellschaft reguliert werden sollten durch die Devise, dass jeder tun könne, was er wolle, solange er dabei nicht die anderen schädigt, hat für ihn die liberale Theorie nichts Wesentliches dazugelernt:

„Ich habe den Verdacht, das soziale und politische Denken der westlichen Welt hat die letzte Begriffs-Revolution, die es noch brauchte, hinter sich. John Stuart Mills Vorschlag, dass die Regierungen sich auf die Optimierung des Gleichgewichts zwischen Nicht-Einmischung in das Privatleben und Verhindern von Leiden konzentrieren sollten, scheint mir das passende Schlusswort zum Thema zu sein." [71]

Das folgende *Kapitel VIII.2.1* stellt zunächst die primäre Aufgabe der Politik nach Rorty dar: die Maximierung der privaten Freiheit zur sprachlichen Selbsterschaffung. Die egalitäre Komponente seiner Variante des Liberalismus ist Thema des daran anschließenden Kapitels VIII.2.2. Die Stichworte lauten hier: Politik der Chancengleichheit und (globale) Solidarität.

VIII.2.1 Die primäre Aufgabe der Politik: Maximierung der negativen Freiheit zur privaten Selbsterschaffung

Das für alle liberalen Theorien zentrale Problem der Versöhnung von privater Freiheit und gesellschaftlicher Ordnung löst Rorty in engem Anschluss an den klassi-

69 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 155.

70 Vgl. WF, 280; ORT, 213; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 131f; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 155; KIS, 168; Rorty (1997b), ZB3. Vgl. dazu Joas/Knöbl (2004), 696.

71 KIS, 114; vgl. PSH, 235. Vgl. dazu Melkonian (1999), 55ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Liberalismus. Dabei wird in seinem Utopia als die wichtigste Aufgabe der Politik der Schutz des Individuums und seiner privaten Möglichkeiten der Selbsterschaffung angesehen. Die eigentliche Funktion demokratischer Institutionen liegt für ihn, wie er immer wieder betont, zunächst und vor allem in der Maximierung des Raums für Selbstverwirklichung der Individuen als liberale Ironiker beziehungsweise starke Poeten. Die allgemeine Feier von Pluralität in seiner utopischen liberalen Kultur ohne Zentrum wird also politisch konkretisiert durch das Ziel der Ermöglichung größtmöglicher menschlicher Vielfalt im Privaten. Dieses Ziel stellt den Kern der Pluralismus-Dimension von Rortys romantischen Liberalismus dar – ganz in der Tradition der klassischen Liberalen John Stuart Mill und Wilhelm von Humboldt. Dementsprechend lautet der Hauptzweck demokratischer Institutionen für ihn: "Making possible the invention of new forms of human freedom, taking liberties never taken before."[72] Auch sein liberaler Idealstaat soll die Erfindung neuer, nie da gewesener Formen menschlicher Freiheit gewährleisten und dient als Garant einer möglichst großen Vielfalt an individuellen Projekten des Guten. Sein primäres Ziel ist die Ermöglichung von immer fantasievolleren und wagemutigeren Individuen. Rorty skizziert das utopische Bild einer maximal freien und an Vielfalt reichen Form des menschlichen Zusammenlebens, eines Paradieses von Individuen, in dem jedem Einzelnen das Recht auf Verständnis und Toleranz zuerkannt wird, aber keinem das Recht auf Herrschaftsgewalt. Keiner erhebt mehr den Anspruch, die Wahrheit des Menschseins zu vertreten, denn es herrscht – wie oben dargestellt – eine Art säkularisierter, romantischer „Polytheismus". Dieser hat das Streben nach Kommensuration und Hierarchisierung der Weisen des Menschseins verabschiedet. An dessen Stelle tritt die romantische Feier der unendlichen Vielfalt an sich teilweise widersprechenden, aber gleich wertvollen Formen des menschlichen Lebens. Rortys romantische Polytheisten als Bürger seines liberalen Utopias sind daher geprägt von der Bereitschaft, private Unterschiede zu tolerieren und Meinungsvielfalt zu begünstigen: „Die Zukunft wird sich endlos erweitern. Experimente mit neuen Formen des individuellen und sozialen Lebens werden aufeinander einwirken und einander kräftigen. Das individuelle Leben wird unvorstellbar vielfältig und das soziale unvorstellbar frei werden."[73]

Die Aufgabe der Politik besteht also für Rorty primär darin, die individuelle Freiheit aller Bürger zur romantischen Selbsterschaffung und damit eine möglichst große Vielfalt der Lebensexperimente zu gewährleisten. Die Institutionen seines liberalen Idealstaates dienen der politischen Sicherung der *privaten* „positiven" Freiheit zur romantischen Selbsterschaffung, indem sie so weit wie möglich einen negativ definierten Freiraum der Bürger sichern. Die für die Sphäre der Politik relevante Freiheit ist für ihn allein die rechtlich gesicherte „negative" Freiheit von (staatlichen) Zwang und Bevormundung bezüglich der Art und Weise, wie man le-

72 PSH, 126; vgl. Rorty (1987b), 571; SL, 34; PSH, 126; auch Rorty (2006d), 156. Vgl. dazu Joas/Köbl (2004), 696. Rorty bezieht sich explizit auf Humboldts Zitat, über die Bedeutung der menschlichen Entwicklung in ihrer reichsten Vielfalt, das von Mill als Motto von *On Liberty* verwendet wurde; vgl. SL, 28.

73 SL, 28; vgl. KOZ, 91; PAK, 56ff; PSH, 267ff.; PZ, 117.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben soll. *Politische* Freiheit besteht für ihn einfach in dem Recht, bei dem individuellen Streben nach Autonomie allein gelassen zu werden.[74] Daher ist es nur konsequent, dass sich Rorty auch explizit Isaiah Berlins berühmter Verteidigung der negativen Freiheit gegen teleologische Konzeptionen menschlicher Vollkommenheit anschließt: „Für eine ideale liberale Gemeinschaft, in der [...] Idiosynkrasien und Besonderheiten allgemein respektiert sind, bleibt als erstrebenswertes Freiheitsziel einzig Isaiah Berlins ‚negative Freiheit' – in Ruhe gelassen zu werden, *being left alone*."[75] Mit dieser Betonung des negativen Freiheitsbegriffs liegt Rortys minimalistischer Liberalismus ganz in der Tradition der klassischen Verteidigung der privaten Freiheit gegen staatlichen Zwang und gesellschaftlichen Konformitätsdruck durch seinen primären Bezugsautor John Stuart Mill. Die negative Freiheit der Ironikerin erfährt dabei zwar keine explizite Konkretisierung wie bei Mill. Faktisch thematisiert er aber ebenso wie dieser neben der Gedanken- und Meinungsfreiheit vor allem die Freiheit der individuellen Authentizität. Der Schutz des Privatlebens dient der Gewährleistung immer neuer Formen der Lebensführung.[76] Die Gewährleistung der Unabhängigkeit des Individuums vor äußerer Einmischung steht auch bei Mill im Dienst der Individualität. Die negative politische Freiheit zum Schutz vor der "Tyrannei der Mehrheit"[77] dient dem Schutz der positiven Freiheit im Privaten. Die große Nähe zu Mills *On Liberty* zeigt sich aber auch an Rortys Anknüpfung an dessen romantischer Dimension. Denn auch dort ist das letzte Ziel der Politik ein möglichst großer Freiraum für die Entfaltung einer ästhetischen Existenzweise. Gegen alle Egalisierungstendenzen soll es gerade Genies beziehungsweise „Starken Naturen"[78] ermöglicht werden, neue und originelle Experimente zu Leben auszuprobieren. Man kann Rortys Liberalismus mit seinem Ästhetizismus des Pri-

74 Vgl. KIS, 145, 156; PZ, 43. Vgl. dazu Critchley in Mouffe (1999), 61f. Wie bereits angemerkt findet sich bei Rorty keine systematische Betrachtung der liberalen Institutionen und Freiheitsrechte, und damit keine (rechtliche) Konkretisierung der negativen Freiheit.

75 PZ, 42f [Herv. i. O.]; vgl. KIS, 86f. Vgl. dazu Owen J. J. (2001), 69; Hansen (1995), 605. Zu Isaiah Berlins Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit siehe Berlin (1995). Rortys positiver Freiheitsbegriff (Autonomie durch Selbsterschaffung) ist auf die private Sphäre begrenzt. Daher kollidiert er nicht mit der Betonung der negativen Freiheit in der Politik im Anschluss an Berlin. – Leider thematisiert Rorty Charles Taylors kommunitaristische Kritik der negativen Freiheit nicht. Siehe Taylor (1988), 118ff.

76 Mills berühmte Formulierung der negativen bzw. bürgerlichen Freiheit lautet: „Die einzige Unabhängigkeit, die diesen Namen verdient, ist die Möglichkeit, unser eigenes Wohl auf unsere eigene Weise zu erreichen, solange wir nicht versuchen, andere ihres Gutes zu berauben oder dessen Erwerb zu vereiteln."(Mill (1988), 20f). Zur dreifachen Konkretisierung der negativen Freiheit durch Mill als Gewissens- und Meinungsfreiheit, persönliche Freiheit der Lebensführung und Vereinigungsfreiheit siehe Mill (1988), 20. Die andere „klassische" liberale Formulierung des individualistischen Freiheitsbegriffs in Kant, AA, VIII ignoriert der Antikantianer Rorty.

77 Mill (1988), 9.

78 Mill (1988), 83.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vaten daher auch als eine Art antiessenzialistische Erneuerung von Mills romantischen Liberalismus ansehen.[79]

Mit ihrer individualistischen und pluralistischen Rechtfertigung und Begrenzung liberaler Politik ist Rortys Version des Liberalismus eindeutig dem klassisch liberalen und nicht dem republikanischen Modell zuzuordnen. Auch in ihrer Konzeption von politischer Freiheit ist der Bürger nicht primär aktiver Citoyen, sondern freier Bourgeois. Wie oben bereits erwähnt, wird Autonomie, verstanden als Selbsterschaffung, immer verstanden als *private Autonomie*. Sie kann nicht von und in sozialen Institutionen verwirklicht werden. Die öffentliche Sphäre ist nicht die Sphäre der Autonomie. Politik ist nur Voraussetzung des guten Lebens, aber nicht dessen Bestandteil. Eine freie Gesellschaft ist für Rorty zwar auch durch die demokratische Beteiligung ihrer Bürger an der Politik charakterisiert. Insofern ist für ihn die Gegenüberstellung von Liberalismus und Republikanismus künstlich. Gegen eine philosophische Überhöhung der politischen Freiheit der Selbstregierung beharrt Rorty aber darauf, dass man die liberale Gesellschaft „als Arbeitsgemeinschaft von Exzentrikern zum Zweck des wechselseitigen Schutzes, nicht als Versammlung von Seelenverwandten sehen sollte, die sich in einem gemeinsamen Ziel vereint haben."[80]

Die Grenze der Handlungsfreiheit des Individuums und damit der Toleranz in Rortys pluralistischer Utopie wird wiederum in enger Anlehnung an John Stuart Mill gezogen, und zwar mit dem Rückgriff auf den zentralen liberalen Grundsatz von *On Liberty*, dem sogenannten *harm principle*.[81] Nach diesem gilt das Prinzip

79 Vgl. PSH, 267ff bzw. Mill (1988), 19, 77ff, 111. Auch Mills romantischer Liberalismus, mit seiner Betonung der Individualität und der Exzentrizität, hat eine große Nähe zu Nietzsches Denken. Es gibt aber noch weitere Punkte der Übereinstimmung mit Rortys Variante des Liberalismus, so etwa die positive Haltung zu Eliten. Zum wichtigen Anschluss an Mills zentraler Unterscheidung zwischen dem Teil des Lebens, der sich nur auf ihn und dem, der sich auf andere bezieht, siehe unten Kap. VIII.4.2. Bei aller Nähe bezieht sich Rorty nur auf den Pluralisten und Romantiker, nicht auf den Rationalisten Mill, bei dem die Meinungsfreiheit – wie bei John Milton – auch der Suche nach Wahrheit dient. Vgl. dazu Hellesnes (1992), 187ff. Siehe dazu auch oben Kap. VII.4.1.

80 KIS, 108; vgl. KIS, 117. Vgl. dazu auch Melkonian (1999), 76f. Zur pluralistischen Form der Rechtfertigung liberaler Prinzipien siehe Forst (1994), 57. Zur These der Vereinbarkeit von Liberalismus und („gemäßigten") Republikanismus siehe Rorty (1998a), 117. Auch wenn man diese These berücksichtigt, kann man von einem republikanischen Defizit der liberalen Theorie von Rorty (und Rawls) sprechen. Mehr zur Kritik an Rortys Begrenzung der Autonomie auf den privaten Bereich siehe unten Kap. XII.1.5, Fn. 83.

81 Mills klassische Formulierung dieses liberalen Grundprinzips lautet dort, „dass der einzige Grund, aus dem die Menschheit, einzeln oder vereint, sich in die Handlungsfreiheit eines ihrer Mitglieder einzumengen befugt ist, der ist: sich selbst zu schützen. Dass der einzige Zweck, um dessentwillen man Zwang gegen den Willen eines Mitglieds einer zivilisierten Gemeinschaft rechtmäßig ausüben darf, der ist: die Schädigung anderer zu verhüten."(Mill (1988), 16). Siehe auch Mill (1988), 129 zu den beiden dazu gehörigen Grundregeln.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der größtmöglichen Freiheit. Schranken der individuellen Handlungsfreiheit darf es nur zum Schutze Dritter geben. Der einzig legitime Zweck zur Ausübung staatlichen Zwangs ist der Schutz vor fremd schädigenden Verhalten. Diesem Grundprinzip des Liberalismus gemäß sind legaler Zwang durch Gesetze und sozialer Zwang nur zur Sicherung der berechtigten Interessen der anderen Bürger zu rechtfertigen, jedoch nicht, um eine bestimmte Vorstellung des guten Lebens durchzusetzen, oder aufgrund der paternalistischen Sorge um das Wohl eines Mitgliedes der Gesellschaft.[82] Rortys minimalistischer Liberalismus schließt sich Mills *harm principle* voll an. Es stellt auch in ihm die einzig legitime Rechtfertigung für eine Einschränkung von Freiheitsrechten der Bürger dar. (Staatliche) Grenzen der Freiheit sind nur zum Schutz der anderen legitim, nicht aber zur Erzwingung einer bestimmten Form des Guten: „In einer solchen Gemeinschaft bliebe von Philosophien nichts weiter übrig als die Maxime von John Stuart Mills Schrift Über die Freiheit beziehungsweise die eines Rabelais'schen Karnevals: Jeder kann tun, was er will, sofern er dabei keinem anderen weh tut."[83] Darüber hinaus sieht Rorty im *harm principle* das hinreichende Prinzip zur Vereinbarung von individueller Freiheit und gesellschaftlicher Ordnung und damit auch zur Herstellung des gesellschaftlichen Zusammenhalts.[84]

An dieser Stelle zeigt sich deutlich, dass Rortys minimalistischer Liberalismus zwar auf der Begründungsebene kommunitaristisch ist, inhaltlich jedoch typisch liberal. Wie Stephen Mulhall und Adam Swift zurecht feststellen, ist er von der Substanz her antiperfektionistisch. Mit Will Kymlicka muss man allerdings diese Bezeichnung für liberale Politik präzisieren. Die korrekte Gegenüberstellung lautet nicht kommunitaristischer Perfektionismus oder liberaler Antiperfektionismus, sondern eigentlich staatlicher Perfektionismus oder gesellschaftlicher beziehungsweise privater Perfektionismus.[85] In diesem Sinne gilt: Staatlichen oder politischen Perfektionismus in der Tradition von Aristoteles, begründet durch eine als wahr vorausgesetzte normative Theorie des guten Lebens, lehnt Rorty entschieden ab. Seine eigene Position ist die eines Perfektionismus der ironischen Selbsterschaffung im Privaten, daher tritt er gegen die Kommunitaristen für die „Privatisierung der Vervollkommnung"[86] ein. Mit seiner Utopie will er beitragen zur „Befreiung von dem Drang, infolgedessen wir den Sinn des Politischen darin erblicken, die Menschen zur Einsicht in das Wahre und Richtige zu bringen, anstatt ihnen die Freiheit zu verschaffen, deren es bedarf, damit sie selbst entscheiden können, was wahr und richtig ist."[87] Seine ideale liberale Gesellschaft fragt nicht nach dem Wesen des Menschen und dem Sinn seiner Existenz. Vielmehr ist sie gekennzeichnet durch die Fähigkeit, die Menschen in Ruhe zu lassen und ihnen die Möglichkeit zu geben, ihre privaten Visionen von Vollkommenheit in Frieden auszuprobieren. Die Konti-

82 Vgl. Rinderle (2000), 90-93.

83 KOZ, 90; vgl. SO, 110; PAK, 61; PSH, 271.

84 Vgl. PAK, 78; Rorty (1990a), 635.

85 Vgl. Mulhall/Swift (1996), 249ff; Kymlicka (1997), 187f.

86 PAK, 61.

87 WF, 417; vgl. PAK, 61f; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 35ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nuierliche Suche nach Konsens in der öffentlichen Sphäre kreist ganz banal darum, „was wir tun können, um miteinander auszukommen, wie wir die Dinge ordnen können, um es uns behaglich miteinander einzurichten, und wie Institutionen geändert werden können, um die Möglichkeiten zu verbessern, damit jedermanns Recht auf Verständnis erfüllt werde."[88] Die Hauptaufgabe liberaler Politik besteht für Rorty also darin, es den Menschen so einfach wie möglich zu machen, ihre zum Teil extrem divergierenden privaten Ziele zu verfolgen, ohne sich gegenseitig zu schädigen. Für seine politische Utopie gilt daher:

„Die Diskussion öffentlicher Angelegenheiten wird sich zum einen darum, wie man die Bedürfnisse nach Frieden, Wohlstand und Freiheit gegeneinander abwägt, wenn die Umstände verlangen, dass eines dieser Ziele einem der anderen beiden geopfert wird; zum anderen, [...] wie man die Gelegenheit zur Selbsterschaffung für alle gleich bereitstellt und es dann den Menschen selbst überlässt, die Gelegenheiten zu nutzen oder nicht wahrzunehmen."[89]

Ohne es genauer zu thematisieren, geschweige denn zu rechtfertigen, artikuliert Rortys liberale Utopie damit zugleich das Gleichheitsprinzip neben dem Freiheitsprinzip. Das Ziel *gleicher* Freiheit für alle beziehungsweise des für *alle* Bürger maximal möglichen Freiraumes ist Ausdruck der für den Liberalismus insgesamt grundlegende Forderung nach (Rechts-)Gleichheit. Alle liberalen Theorien sind insofern egalitär als sie die abstrakte und grundsätzliche Idee der Gleichheit, nämlich die Bürger als Gleiche zu behandeln, vertreten. Auch Rortys ironischer Liberalismus ist eine Artikulation dieser moralischen und rechtlichen Idee der gleichen Freiheit für alle, allerdings auf seine typisch minimalistische Art und Weise: „Denn die Vervollkommnung des Menschen wird zur Privatsache, und unsere Verantwortung für andere läuft darauf hinaus, dass wir ihnen so viel Spielraum zur Beschäftigung mit diesen Privatangelegenheiten [...] zugestehen, wie mit der Zubilligung des gleichen Spielraums für alle vereinbar ist."[90] Konkretere Ausführungen, etwa welche Grundgüter oder Grundrechte von einem liberalen Staat zu schützen sind, finden sich nicht. Entsprechend seiner antiperfektionistischer Konzeption von Politik betont Rorty allerdings so wie Rawls, dass der Staat über seine Funktion der Gewährleistung der maximalen Freiheit für alle seine Bürger hinaus strikte Neutralität in Fragen des guten Lebens zu wahren hat. In seinem demokratischen Idealstaat wird das private Streben nach Autonomie der Selbsterschaffung so wenig wie möglich von sozialen Institutionen behindert und beeinflusst: „Public policy and public institutions must be neutral on questions of what is central to human life, questions about the goal or point of human existence [...] we have to develop institutions which are suitable for people who have wildly different ideas on such topics."[91] Auch bei Rorty findet sich also der zentrale liberale Gedanke der antiperfektionisti-

88 KOZ, 96; vgl. KOZ, 90; SO, 109; EHO, 196.

89 KIS, 145f.

90 PAK, 61; vgl. KOZ, 11. Zur Bedeutung der Gleichheitsforderung für den Liberalismus siehe insbes. Dworkin (1985), 188f. Vgl. dazu auch Kymlicka (1997), 10f.

91 EHO, 133; vgl. PZ, 30.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Staatsneutralität. Für alle Liberale stellt die Idee der Suche nach einem öffentlichen Konsens über die richtige Form des guten Lebens eine Gefahr für die Autonomie dar und führt zur Tyrannei der Mehrheit. Daher ist die Neutralität der Politik hinsichtlich Fragen des Guten um der individuellen Selbstbestimmung willen notwendig. Sie kann keine Neutralität der Auswirkung politischer Entscheidungen bedeuten, sondern immer nur der Rechtfertigung und Verfahrensneutralität. Der liberale Staat darf seine Gesetze und Zwangsmaßnahmen nicht mit einer Vorstellung des Guten, sondern nur unter Bezugnahme auf Prinzipien der Gerechtigkeit und des Schutzes der individuellen Autonomie rechtfertigen. Er muss Zielneutralität gegenüber den unterschiedlichen Konzeptionen des Guten wahren. So gilt etwa nach Rawls, „dass die grundlegenden Institutionen und öffentlichen politischen Maßnahmen nicht darauf ausgerichtet sein dürfen, eine besondere umfassende Lehre zu begünstigen."[92] Auch Rorty schließt sich als Liberaler dem Streben nach Verfahrensneutralität an. Der politische Prozess soll nur auf den Werten der prozeduralen Gerechtigkeit beruhen. Diese Werte, insbesondere der Wert der individuellen Freiheit, werden als neutral gegenüber den unterschiedlichen Konzeptionen des Guten angesehen: „We will aim at nothing stronger than a commitment to Rawlsian procedural justice."[93] Auch seine ideale liberale Gesellschaft ist um das Ideal der prozeduralen Gerechtigkeit herum konstruiert, denn ihr öffentliches Leben beschränkt sich auf Fragen der Gerechtigkeit. Sie stellt eine im Sandel'schen Sinne „verfahrensrechtliche Republik"[94] dar. In ihr sind so wenig wie möglich substanzielle moralische Fragen in die politischen Institutionen inkorporiert. Der „moral backbone"[95] ihrer Politik wird so dünn wie möglich gehalten, und zwar in Gestalt des Ziels der Gewährleistung der gleichen (negativen) Freiheit zur Selbsterschaffung für alle Bürger.[96] Zu dieser Selbstbeschränkung der Politik auf Fragen der Gerechtigkeit als Recht gleicher Freiheiten und – wie nun im nächsten Unterkapitel gezeigt werden wird – auch sozialer Chancen gehört auch für Rorty die Idee des Vorranges der Gerechtigkeit vor dem Guten. Mit seinen liberalen „Widersachern" Rawls und Habermas tritt Rorty gegen den Kommunitarismus für die typisch liberale Priorität individueller Freiheitsrechte vor gemeinschaftlichen Konzeptionen des Guten ein; zugleich vertritt er wie diese einen egalitären Liberalismus.[97]

92 Rawls (1992), 379. Vgl. Rawls (1992), 375ff. Zur Auseinandersetzung zwischen Kommunitaristen und Liberalen um den liberalen Neutralitätsanspruch siehe Kymlicka (1997), 175ff; Mulhall/Swift (1996), 28ff; Forst (1994), 78ff.

93 ORT, 210.

94 Sandel (1993).

95 Rorty (1998a), 120.

96 Vgl. ORT, 205ff; Rorty (1998a), 118ff.

97 Vgl. Rorty (1998a), 119; SO, 92, 100.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VIII.2.2 Die egalitäre Komponente von Rortys Liberalismus: Politik der Chancengleichheit und der globalen Solidarität

Rorty vertritt die linke Utopie einer kasten- und klassenlosen Gesellschaft, die nicht nur mehr individuelle Vielfalt erzeugen würde als irgendeine andere Gesellschaft, sondern auch weniger unnötiges Leiden.[98] Sein Utopia ist eine pluralistische *und* solidarische Gesellschaft. Deren oberste Werte sind Freiheit und Solidarität. Die politische Kooperation in ihr dient der Sicherstellung des größtmöglichen Freiraums für die private Selbsterschaffung und zugleich einer Politik der Solidarität. Das Ziel der Maximierung der Toleranz soll dabei in einem ständig aufs Neue herzustellenden Gleichgewicht gehalten werden mit dem der Chancengleichheit und der Verminderung unnötigen Leidens. Wiederum in der Substanz vergleichbar mit Rawls und Habermas, und anders als etwa ein Libertarian wie Robert Nozick, vertritt Rorty damit eine egalitäre Variante des Liberalismus. Egalitär in dem Sinne, dass eine egalitäre Interpretation liberaler Prinzipien vertreten wird. Aus der allgemeinen moralischen und rechtlichen Idee gleicher Freiheit werden sozialdemokratische Folgerungen abgeleitet. Denn die formale Sicherstellung von gleicher Freiheit allein reicht aus der Sicht des egalitären Liberalismus nicht aus, um dem Grundsatz der Gleichheit Genüge zu tun. Zur praktischen Verwirklichung substanziell gleicher Freiheiten sind für *Liberals* soziale Rechte, und zu deren Realisierung der Sozialstaat, erforderlich. Dabei wird allerdings dieser „egalitäre Impuls" – im Unterschied zu anderen egalitären Theorien – an die fundamentalen, negativen Freiheitsrechte als Grenze der (Sozial-)Politik gebunden.[99]

Rortys pluralistische und egalitäre Utopie ist unzweifelhaft inhaltlich eine Artikulation dieses egalitären Liberalismus. Die beiden Dimensionen seiner sozialliberalen Utopie können daher auch als das Pendant der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze von John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Fairness angesehen werden. Die primäre, pluralistische Dimension entspricht dem ersten, vorrangigen Grundsatz gleicher Freiheitsrechte in Rawls' wohlgeordneter Gesellschaft. Die egalitäre Dimension einer Politik der Solidarität ist analog zu dem zweiten Rawls'schen Grundsatz, der sich aus dem (wiederum vorrangigen) Chancenprinzip und dem Differenzprinzip zusammensetzt. Anders als Rawls spezifiziert Rortys minimalistische Konzeption allerdings weder den Grundsatz gleicher Freiheit – wie oben dargestellt – noch seine egalitäre Politik der Solidarität. Auch deren Inhalte und Prinzipien werden bewusst vage gehalten. Dies zeigt die nun folgende kurze Bezugnahme auf die beiden Teilprinzipien des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes von Rawls, dem Chancen- und dem Differenzprinzip: Rorty bezeichnet es als das Ziel einer egalitären Politik der Solidarität die Gleichheit der Chancen zu Selbsterschaffung. Dabei bezieht er sich sogar explizit auf Rawls' Bedingung fairer Chancengleichheit. An-

98 Vgl. PSH, xii; WF, 23. Vgl. dazu Müller-Friemauth (2001), 235.

99 Vgl. Kymlicka (1997), 91ff; Nagel (2003), 62ff; Rössler (2001), 29. Leider setzt sich Rorty in seinem Werk an keiner Stelle mit Robert Nozicks libertären Gegenvorschlag zu einer staatlichen Politik der Solidarität in Gestalt eines Minimalstaates und der Privatisierung der Solidarität auseinander; siehe Nozick (1974).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stelle einer Spezifizierung dieser ersten Bedingung für gerechtfertigte Ungleichheiten, wie sie in der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness erfolgt, finden sich in Rortys Werk allerdings überwiegend nur allgemeine Bekenntnisse zum Ziel der „Equality of opportunity“[100], zur Hoffnung auf die „Gleichheit der Chancen zur Erfüllung idiosynkratischer Wunschträume“.[101] Die genaue Durchsicht der relevanten, über das ganze Werk verstreuten, Textstellen macht allerdings klar, dass Rortys Liberalismus sich nicht mit rein formaler Chancengleichheit zufriedengibt, genauso wenig wie Rawls. Wirkliche Freiheit beginnt für ihn erst mit einem Leben ohne Angst vor Hunger und Schmerz. Er ist sich auch bewusst, dass die Möglichkeit der andauernden Selbsterschaffung durch Neubeschreibung bisher nur relativ begüterten Intellektuellen in den stabilen und wohlhabenden Teilen der Welt vorbehalten ist. Denn die Voraussetzung für die sprachlich-schöpferische Autonomie im Privaten ist für ihn Freiheit von Schmerz und genügend Muße und Wohlstand. Daraus leitet er das sozialdemokratische Ziel ab, dass *jedem* Bürger, der das Verlangen nach Autonomie durch Selbstbeschreibung in sich spürt, genügend Freizeit und Wohlstand zur Verfügen stehen sollen, um diesem Verlangen nachzugehen. Dieses Ziel soll in seinem egalitären Utopia verwirklicht sein, in dem „jeder die Chance hat, das zu bekommen, was bisher nur die reicheren Bürger der reichen nordatlantischen Demokratien bekommen konnten: die Freiheit, den Wohlstand und die Muße, auf idiosynkratische Weise nach privater Vollkommenheit zu streben.“[102]

Diese egalitäre Utopie wird von Rorty sogar im globalen Maßstab beschworen. Er wirbt für das Ziel einer “GUTEN WELTGESELLSCHAFT”[103], in der globale Solidarität verwirklicht ist. Außer dem Bezug auf die Notwendigkeit von „altmodischer sozialdemokratischer Politik“[104] findet sich aber wiederum keine Spezifizierung, was das Ziel der Chancengleichheit genau umfasst, geschweige denn, wie die konkreten politischen Mittel zur Verwirklichung von gleichen Lebenschancen für alle Kinder auf der Welt aussehen könnten.[105] In einem fingierten Rückblick aus seinem liberalen Utopia zurück in unsere Zeit beschreibt er, dass dort – anders als heute – die Verhinderung von massiver ökonomischer und sozialer Ungleichheit als die erste Pflicht des Staates gelten würde.[106] An anderer Stelle bezeichnet er es als die drängendste Aufgabe unserer Zeit, die soziale und ökonomische Entbehrung, die so viele menschliche Leben mit unnötigen Leiden erfüllt, zu erleichtern, damit jeder potenziell ein Leben der Selbsterschaffung führen kann. Rorty bezieht sich wie selbstverständlich in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* positiv auf das „sozial-

100 PSH, 230. In Rorty (1987b), 567 u. Rorty (2006d), 43 finden sich kursorische Bezugnahmen auf die beiden Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls durch Rorty selbst.

101 KIS, 98; vgl. auch EHO, 18; Rorty (1997d), 40.

102 PZ, 46; vgl. SN, 389; KIS, 72, 147; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 133; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 171.

103 PAK, 185 [Herv. i. O.].

104 PZ, 189.

105 Rorty (1999a), I.

106 Vgl. Rorty (1997a), 4.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

demokratische Standardszenario von der Gleichheit der Menschen“[107], verwirklicht durch demokratische Freiheiten und relative soziale Gleichheit. Was sich allerdings an keiner Stelle in seinem Werk findet, ist wiederum eine Konkretisierung dieser Forderung nach relativer sozialer Gleichheit. So wird auch der berühmteste Versuch einer systematischen Abgrenzung von allen nicht-egalitären Liberalismen, John Rawls' Differenzprinzip, an keiner Stelle explizit aufgegriffen. Anstatt die egalitäre Komponente seines Liberalismus anhand von Prinzipien zu spezifizieren, hat Rorty diese vielmehr – wie im anschließenden Kapitel gezeigt werden wird – mit dem Begriff der Solidarität ethisch, genauer mit Bezug auf die Gefühlsethik definiert.[108]

Diese Zurückhaltung bei der Konkretisierung seines Egalitarismus hat natürlich breite Kritik hervorgerufen. Stellvertretend hierfür sei diejenige von Richard Bernstein genannt. Dieser wirft Rorty vor, zwar häufig vom Eintreten für soziale Gerechtigkeit allgemein zu sprechen, aber zugleich nicht zu klären, was er darunter verstehe. Außer ein paar „catchy phrases“ sei bei ihm hierzu nichts zu finden.[109] Auch wenn diese Kritik Bernsteins durchaus berechtigt ist, geht sie an Rortys eigentlicher Intention vorbei. Die Zurückhaltung bei der inhaltlichen Konkretisierung seiner politischen Utopie durch Gerechtigkeitsprinzipien ist zunächst darin begründet, dass der Antikantianer Rorty die Leistungsfähigkeit von moralischen und politischen Prinzipien generell eher kritisch sieht. Vor allem geht es aber seinem minimalistischen Liberalismus, wie bereits mehrfach dargelegt, primär um die Begründungsdimension. Rortys inhaltliche Zurückhaltung hat ihren Grund darin, dass er möglichst viele Liberale – durchaus auch mit rhetorischen Mitteln – für seine Utopie eines *ironischen* Liberalismus gewinnen möchte. Dieses Ziel wäre jedoch durch den Versuch der inhaltlichen Konkretisierung liberaler, egalitärer Politik gefährdet, da jeder dieser Versuche nur zu einer (endlosen) Auseinandersetzung auf der für ihn bis zu einem gewissen Punkt sekundären inhaltlichen Ebene führen würde.

Rorty wählt *Solidarität* zum Grundbegriff seines egalitärem Liberalismus. Es stellt sich daher zunächst die theoriestrategische Frage, warum er gerade den Solidaritätsbegriff wählt und nicht den für egalitäre Theorien typischen Begriff der Gerechtigkeit. Das für unseren Zusammenhang entscheidende Kennzeichen von Solidarität als moralische Idee liegt in deren partikularistischer Pointe. Mit „Solidarität“ als *normativen* Begriff bezeichnet man in der Regel eine wechselseitige moralische Verpflichtung zwischen Mitgliedern einer bestimmten Gruppe von Menschen. Zusätzlich gilt dabei, dass es sich bei dieser Gruppe um eine Gemeinschaft handelt, die durch die Erwartung und die Bereitschaft zu gegenseitiger Hilfe im Bedarfsfall gekennzeichnet ist, und dass die Legitimität dieser Gemeinschaft und deren Ziele unterstellt wird. Die Idee der Solidarität setzt einen Sinn für Gemeinschaft voraus, der in geteilten Werten wurzelt. Man könnte sagen: Ihr Ausgangspunkt ist der Nomos einer bestimmten Wir-Gemeinschaft. Solidarität ist also im Gegensatz zum universellen Gerechtigkeitsbegriff ein partikularistischer, das heißt gemeinschafts-

107 KIS, 148; vgl. KIS, 318.

108 Vgl. dazu Westbrook (2005), 165.

109 Bernstein (2003), 130ff. Siehe auch Festenstein (1997), 132.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bezogener Begriff. Dieser Gemeinschaftsbezug ist konstitutiv. Jede Berufung auf Solidarität setzt als notwendige Bedingung ein gewisses Gemeinschaftsniveau voraus und ist nicht ohne Annahmen über diese relevante Gemeinschaft durchzuführen.[110] Die für den Solidaritätsbegriff charakteristische Gemeinschaftsbezogenheit ist ein Grund dafür, dass dieser nur selten Gegenstand der *philosophischen* Begriffsbildung war und ist. Die neuzeitliche Ethik ist nahezu ausschließlich an der Begründung universeller Normen interessiert und bezieht sich nur auf das Individuum einerseits und die ganze Menschheit andererseits. Sie sucht eine normative Basis, die gerade unabhängig ist von konkreten Bindungen an eine Gemeinschaft, und erkennt daher eine eventuelle eigenständige normative Bedeutung partikularer Gruppen und Gemeinschaften nicht an. In den Augen der universalistischen Ethik setzt sich die Verwendung des Solidaritätsbegriffes dem Verdacht des „naturalistischen Fehlschlusses" aus. Der zweite Grund dürfte darin liegen, dass dessen Verwendung die Akzentuierung positiver Verpflichtung beinhaltet. Die moderne Minimalmoral hat sich aufgrund der Religionskonflikte im Speziellen und den Pluralisierungstendenzen in Fragen des Guten Lebens im Allgemeinen hingegen auf das Ziel des Schutzes der (legitimen) Interessen des Anderen beschränkt. Zur Gewährleistung ihrer Funktion der Handlungsbegrenzung verengt sie den Fokus auf – wie sie annimmt – begründbare Gerechtigkeitspflichten, während die sogenannten Liebespflichten außen vor bleiben. Aus ihrer Sicht unterliegen die positiven Pflichten, die den Individuen aus der relevanten Gemeinschaftsbeziehung erwachsen, als potenziell heteronome Ansprüche einem besonderen Rechtfertigungsdruck. Zugleich sind Solidarleistungen, die über universalistische Unterlassungspflichten hinausgehen, für sie zwar lobenswert aber nicht verbindlich. Sie haben supererogatorischen Charakter.[111] Es gilt also: Solidarität fordert einerseits von uns mehr als Gerechtigkeit, andererseits weniger. Als „Nächstenliebe ohne Gott" geht sie in ihren Forderungen über die Gerechtigkeitspflichten hinaus. Zugleich ist die Extension der relevanten moralischen Gemeinschaft partikularistisch und nicht universalistisch.

Es wird sich zwar zeigen, dass das Prinzip der Solidarität auch bei Rorty letztlich in eine universalistische (Ziel-)Perspektive gestellt wird. Trotzdem bleibt es begründungslogisch auf eine konkrete und bis auf Weiteres partikularistische und nicht ideale Gemeinschaft hin bezogen. Aufgrund seines begründungstheoretischen Kommunitarismus verwendet er, anders etwa als sein universalistischer Gegenspieler Jürgen Habermas, bewusst den partikularistischen Solidaritätsbegriff anstelle des Begriffs der Gerechtigkeit als Grundprinzip seines Egalitarismus. Dessen Bezogenheit auf eine konkrete Wir-Gruppe macht in seinen Augen gerade dessen Attraktivität aus; nicht zuletzt aufgrund der daraus resultierenden motivationalen Kraft des

110 Vgl. dazu Bayertz (1998), 11f; Wildes (1998), 456ff; Forst (1994), 301. Zu den moralischen und soziologischen Bedeutungen von Solidarität als normativer *und* deskriptiver Begriff und dessen sprachgeschichtlichen Wurzeln siehe insbes. Wildt (1996); Bayertz (1998), 11ff; Zoll (2000), 13ff, 78, 120.

111 Vgl. Bayertz (1998), 12ff; Wildes (1998), 453; Bayertz (2004), 34ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Solidaritätsbegriffs.[112] Er betont daher durchgehend den gemeinschaftsbezogenen Charakter von Solidarität als Wir-Begriff. Der Begriff bezeichne die Beziehung zu der Gruppe von Mitmenschen, die wir als unsere Kameraden in einer gemeinsamen Bewegung für eine gute Sache ansehen: „Solidarity is just what exists in such movements. It is accepting reciprocal responsibility to other members of the group for the sake of a common purpose."[113] Dabei ist sich Rorty durchaus bewusst, dass Solidarität insofern moralisch neutral ist, als sie auch zwischen "bad guys"[114] vorkommen kann. In jedem Fall sei sie jedoch eine Frage der „Wir-Identifikation", der Identifikation mit den anderen Mitgliedern der eigenen Sprachgemeinschaft: „As I'm using the term, it's a sense of other people and ourselves being ‚we' – we feel that what affects them affects us because we, to some extent, identify with them."[115] Rortys Liberalismus der Solidarität ist eine konsequente Radikalisierung der zentralen kommunitaristischen These, dass Gerechtigkeitsprinzipien aus einem Gemeinschaftskontext erwachsen, der als normativer Horizont für die Identität seiner Mitglieder konstitutiv ist; sie gelten nur in dem Kontext einer Gemeinschaft und können nur dort verwirklicht werden. Dabei stützt sich sein Versuch der Versöhnung des Liberalismus mit dem Solidaritätsbegriff auf Michael Walzers These, dass am Anfang aller Moral nicht allgemeingültige „dünne" Prinzipien stünden, sondern „dichte" Ensembles aus Normen und Werten einer partikularen Gemeinschaft. Gemäß seinem Leitmotiv „(kommunikative) Solidarität statt Objektivität" kann sich Solidarität im engeren Sinne nicht auf Objektivität stützen, sondern nur auf die Tradition einer konkreten Sprachgemeinschaft.[116]

Rorty betont immer wieder, dass das liberale Ziel der Solidarität zwischen *allen* Menschen nicht auf einer wie auch immer gearteten objektiven Erkenntnis über die

112 Der *universalistische* Liberale Habermas versucht, das über die Forderungen der Gerechtigkeit hinaus gehende Prinzip der Solidarität in seine deontologische Ethik zu integrieren. Das Prinzip der Solidarität, verstanden als Anerkennung anderer als Angehörige einer geteilten Gemeinschaft, wird allerdings in einem universalistischen Sinne transformiert und verliert so seine partikularistische Pointe; vgl. Habermas (1991a), 16, 70f. Rainer Forst bezeichnet dies als eine universalistische Überdehnung des Begriffs der Solidarität; vgl. Forst (1994), 301. – Der Versuch der Einholung des Solidaritätsbegriffs in die Diskursethik findet aufgrund dessen Stärke in der Motivationsfrage statt. Die selbstverständliche Verantwortlichkeit aus der Zugehörigkeit zu einer solidarischen Gemeinschaft ist für Habermas nicht mit kantianischer Philosophie zu begründen. Dies ist auch ein maßgeblicher Grund für seine Hinwendung zur (christlichen) Religion in jüngster Zeit.

113 Rorty (2006d), 61; vgl. Rorty (2006d), 104. Der Sozialdemokrat Rorty orientiert sich hier stark an der Verwendung von Solidarität als Kampfbegriff in der Arbeiterbewegung. Zu dieser prominenten Verwendungsweise siehe Bayertz (1998), 40-48.

114 Rorty (2006d), 61.

115 Rorty (2006d), 32.

116 Vgl. Forst (1994), 14f; Hiebaum (2003), 544; Schal/Heidenreich (2006), 246f. Rorty greift Walzers Gegenüberstellung von dichter und dünner Solidarität u.a. in PZ, 84ff auf.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ahistorische (Vernunft-)Natur des Menschen gegründet werden kann, um nicht gruppengebunden zu sein. Als Antiessentialist kritisiert er den von der Tradition gehegten „Traum“[117] menschlicher Solidarität, nach dem diese aus dem wechselseitigen Erkennen der gemeinsamen Menschlichkeit entspringt. Dieses traditionelle Verständnis von Solidarität sei nur die philosophische Artikulation unserer Gewohnheit, böse Menschen „unmenschlich“ zu nennen, was so viel bedeute, dass ihnen eine Komponente fehlt, die zu einem erwachsenen Menschen wesentlich gehört. Wie oben bereits dargestellt lehnt Rorty jede Vorstellung einer solchen ahistorischen Komponente im Menschen zur Begründung moralischer Verpflichtung ab. Vernunft könne nicht mehr der Name für eine heilende Macht und die Quelle der Solidarität sein. Es gebe keinen vernünftigen Kern des Menschen und damit auch keine Möglichkeit, sich darauf zu berufen. Die Beurteilung mancher Handlungen und Einstellungen als „unmenschlich“ sei vielmehr immer als relativ zu einem historischen Konsens anzusehen. Denn es gelte anzuerkennen, „dass es nichts tief innen in uns allen gibt, keine allen gemeinsame menschliche Natur, keine angeborene Solidarität, nichts, was als moralischer Bezugspunkt benutzt werden könnte.“[118] Dem traditionellen philosophischen Verständnis von menschlicher Solidarität setzt Rorty die kontingenztheoretische These entgegen, dass die liberale Leitidee einer universellen Solidarität nichts anderes ist als „eine glückliche, aber zufällige Schöpfung der Moderne“[119], für die keine essenzialistische Begründung möglich ist. Die Einsicht in die Kontingenz der Sprache schlägt auch auf die Grundidee seines egalitären Liberalismus durch. Solidarität ist für diesen nur das Artefakt der Sozialisation einer kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft.[120] Als Ziel der Politik gehört für ihn die Solidarität – neben der Freiheit und der Trennung von privat und öffentlich – zu den zentralen gemeinschaftsstiftenden „Identifikations-Rubriken“[121] der liberalen Wir-Gruppe, wie sie sich in einem kontingenten Prozess in der nordatlantischen Welt herausgebildet hat. Sie entspricht dem Selbstbild einer konkreten historischen politischen Gemeinschaft.[122] Rorty möchte daher einen

„Unterschied machen zwischen der Solidarität als Identifikation mit der ‚Menschheit als solcher‘ und der Solidarität, die als Selbstzweifel während der letzten Jahrhunderte allmählich den Bewohnern demokratischer Staaten eingeimpft wurde – als Zweifel an der eigenen Sensibilität für die Schmerzen und Demütigungen anderer [...] Der Selbstzweifel scheint mir das Charakteristikum der Epoche in der Geschichte, in der zum erstenmal Menschen in großer

117 SO, 13.

118 KIS, 286; vgl. KIS, 305f.

119 KIS, 122.

120 KIS, 11. Vgl. dazu Welsch (1995), 237.

121 KIS, 308.

122 Vgl. KIS, 306ff, 317. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 103. Eine prägnante Charakterisierung dieser kontingenten Wir-Gruppe lautet: „wir geschulten, gebildeten, toleranten und empfindsamen Liberalen“(WF, 75).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zahl fähig sind, zwei Fragen voneinander zu trennen: die Frage ‚Glaubst und wünschst du, was ich glaube und wünsche?' und die Frage ‚Leidest du?'."[123]

Der für die liberale Solidarität charakteristische Anspruch, diese letztere Frage auf immer mehr Menschen zu beziehen, beruht für ihn allein auf der historisch kontingenten Entwicklung des politischen Vokabulars der säkularisierten demokratischen Gesellschaften in der westlichen Welt. Es handele sich um einen ziemlich spät in der Geschichte der Menschheit entwickelten Anspruch, der immer noch eine eher lokale Erscheinung Europas und Amerikas ist. Die Rechtfertigung der liberalen Solidarität sei keine Frage eines philosophischen Tribunals jenseits dieses historischen Prozesses der Bildung einer politischen Rechtfertigungsgemeinschaft. Sie sei vielmehr eine Frage unserer kontingenten, aber nichtsdestotrotz identitätsstiftenden Bindung mit dieser partikularen Gemeinschaft. Wir müssen nach Rorty lernen, allein deren Geschichte – und damit unsere Geschichte – ernst zu nehmen:

„Wir können nicht zurückblicken hinter die Sozialisationsprozesse, die uns Liberale des zwanzigsten Jahrhunderts davon überzeugt haben, dass diese Behauptung richtig ist; wir können uns auf nichts ‚Realeres' oder weniger Ephemeres als die historischen Kontingenzen berufen, die diese Prozesse in Gang gebracht haben. *Wir* müssen da anfangen, wo *wir* sind – das ist Teil der Kraft von Sellars' Behauptung, wir hätten keine anderen Schuldigkeiten als die ‚Wir-Intentionen' der Gemeinschaften, denen wir uns zugehörig fühlen."[124]

Rorty bezeichnet diese Rechtfertigung der liberalen Solidarität allein durch den Bezug auf eine konkrete politische Gemeinschaft in gewohnt provokativer Manier als „Ethnozentrismus" der eigenen liberalen Wir-Gruppe, „die sich dem Ziel der Ausdehnung, der Erschaffung eines immer größeren und bunteren *ethnos* verschrieben hat. ‚Wir' sind Menschen, die im Misstrauen gegen Ethnozentrismus aufgewachsen sind."[125] In diesem Schlüsselzitat wird zugleich erneut klar, dass für ihn das entscheidende Merkmal des *liberalen* Ethnozentrismus dessen Offenheit ist. Die liberale Solidarität ist – wie jede Solidarität – das gemeinsame Ziel einer partikularistischen Gemeinschaft. Aber zugleich ist nur sie eine *offene* Solidarität, da die liberale Wir-Gruppe das Ziel der ständigen Erweiterung der Solidarität über alle Gemeinschaftsgrenzen bis hin zur gesamten Menschheit hat.

Das Eingeständnis in den unausweichlichen moralischen Ethnozentrismus in Rortys utopischer liberaler Gesellschaft geht einher mit der Einsicht, dass menschliche Solidarität nur Ziel sein kann, kein Faktum zur Begründung liberaler Politik. Wir seien nicht solidarisch aufgrund der Einsicht in unsere gemeinsame Natur, sondern wir müssten das solidarisch sein erst lernen. Globale Solidarität werde daher auch nicht als etwas gesehen, das als ahistorische Wahrheit erkannt und vorgefunden werden kann, sondern das im Lauf der Geschichte erst herzustellen ist. Sie stellt

123 KIS, 320.

124 KIS, 319; vgl. KIS, 159, 309f, 317. Zur Neubeschreibung von Moral als „Wir-Intentionen" in der Nachfolge von Sellars siehe unten Kap. XII.2.3.

125 KIS, 319f [Herv. i. O.].

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für liberale Ironiker keine Frage des Wiederkennens des wesentlich Menschlichen in allen Menschen dar, sondern muss konstruiert werden:

„In meiner Utopie würde man Solidarität nicht als ein Faktum verstehen, das erst durch Aufräumen von ‚Vorurteilen' oder durch den Vorstoß in vorher verborgene Tiefen erkennbar wird, sondern als anzustrebendes Ziel. Es ist nicht durch Untersuchung, sondern durch Einbildungskraft erreichbar, durch die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen. Solidarität wird nicht entdeckt, sondern geschaffen."[126]

Der Sinn für Solidarität besteht für Rorty in der einfühlsamen Identifikation mit den Einzelheiten im Leben immer mehr Menschen, die wir zuvor nicht zu unserer Wir-Gruppe gezählt haben. Dieser Sinn müsse erst geschaffen werden, damit die vorhandenen Unterschiede zwischen den Menschen Schritt für Schritt immer mehr als irrelevant angesehen werden im Vergleich zu den Ähnlichkeiten in Hinblick auf Schmerz und Demütigung. Einfühlsame Identifikation ist für ihn eine Frage der Vorstellungskraft. Sie lasse uns erkennen, dass die Mitglieder einer zuvor verachteten Gruppe in diesen für die Politik relevanten Aspekten so sind, wie man selbst, oder wie die Menschen, die man liebt.[127]

Rortys Politik der Solidarität fordert die Einbeziehung von marginalisierten Gruppen, die wir bisher immer noch unter „sie" einordnen und nicht unter „wir." Der moralische Fortschritt basiert für sie auf einer Veränderung unserer moralischen Identität, das heißt auf dem Anwachsen unserer Fähigkeit, zunehmend mehr Unterschiede zwischen den Menschen als moralisch irrelevant anzusehen und sich mit ihnen identifizieren zu können: „Solidarität [...] ist die Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu ‚uns' zu zählen."[128] Für dieses kontingente liberale Projekt einer globalen Erweiterung der Solidarität sei „Menschlichkeit" ein unscharfer, aber inspirierender „focus imaginarius"[129]. Er benenne die Extrapolation eines historischer Prozess der Erweiterung des „Wir". Dieser Prozess begann nach Rorty damit, zuerst die Familie in der Nachbarhöhle als zu uns gehörig zu zählen, dann andere Stammesverbände, die Ungläubigen in fremden Kontinenten, und schließlich vielleicht die eigene arbeitende Unterschicht. Ironische Liberale würden diese stetige Erweiterung der Solidarität nicht als die Verwirklichung von vorhandenen, notwendigen Prinzipien ansehen. Sie ist für sie keine Frage der Notwendigkeit, sondern der gemeinschaftlichen Hoffnung und des andauernden Engagements:

126 KIS, 15f; vgl. KIS, 161, 314. Für Rorty ist die Fähigkeit der moralischen Einbildungskraft eine exemplarische kein begriffliche; vgl. dazu (kritisch) Schneewind (2000), 859ff; daher die Bedeutung der Gefühlserziehung durch detaillierte Schilderungen des Leidens. Siehe dazu unten Kap. VIII.3.2.

127 Vgl. KIS, 306; vgl. PZ, 172f. Vgl. dazu Brunkhorst (1997b), 141.

128 KIS, 310; vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 48; WF, 22.

129 KIS, 316.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Richtig verstanden, ist die Parole: ‚Wir haben moralische Verpflichtungen gegenüber Menschen als solchen' ein Mittel, uns daran zu erinnern, dass wir immer weiter daran arbeiten müssen, unser Verständnis des ‚Wir' so weit auszudehnen, wie wir nur können. Diese Parole drängt uns zu weitergehenden Extrapolationen in der Richtung, die durch bestimmte Ereignisse in der Vergangenheit bestimmt wurde [...] Diesen Prozess sollten wir möglichst in Gang halten. Wir sollten Ausschau halten nach marginalisierten Gruppen, die wir instinktiv noch immer unter ‚sie' einordnen, nicht unter ‚wir'. Wir sollten unsere Ähnlichkeiten mit ihnen zu sehen versuchen. Richtig verstehen wir diese Parole, wenn wir sie als Ansporn zum Schaffen eines Sinnes für Solidarität begreifen, der größere Aufnahmekapazität hat als unser jetziger."[130]

Aus diesem Blickwinkel bezeichnet auch der universalistische Gegenbegriff der Gerechtigkeit nichts von der partikularistischen Solidarität Verschiedenes. Er ist schlicht die Bezeichnung für die weitreichendste Loyalität, die wir gegenwärtig kennen. Gerechtigkeit wird von Rorty neu beschrieben als global erweiterte Loyalität und wird damit auch zu einer Funktion von Gemeinschaftlichkeit und Geschichte.[131]

Für Liberale Ironiker besteht dabei eine Parallelität zwischen wissenschaftlichem und moralischem Fortschritt. Sie lehnen die Vorstellung von der Verwirklichung des moralischen Gesetzes genauso ab wie die von der Annäherung an den Gottesblickpunkt durch die Naturwissenschaft. Beide traditionellen Ideen gehen noch von der Existenz von etwas Nichtrelationalem als dem Ziel und damit auch dem Ende der menschlichen Forschung aus. Es handelt sich um Ideen der Höhe beziehungsweise der Tiefe. In Rortys liberalem Utopia werden sie durch Vorstellungen der Weite ersetzt. So wie der wissenschaftliche Fortschritt als zunehmende Fähigkeit der Prognose und Steuerung durch ein immer weiteres Netz an kohärenten Überzeugungen angesehen wird, wird der moralische Fortschritt als Ausweitung der Solidarität durch wachsende Empfänglichkeit für die Bedürfnisse einer immer größeren Vielfalt der Menschen betrachtet. Er besteht in der (kontingenten) Entwicklung hin zu immer integrativeren Gemeinschaften. Moralischer Fortschritt transzendiert auf der horizontalen Ebene die Grenzen der bestehenden Gemeinschaft in Richtung auf eine Erweiterung des Horizonts der Solidarität. Er ist auf die Ausweitung der Wir-Gruppe gerichtet, also die Erweiterung des Kreises der Lebewesen, die als zu unserer Solidaritätsgemeinschaft gehörig gelten.[132] Rortys utopisches Ziel

130 KIS, 316f; vgl. KIS, 158. Das im ersten Teil dargestellte Leitmotiv „Hoffnung statt Erkenntnis" zeigt sich hier in seiner Bedeutung für die Ethik bzw. Politik.

131 Vgl. PZ, 82; PAK, 82; WF, 296. Vgl. dazu Hiebaum (2003), 543.

132 Vgl. HSE, 79ff. Siehe dazu auch HSE, 76: „Die moralische Entwicklung des einzelnen und der moralische Fortschritt der menschlichen Spezies insgesamt beruhen darauf, dass menschliche Ichs so umgestaltet werden, dass die Vielfalt der für diese Ichs konstitutiven Beziehungen immer umfassender wird. Den idealen Grenzwert dieses Erweiterungsprozesses bildet das von christlichen und buddhistischen Darstellungen der Heiligen in Aussicht genommene Ich: ein ideales Selbst, dem der Hunger und die Leiden *jedes* Menschen (und vielleicht sogar jedes anderen Tiers) [...] äußerst weh tun." [Herv. i. O.] – Über solch kursorische Bemerkungen hinaus wird die Idee einer Ausweitung der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist das klassische liberale Bild von einem demokratischen Utopia in Gestalt eines Planeten, auf dem alle Angehörigen der Gattung Mensch Sorge tragen für das Geschick aller übrigen Angehörigen. Mit den liberalen „Metaphysikern" teilt er die universalistische Vision einer klassenlosen und kastenlosen Welt, in der alle Kinder, egal wo sie geboren werden, dieselben Lebenschancen hätten.[133]

Im ersten Teil wurde herausgearbeitet, dass sich Rortys kontextualistische Diskurstheorie als Artikulation des *offenen* Ethnozentrismus der Rechtfertigung unserer westlichen, liberalen Kultur generell versteht. Ganz analog dazu ist sein politisches Denken als eine Artikulation des *offenen* Solidaritätsbegriffs dieser Kultur anzusehen. Die kontextualistische Neubeschreibung des Liberalismus greift den in dieser Kultur vorhandenen Solidaritätsbegriff auf und „extrapoliert" ihn in seiner utopischen Gesellschaft zur gemeinschaftlichen Leitidee liberaler Politik, gemeinsam mit dem Ziel der Maximierung der individuellen Freiheit. Offene Solidarität ist für ihn das egalitäre Prinzip der liberalen Wir-Gruppe als eine kontingente politische Rechtfertigungsgemeinschaft unter anderen. Einem Prinzip, dem er sich als Liberaler verpflichtet fühlt. Deshalb kritisiert er zwar den traditionellen, essenzialistischen Solidaritätsbegriff, aber nicht das Ziel menschlicher Solidarität an sich. Er will die „machtvolle[…] Rhetorik"[134] der menschlichen Solidarität nicht schwächen, sondern nur von ihren philosophischen Voraussetzungen abtrennen. Was dann noch bleibt, ist die pragmatisch-kommunitaristische Artikulation der liberalen Solidarität in der Gewissheit, dass unsere letzten Gründe für das Engagement in unserer Kultur historisch zufällig gewachsene sind. Für unser Engagement können wir dabei nicht Halt finden in Begründungen durch vermeintliche letzte Wahrheiten. Rortys liberales politisches Denken hat nicht mehr die Form einer Begründungstheorie, sondern formuliert eine Utopie, die auf historisch kontingente, aber für unsere politische Identität wesentliche, Vorstellungen in der gegenwärtigen liberalen Gesellschaft aufbaut und diese fortführt.[135]

Solidarität über die menschliche Spezies hinaus auf *alle* Lebewesen, die Schmerz empfinden können, von Rorty nicht weiter verfolgt; siehe hierzu auch KIS, 287; PZ, 84.

133 Vgl. PSH, xii; WF, 23; Rorty (1999a), I. Mehr zu Rortys ethnozentristischen Universalismus unten in Kap. IX.2.

134 KIS, 310.

135 Rorty bezeichnet den Ausdruck „menschliche Solidarität" als ein Beispiel machtvoller *Rhetorik*, die er neu beschreiben will; vgl. KIS, 99. Mit dieser provokativen Formulierung bestärkt er natürlich die „dämonisierende" Interpretation seines politischen Denkens. Wie im Rahmen dieser Rekonstruktion deutlich werden sollte, handelt es ich jedoch bei seinem ironischen Liberalismus nicht um bloße Rhetorik, sondern um eine (schwache) Philosophie des Liberalismus.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VIII.3 Die nähere Bestimmung des Solidaritätsbegriffs: Solidarität als Vermeidung von Grausamkeit und als eine Sache des Gefühls

In diesem Kapitel wird die nähere Bestimmung des Solidaritätsbegriffs durch Rorty dargestellt: Solidarität wird „negativ" definiert als das Prinzip der Vermeidung von Grausamkeit und Demütigung (*Kapitel VIII.3.1*). Er vertritt zudem einen „Liberalismus des Herzens", der Solidarität als eine Sache des Gefühls und nicht der Vernunft ansieht (*Kapitel VIII.3.2*). Dies hat Konsequenzen für die Bedeutung der politischen Theorie in Rortys Utopia. Sie wird ersetzt durch die Literatur als dem nach Rorty wirkungsvollsten Werkzeug im Dienst einer liberalen „Schule der Empfindsamkeit" (*Kapitel VIII.3.3*).

VIII.3.1 Eine „negative" Definition der Solidarität als Vermeidung von Grausamkeit und Demütigung

Zu Rortys Neubeschreibung liberaler Politik als dem partikularistischen Projekt einer offenen Solidarität gehört eine „negative" Definition von Solidarität in Anlehnung an Judith Shklars „Liberalismus der Angst"[136] als Politik der Vermeidung von Grausamkeit. Auch für Rorty hat der Liberalismus kein *summum bonum*, sondern speist sich aus dem Kampf gegen ein *summum malum* namens Grausamkeit: „Meine Definition des ‚Liberalen' übernehme ich von Judith Shklar, die sagt, Liberale seien die Menschen, die meinen, dass Grausamkeit das schlimmste ist, was wir tun."[137] Für ironische Liberale sei Leid und Lust letzten Endes das Einzige worauf es bei moralischen und politischen Entscheidungen ankommt. Im Herzen ihrer liberalen Kultur steht daher nach Rorty die Überzeugung, dass jedes menschliche Lebewesen die vordringliche politische Pflicht hat, jedem Mitglied der Spezies zu helfen, das unnötig leidet. Ihr Sinn von menschlicher Solidarität gründet sich auf der Fähigkeit, das Leiden und die Verletzbarkeit anderer wahrzunehmen und als (potenziell) eigenes anzuerkennen. Und er ist gekennzeichnet durch die konkrete Sorge um die Linderung des Leidens in der Gesellschaft hier und jetzt. Solidarität unter den Menschen ist für liberale Ironiker keine Sache der gemeinsamen Wahrheit, sondern der geteilten, selbstsüchtigen Hoffnung, dass die eigene Welt nicht zerstört werde.[138]

---

136 In Shklar (1998), 44 wird er wie folgt definiert: „Liberalism of fear […] does not, to be sure, offer a summum bonum toward which all political agents should strive, but it certainly does begin with a summum malum, which all of us know and would avoid if only we could. That evil is cruelty and the fear it inspires, and the very fear of fear itself.". Judith Shklars „Liberalismus der Angst" ist das Ergebnis der Grausamkeiten der religiösen Bürgerkriege und verbindet sich mit der Zurückweisung von religiösen Quellen für moralische Überzeugungen. Auch aus diesem Grund schließt der antiautoritäre Denker Rorty an ihn an; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 111.

137 KIS, 14.

138 Vgl. KIS, 156ff; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 55; Rorty (1990b), 2; Rorty (1999e). Vgl. dazu Malachowski (2002), 134; Horster (1991a), 115f. Rorty bezieht sich

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dabei konzentriert sich die liberale Politik der Verminderung von Grausamkeit besonders auf die Bekämpfung der Demütigung von Menschen durch Menschen. Rortys Figur der liberalen Ironikerin fühlt sich mit ihren Mitmenschen vor allem durch die gemeinsame Schmerzempfindlichkeit gegenüber Demütigung verbunden. Für sie liegt der entscheidende moralisch relevante Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen Lebewesen darin, dass diese gedemütigt werden können: „Sie meint, dass sie nicht durch eine gemeinsame Sprache, sondern *nur* durch Schmerzempfindlichkeit mit der übrigen spezies humana verbunden ist, besonders durch die Empfindlichkeit für die Art Schmerz, die Tiere nicht mit den Menschen teilen – Demütigung."[139] Alle Menschen, unabhängig davon in welcher Sprache oder Kultur sie sozialisiert wurden, teilen nach Rorty miteinander die Fähigkeit, dass man ihnen Schmerz einer besonderen Art zufügen kann, indem man mit Gewalt die Strukturen ihrer Sprache und Überzeugungen zerstört. Diese für Menschen typische Form des Leidens beziehungsweise der Grausamkeit könne auch ohne physische Gewalt auskommen. Die Demütigung bestehe dann darin, in Begriffen von jemandem anderen neu beschrieben zu werden, während von diesem zugleich das eigene Vokabular gebieterisch abgetan wird.[140]

Anhand einer eindringlichen Interpretation der Demütigung durch Folter zeigt Rorty, wie Menschen daran auch zerbrechen können. Er gibt aber auch Beispiele für mildere Formen der Demütigung an:

„Die wirksamste Weise, Menschen anhaltenden Schmerz zuzufügen, besteht darin, sie zu demütigen, indem man alles, was ihnen besonders wichtig schien, vergeblich, veraltet, ohnmächtig erscheinen lässt. Man stelle sich vor, was geschieht, wenn die geliebten Schätze eines Kindes – die kleinen Gegenstände, die es mit Fantasien umkleidet, durch die es verschieden von allen anderen Kindern wird – auf einmal als Müll neu beschrieben und weggeworfen werden. Oder man stelle sich vor, diese Schätze würden mit den Besitztümern eines anderen reicheren Kindes verglichen und lächerlich gemacht. Etwas Ähnliches geschieht vermutlich einer primitiven Kultur, wenn sie von einer weiter fortgeschritteneren erobert wird. Dasselbe geschieht manchmal Nicht-Intellektuellen im Zusammensein mit Intellektuellen."[141]

Das Gefühl für die gemeinsame Gefahr, Opfer von Demütigung zu werden – und nicht der gemeinsame Besitz einer Vernunft-Essenz – begründet in Rortys liberaler Utopie das gemeinsame Ethos im öffentlichen Bereich: die Verringerung von Grau-

bei der Einführung seiner Politik der Verminderung von Leid erstaunlicher Weise nicht explizit auf Jeremy Benthams Utilitarismus.

139 KIS, 158; vgl. KIS, 14; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 189. Hier wäre Rortys liberale Politik einer „Kritik der Demütigung" anschlussfähig an Axel Honneths jüngste Variante der Kritischen Theorie, die um den Begriff der Anerkennung strukturiert ist.

140 Vgl. KIS, 287. Vgl. Fraser (1994), 149. Zur Gefahr der Demütigung durch den starken Dichter siehe Kap. XII.1.2.

141 KIS, 153. Zur schlimmsten Demütigung durch Folter, die dazu führen kann, dass das Folteropfer keine kohärente Geschichte über sich selbst mehr erzählen kann, siehe unten Kap. XII.2.4.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

samkeit als unnötiges Zufügen von Leid. In ihr lautet die moralisch relevante Definition eines moralischen Subjekts: „etwas, das gedemütigt werden kann".[142] Dementsprechend ist Politik in ihr schlicht der Bereich der Kultur, in dem immer neue Vokabulare und Metaphern, wie zum Beispiel „Rechte" und „gesetzmäßiges Verfahren", erfunden werden, die sich für die Linderung unnötiger sozial bedingter Schmerzen und Demütigungen als nützlicher erweisen als frühere Vokabulare. Diese Politik der Solidarität zweifelt ständig daran, ob die gegenwärtigen Institutionen dem Ziel der Vermeidung von Grausamkeit wirklich optimal dienen, und ist immer auf der Suche nach alternativen „Werkzeugen" zur Verwirklichung dieses Ziels.[143] Inhalt der liberalen Hoffnung auf eine bessere Zukunft ist eine ideale Gesellschaft, in der die Belastung der Menschen durch Leiden möglichst gleich verteilt ist und (institutionelle) Demütigung minimiert wird. In ihr würde es kein unnötiges Leiden mehr geben: „Alles Leiden wäre nur noch eine unausweichliche Folge unserer Sterblichkeit."[144]

Rortys Definition des egalitären Liberalismus durch das Prinzip der Solidarität als Grausamkeitsvermeidung hat natürlich Kritik hervorgerufen. Auf der *inhaltlichen Ebene* gibt es vor allem zwei Hauptkritikpunkte: die Verknüpfung von Grausamkeit und Liberalismus (1) und die „negative" Definition von Solidarität als Vermeidung von Grausamkeit (2):

(1) Zahlreiche Kritiker monieren die einfache Verknüpfung von Grausamkeit und Liberalismus als fragwürdig und zu vage. Für sie ist die Definition des Liberalismus qua Grausamkeitsvermeidung nur ein unhaltbarer Slogan, da „Grausamkeit" ein zu dünner und flexibler Begriff sei. Rortys Bestimmung des Solidaritätsbegriffs durch den Bezug auf ein scheinbar Einfaches wie Grausamkeit bleibe vage, da sie ohne eine Theorie der Grausamkeit keine weiteren Kriterien der Grausamkeit angeben könne. Darüber stelle sie auch eine Provokation dar, denn auch viele Nicht-Liberale

142 KIS, 146. Vgl. dazu Joas (1997), 247f.

143 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 75; KIS, 320.

144 PZ, 182; vgl. PZ, 47, 182; KIS, 151; SL, 30. Rorty selbst gibt nur wenige Beispiele für unnötiges Leiden an, das Liberale vermeiden wollen. So etwa das Leiden von Mitbürgern in unseren reichen Demokratien, die nicht genug Geld haben, und generell ungleiche Bildungschancen von Kindern; vgl. Rorty (1998d), 986. Es handelt sich um ein Manko, dass die Schlüsselfrage, wann Leiden bzw. Demütigung unnötig ist und wann nicht, von ihm nicht explizit thematisiert wird. Im Rahmen der Diskussion seiner religionspolitischen Verdrängungsposition in Kap. XI.2.2 wird klar werden, dass Leiden bzw. Grausamkeit nicht unter allen Umständen das *summum malum* ist. Die Verteidigung der Demokratie *und* die Trennung zwischen privat und öffentlich haben für ihn Vorrang vor dem Prinzip der Grausamkeitsvermeidung. Dementsprechend erklärt er auch an anderer Stelle unter Verweis auf die Dystopie *Brave New World* von Aldous Huxley, dass Politik nicht allein das Ziel der Leidensminderung haben dürfe; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 189.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wollen nicht grausam sein.[145] Gegenüber der Kritik, dass seine Definition des Liberalismus als Vermeidung von Grausamkeit zu vage sei, beharrt Rorty darauf, dass eine genauere Definition anhand eines allgemeinen Kriteriums nicht möglich, aber auch nicht nötig sei. Denn für seinen Liberalismus der Grausamkeitsvermeidung gelte: "Fragen wie etwa die, wem Leiden zugefügt wird, kann man dem Wirken einer freien Presse, freier Universitäten und der aufgeklärten öffentlichen Meinung überlassen."[146]

(2) Auch die „negative" Definition von Solidarität als Vermeidung von Grausamkeit greift für eine ganze Reihe an Kritikern zu kurz. Sie werde dem Solidaritätsbegriff und damit der Idee einer solidarischen Gesellschaft nicht gerecht. Rortys Bestimmung von Solidarität nicht durch gemeinsame Werte, sondern auf der Basis einer kollektiven Furcht vor Demütigung sei nicht ausreichend. Sie führe zu einer Ausdünnung des Politischen und zu einem minimalistischen Ethos im öffentlichen Raum, der kaum über Toleranz und Indifferenz hinausgehe. Rortys Utopie der Solidarität entpuppe sich als künstliches Bild einer Gesellschaft mitleidiger Eigenbrötler, die sich normalerweise möglichst gegenseitig ganz in Ruhe lassen und nur im Notfall zu helfen bereit sind. Es sei darüber hinaus eine positive Konzeption der Solidarität zwischen den Bürgern einer politischen Gemeinschaft erforderlich.[147]

Diese Notwendigkeit bestreitet Rorty entschieden. Für ihn kennzeichnet sich eine liberale Sozialphilosophie gerade dadurch aus, dass sie im Gegensatz zu aristotelischen Theorien Liebe und Freundschaft beiseite lässt. Diese wichtigen Formen der wechselseitigen Anerkennung seien für Liberale in der privaten Sphäre angesiedelt und nicht in der Politik. Seine liberale Konzeption von Solidarität ähnele daher eher der Rawls'schen „Fairness" als der kommunitaristischen Bürgerfreundschaft, getragen von einer gemeinsamen Vorstellung des Guten:

„Es geht um den Abscheu, den man empfindet, sobald man von Leiden erfährt, die durch unnötig inegalitäre Institutionen oder Praktiken hervorgerufen wurden. Diese Art von Abscheu kann man auch angesichts der Leiden von Menschen empfinden, die man nicht kennt, die man niemals lieben könnte und von denen man sich kaum vorzustellen vermag, dass man Freundschaft mit ihnen schlösse."[148]

Mit dem primären Ziel der Sicherung des maximalen Raums für die private Freiheit der Selbsterschaffung kann und soll für Liberale nach Rorty nur eine minimalistische Position der Leidensvermeidung ins Gleichgewicht gebracht werden. Die Bür-

145 Vgl. insbes. Kekes (1996), 834ff; aber auch Joas/Knöbl (2004), 698; Westbrook (1991), 541f; Horton (2001), 26; Owen J. J. (2001), 82. Nach Kekes ist übrigens das Prinzip der Vermeidung von Grausamkeit eher charakteristisch für konservative Politik.

146 KIS, 114; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 32; Rorty (2006d), 112. Zur damit zusammenhängenden Kritik, dass Rortys Liberalismus institutionelle und strukturelle Formen der Grausamkeit zu wenig thematisiert siehe unten Kap. X.3.1.

147 Vgl. u.a. Thomä (2001), 304ff; Rothleder (1999), xvii, 92, 143; Wolf (2001), 242; Owen D. (2001), 91.

148 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 320f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ger seiner liberaler Utopie betrachten daher die Einsicht in die gemeinsame Verletzbarkeit durch Demütigungen als das einzige soziale Band, das über die Hoffnung auf private Selbsterschaffung hinaus notwendig ist.[149]

Auf der *Begründungsebene* setzt die Kritik vor allem bei der Frage an, ob nicht Rortys negative Konzeptionalisierung von Solidarität doch auf einem verdeckten Realismus aufbaut. Denn sie greife wieder auf ein Menschenbild zur Begründung der Solidarität zurück und vertrete damit eine Art Restrealismus. Selbst für einen wohlwollenden Kritiker wie Norman Geras treibt seine Grausamkeitsdefinition Rorty ungewollt hin zu der für die Begründung menschlicher Solidarität unabdingbaren Annahme einer gemeinsamen Natur des Menschen. Der Bezug auf das nichtsprachliche, über alle Vokabulargrenzen hinweg kausal wirksame universelle Phänomen des Schmerzens als Basis für das stillschweigend unterstellte „moralische Wir" aller für Schmerz und Demütigung empfänglicher Wesen sei aber mit dem antiessenzialistischen Sprachpragmatismus nicht vereinbar.[150] Es gibt durchaus Textstellen, die diese Interpretation nahe legen. So spricht Rorty etwa vom Erkennen von „brutaler Gewalt und nackter Pein"[151] als nicht-sprachliche Phänomene „dort draußen"[152] und von der Verletzbarkeit durch Schmerz und Erniedrigung als einzigen „gemeinsamen Kern"[153] der Menschen. Gemäß der oben dargestellten, für sein Denken zentralen Unterscheidung zwischen Kausalität und Rechtfertigung gilt allerdings: Gewalt und Schmerz sind zwar Phänomene, für die jede denkbare menschliche Kultur Wörter haben muss, um darüber zu reden. Aber das gleiche gelte bei vielen anderen Alltagsphänomenen. Und in keinem Fall sei eine „nacktere" Kausalität im Spiel: „Alle Wörter werden erfunden, um mit den kausalen Kräften der Umwelt zurechtkommen zu können, aber keines dieser Wörter ist dadurch ausgezeichnet, dass es zu jenen Kräften in irgendeinem besonderen Verhältnis stünde."[154] Schmerz ist für den Naturalisten Rorty also genauso „real" wie alle anderen kausalen Verbindungen des menschlichen Organismus mit seiner Umwelt. Worauf es aber ankommt ist, ob das kontingente Vokabular einer Rechtfertigungsgemeinschaft dieser kausalen Verbindung eine moralische Bedeutung zumisst. Für das Gefühl der Solidarität ist allein die Frage entscheidend, „was vom Scheinwerferkegel

149 Vgl. KIS, 156; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 320ff. Rortys Liberalismus folgt damit – ohne es zu erwähnen – Karl Raimund Poppers liberaler Idee eines negativen Utilitarismus, der die Formel *minimize suffering* anstelle von *maximize happyness* setzt; vgl. Popper (1992), 289f. Generell erörtert Rorty an keiner Stelle in seinem Werk die Gemeinsamkeiten und Unterschiede seines neopragmatistischen Denkens zu Poppers kritischen Rationalismus und zu dessen politischer Philosophie der offenen Gesellschaft.

150 Vgl. Geras (1995), 41ff, 52ff, 71; auch Baltzer (2001), 45ff; Brunkhorst (1997b), 141f; Hellesnes (1992), 198.

151 KIS, 79.

152 KIS, 79.

153 PZ, 40.

154 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 54f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eines historisch kontingenten abschließenden Vokabulars erfasst wird.“[155] Seine Neubeschreibung des Solidaritätsbegriffs beruht also nicht auf der Anrufung einer gemeinsamen menschlichen Natur der Schmerzempfindlichkeit. Sie versucht nicht zu beweisen, dass die Vermeidung von Grausamkeit das Wichtigste für den Menschen ist, sondern artikuliert das historisch kontingente moralische Vokabular des Liberalismus. Ironische Liberale sind sich bewusst, dass ihre Fähigkeit, Mitleid zu haben mit den Schmerzen anderer, nicht auf einem ahistorischen Grund jenseits ihrer Sozialisation bauen kann. Sie sind

„der Ansicht, hinter unserem Gefühl der Verpflichtung gegenüber den Leidenden stehe nichts Größeres, Bleibenderes und Zuverlässigeres als ein bestimmtes historisches Phänomen kontingenter Art: die allmähliche Ausbreitung des Gefühls, dass die Schmerzen der anderen wichtig sind, egal, ob sie derselben Familie, demselben Stamm, derselben Religion, demselben Volk oder derselben Intelligenzgruppe angehören wie man selbst. Dieser Gedanke lässt sich [...] weder durch Wissenschaft noch durch Religion oder Philosophie als wahr erweisen – zumindest wenn ‚als wahr erweisen‘ das gleich bedeutet wie ‚kann jedem unabhängig von seiner Herkunft klargemacht werden‘. Klargemacht werden kann er nur solchen Menschen, bei denen es noch nicht zu spät ist, sie in unsere besondere, spätblühende und historisch kontingente Lebensform zu akkulturieren.“[156]

VIII.3.2 „Liberalismus des Herzens“: Solidarität als Sache des Gefühls und nicht der Vernunft

Die wichtige begründungstheoretische Einschränkung, dass die Fähigkeit des Mitleids seinen moralischen Status durch die kontingente Entwicklung des liberalen Vokabulars erhält, ist auch zu berücksichtigen bei der Charakterisierung der Solidarität durch Rorty als einer Sache des *Gefühls* und nicht der Vernunft. Ironische Liberale vertreten eine Politik der Solidarität, die nicht Forderungen der Vernunft entspricht, sondern mitfühlenden Forderungen nach der Linderung von Leid. Für sie wird die ideale liberale Gesellschaft durch Gefühle des Mitleids und der Toleranz und nicht durch ein Bekenntnis zur Rationalität zusammengehalten: “Liberalismus ist eine Angelegenheit des Herzens, nicht des Geistes.”[157]

Rortys Motto in Fragen der (politischen) Ethik lautet: Hume statt Kant. Im Anschluss an David Hume und die neohumesche Philosophin Annette Baier beruht für ihn Moral auf dem Empfinden und auf gegenseitiges Vertrauen und nicht auf der, abstrakte Moralprinzipien erkennenden, Vernunft: „I want a meta-ethics that follows up on Hume rather than on Kant.“[158] Nicht nur in der Erkenntnistheorie, son-

155 KIS, 309. Schon in *Der Spiegel der Natur* bezeichnet Rorty – in Anschluss an Wittgenstein – das vermeintlich nicht-korrigierbare geistige Phänomen der Schmerzempfindung als sprachliche Konvention innerhalb eines Sprachspiels; vgl. SN, 44.

156 PZ, 151; vgl. KIS, 309, 319.

157 Rorty (2005b), 45; vgl. KOZ, 102; Rorty (1987b), 578.

158 Rorty (1987b), 578; vgl. HSE, 87; WF, 260. Zu Rortys Bezugnahme auf das neohumesche Bild der Moral von Annette Baier siehe PZ, 83f; Rorty (1998a), 122; WF, 261.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dern auch in der Moralphilosophie reiht sich Rorty selbst ein in die Reihe der „militant antikantianische[n] Philosophen“[159]. Für ihn hat Kant mit der Annahme einer Vernunftnatur des Menschen als Basis des kategorischen Imperativs – in bester Absicht – die Moralphilosophie auf dem falschen rationalistischen Gleis weiterbetrieben, auf dem sie durch Platons Hierarchie der Seelenteile geraten ist. Nach dem platonischen Selbstbild des Menschen sei es das gemeinsame Erkenntnisvermögen und nicht die Fähigkeit zu empfinden, das uns zum Menschen macht. Wir könnten als *vernünftige* Tiere nicht nur fühlen, sondern auch wissen. Und in der Vernunft als der spezifisch menschlichen Fähigkeit, und nicht in der Empfindsamkeit, liege die Quelle der Moral. Das Gefühl sei hingegen zu geringe menschliche Fähigkeit, um moralische Verpflichtung zu erzeugen.[160] Wie oben dargestellt, will Rorty dieses rationalistische Selbstbild des Menschen verabschieden; ebenso wie die Kantische Vorstellung von unbedingter Verpflichtung als Säkularisierung der Idee des göttlichen Willens. Zu der von ihm propagierten Neubeschreibung des Menschen als das (sprach-)schöpferische *und* solidarische Wesen gehört für ihn die Einsicht, dass eine Darwin’sche Sprachauffassung unweigerlich weg von einer quasi-kantianischen Auffassung von Rationalität und Moral hin zu einer quasi-humeschen Betonung der moralischen Bedeutung der Empfindsamkeit führt. Der entscheidende Unterschied zwischen dem Menschen und den übrigen Tieren ist für Rorty nicht unsere Fähigkeit zu Wissen, während diese nur fühlen können – sondern: Die Menschen können in weit höherem Maße füreinander empfinden: „Wir sollten den griechischen Begriff des Menschen als rationales Tier verwerfen und ihn durch den Begriff eines außergewöhnlich toleranten, schöpferischen, einfühlsamen Tieres ersetzen; eine Art von Tier, das sich mehr als jede andere Spezies um das Leiden von anderen Seienden kümmern kann.“[161]

Moral ist für Rorty keine Frage der Rationalität und der Selbstgesetzgebung, sondern des Gefühls und der Empfindsamkeit: „An die Stelle der Kantischen Idee des guten Willens setzen Pragmatisten die Vorstellung von einem maximal gütigen, sensiblen und mitfühlenden Menschen.“[162] Gesteigerte Sensibilität für das Leiden

---

Dort nimmt Rorty zustimmend Bezug auf Baiers These, Hume sei mit seiner Betonung des Mitgefühls als moralisches Grundvermögen der Moralphilosoph für die Frau, ohne darauf einzugehen, dass die Hauptfigur seiner liberalen Utopie weiblich ist. – Obwohl seine Gefühlskonzeption der Solidarität von Schopenhauerschem Geist durchströmt ist (vgl. Horster (1991a), 100), findet sich es kein (naheliegender) Bezug Rortys zur Mitleidsethik Schopenhauers.

159 HSE, 72.

160 Vgl. KIS, 310f; Rorty (1998a), 118ff; WF, 250ff, 265ff – Rorty spricht in WF, 266 auch vom deutschen Projekt, die Vernunft gegen Hume zu verteidigen.

161 Rorty (1996b), 140; vgl. WF, 254; Rorty (1994b), 977, 987; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 63.

162 HSE, 81; vgl. HSE, 79; KIS, 15f u. insbes. den einschlägigen Aufsatz *Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit* in WF, 241-268. Ich übernehme hier die Übersetzung von *sentimentality* durch „Empfindsamkeit“, auch wenn dadurch einige Konnotationen des Originals verloren gehen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderer, uns nicht vertrauter Arten von Menschen, ist daher die Kernbedeutung seiner Konzeption von liberaler Solidarität. Die Gemeinsamkeit aller Liberalen ist demnach nicht eine (rationale) Weltanschauung, sondern eine gefühlsmäßige Reaktion. Das gemeinsame Gefühl menschlicher Solidarität sei die Fähigkeit des Mitfühlens. Mit Ausnahme einiger weniger Soziopathen sei hierzu jedermann fähig. Entscheidend sei daher, die Fähigkeit der Anteilnahme auf solche auszudehnen, die erheblich anders sind.[163]

Für „Liberale des Herzens" besteht der moralische Fortschritt in der Erweiterung des *Gefühls der Solidarität*. (Politische) Ethik ist für sie eine Frage der Einfühlung, nicht der Reflexion. Daher würde auch moralischer Fortschritt nur über den Weg der Ästhetik ermöglicht, nicht durch philosophische Begründung. Das Ziel immer integrativerer Gemeinschaften sei ein Fortschritt der Empfindungen, eine Frage der Einbildungskraft und der zunehmenden Sensibilisierung, nicht der immer deutlicheren Vorstellung unserer rationalen moralischen Verpflichtung: „Der moralische Fortschritt […] ist davon abhängig, dass die Reichweite des Mitgefühls immer umfassender wird. Er ist nicht davon abhängig, dass man sich über die Empfindsamkeit erhebt und zur Vernunft vordringt."[164] Entscheidend für diesen neohumeschen Fortschritt der Empfindungen ist die zunehmende Fähigkeit, sich in die Verachteten und Unterdrückten über alle Unterschiede hinweg angesichts der gemeinsamen Empfänglichkeit für Schmerz und Demütigung hineinzuversetzen.[165] An die Stelle der Kantischen Vernunftfixierung hat nach Rorty dementsprechend die Hoffnung auf das Einbeziehungspotenzial moralischer Gemeinschaftsgefühle zu treten. Ironische Liberale würden sich nicht mehr auf die Gebote der Vernunft und auf Zunahme an Rationalität verlassen, sondern hätten gelernt, auf die Winke des Empfindens zu vertrauen. Alles ist für sie eine Frage der Sensibilisierung, nicht der Begründung. Da sie zu der Überzeugung gelangt sind, dass sich ihre Utopie der menschlichen Solidarität auf keine übermenschliche Autorität zu ihrer Verwirklichung gegen die Interessen der Mächtigen verlassen kann, hoffen sie auf einen Fortschritt der Empfindungen. Sie halten die Empfindsamkeit für die beste Waffe im Dienste ihrer Utopie. Dabei sind sie sich bewusst, dass ihre Hoffnung auf ein „Immer mehr" an Sensibilität auf das Entgegenkommen der Mächtigen angewiesen bleibt. Die vordringliche Aufgabe liberaler Politik lautet daher für sie, die Empfindsamkeit als ein wechselhaftes, aber kanalisierbares Gefühl zu steigern.[166] Hierzu dient eine „Schule der Empfindsamkeit"[167] zur Förderung des Einfühlungsvermö-

163 Vgl. Rorty (2005b), 45. Vgl. dazu Noetzel (2001), 233; Cochran (2001), 184.

164 HSE, 81; vgl. SO, 69; WF, 23, 268. Vgl. dazu Köhl (2001), 20; Breuer/Leusch/Mersch (1996), 23.

165 Vgl. KIS, 310; WF, 259ff

166 Vgl. WF, 261ff; KIS, 66. Vgl. dazu Köhl (2001), 20; Nagl (1998), 176ff; Breuer/Leusch/Mersch (1996), 129. Rorty betont – als „bourgeoiser" Liberaler mehrfach die Fragilität des Solidaritätsgefühls. Die liberale Schule der Empfindsamkeit kann nur auf der Basis von Wohlstand, Sicherheit und allgemeiner Bildung erfolgreich sein; vgl. PZ, 174; WF, 252, 259f.

167 WF, 254.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gens der heranwachsenden Generationen. Dabei ist Rorty aus einer strikt instrumentalistischen Sicht nahezu jedes Mittel recht. Er selbst spricht von einer „Manipulation von Gefühlen“[168] zur Steigerung der Sensibilität für wirkliche und mögliche Demütigung anderer.[169] Er ist davon überzeugt, dass gegen die (libertären) Einwände gegen Verteilungspolitik keine Philosophie zur Vermehrung unseres moralischen Wissens helfe, sondern nur die Kultivierung von Gefühlen durch das Erzählen trauriger Geschichten über das Leben der Armen in nicht-egalitären Gesellschaften. Rührselige Geschichten über deren konkretes Leiden würden am ehesten zum solidarischen Handeln anspornen: „Moral education, I think, is sentimental or nothing […] Kantian talk about equal respect for persons cannot create the necessary solidarity. Utalitarian talk about the advantages for each egoistical individual of social cooperation cannot do it either. As far as I can see, only soppy sentimentality can.”[170] Rorty geht in diesem Zusammenhang sogar so weit, den Nutzen des liberalen (philosophischen) Diskurses über „persönliche Rechte” oder “Bürgerrechte” für die Ziele der Verteilungspolitik infrage zu stellen. Die Rede von „Rechten“ fördere nur endlose abstrakte Debatten, die von dem wirklichen Punkt, der Fähigkeit, die Not anderer mitzuempfinden, ablenken. Er plädiert daher für eine Politik der Brüderlichkeit, die an das Mitgefühl appelliert, und gegen eine Politik der Rechte.[171]

Rortys Propagieren einer Manipulation der Gefühle und die Reduktion von Moral auf Empfindsamkeit durch seine Metaethik hat natürlich scharfe Kritik hervorgerufen. Die Polemik gegen die Vernunft und für die Empfindsamkeit sei überzogen und stelle einen erneuten – rhetorisch bedingten? – Rückfall in das dualistische Denken dar. Seine in Rhetorik fundierte Mitleidsethik konstruiere in dualistischer Manier einen philosophisch veralteten Pseudokontrast zwischen Gefühlserziehung und Begründungsdenken. Sie verkenne, dass es in der Moral kein Entweder-oder zwischen moralischen Gefühlen und moralischer Erkenntnis gebe, sondern ein Kontinuum. Und rationale Begründung in Fragen der Moral sei weiter nötig.[172] Als

168 WF, 248.

169 Vgl. KIS, 15f, 158f; WF, 259.

170 Rorty (1998a), 121; vgl. WF, 248, 254ff, 267f; Rorty (1996b), 137. Die oben kurz thematisierte metaethische Frage ob Solidarität entdeckt oder erfunden wird, will Rorty inzwischen auch abgelöst sehen von der pragmatischen Frage, wie deren Erweiterung am besten erreicht werden kann; und dies sei eben nicht durch Argumentation, sondern durch Manipulation der Gefühle. Gemäß dem antifundamentalistischen Vorrang der Demokratie vor der Philosophie ist sein Ziel allein die Neubeschreibung des kontingenten liberalen Projekts, um diesem besser zu dienen. Wie der Sinn für Solidarität verstärkt und in seiner Reichweite erweitert werden könne, dies sei die allein relevante Frage; vgl. KIS, 156; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 133.

171 Vgl. Rorty (1997a), 1ff; SE, 71f.

172 Vgl. Brunkhorst (1997a), 29, 137ff. Hauke Brunkhorst stellt dort fest, das Empfindsamkeit ohne abstrakte Einsicht und Gleichbehandlung Willkür gleichkäme und damit eine Verlängerung der Grausamkeit. Für die Notwendigkeit einer rationalen Begründung des moralischen Standpunkts führt er dort auch das von Adorno überlieferte Beispiel einer Frau an, die nach einer Theateraufführung von Anne Franks Tage-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Antwort auf diese Kritik erwidert Rorty, dass sich seine Polemik nicht gegen die Forderung richtet, Gründe zur Rechtfertigung unseres Handelns geben zu können, sondern gegen den Gedanken einer rationalen Begründung im Sinne des philosophischen Fundamentalismus. Außerdem sprächen empirische Gründe gegen die Notwendigkeit der Unterstützung der Empfindsamkeit durch die abstrakte moralische Einsicht. Erstere habe neunzig Prozent der moralischen Fortschrittsarbeit geleistet, während die Moralphilosophie immer zu spät komme. Sie formuliere in abstrakter Terminologie Überzeugungen, zu denen man mithilfe der Empfindung ohnehin schon gelangt ist. Zugleich artikuliert Rorty selbst allerdings auch ein generelles Unbehagen an der Alternative „Vernunft oder Gefühl". Denn es gehe ihm gerade nicht um die (essenzialistische) Bestimmung des Grundes der Moral, sondern um die pragmatistische Frage der Leistungsfähigkeit.[173] Seine Position ist die einer pragmatistischen „Metaethik", die immer schon vom Boden der liberalen (Menschenrechts-)Kultur aus argumentiert. Die erkenntnistheoretische Frage, ob es moralisches Wissen überhaupt gibt und worin es seinen Grund hat, wird pragmatistisch beantwortet: Die Zweifel an der Leistungsfähigkeit der Inanspruchnahme moralischen Wissens für die Verwirklichung der liberalen Utopie menschlicher Solidarität würden darauf hindeuten, dass es ein derartiges Wissen nicht gibt. Und da eben Einbildungskraft und Empfindsamkeit und nicht Vernunft und Argumentation die Hauptarbeit zur Ermöglichung moralischen Fortschritts leisteten, sei es ratsam, bei dem Ziel der Schaffung immer integrativerer Gemeinschaften auf Hume anstatt auf Kant zu setzen.[174]

VIII.3.3 Die Ablösung der Philosophie durch die Literatur im Dienst der liberalen „Schule der Empfindsamkeit"

Rortys skizziert auch die gesellschaftlichen Konsequenzen aus seiner pragmatistischen „Metaethik". Moralphilosophie ist in seiner utopischen Kultur nicht mehr die Disziplin mit der Aufgabe der Begründung von universeller Solidarität. Sie wird vielmehr als ironistische Philosophie mit dem Ziel der Erhabenheit zuständig für das Unternehmen der privaten Vervollkommnung. Der öffentliche Diskurs hin-

buch gesagt haben soll: „Aber *das* Mädchen hätte man doch wenigstens leben lassen sollen."(Brunkhorst (1997a), 29). Zu der Kritik an Rortys Wende zur Gefühlsmoral vgl. auch Geras (1995), 97f; Frischmann (2003), 71f; Zill (2001), 140; Kettner (2001), 212, 223f.

173 Vgl. HSE, 87; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 16, dort geht Rorty auch auf das eben erwähnte „Anne-Frank-Beispiel" kurz ein. Die von Brunkhorst geschilderte Reaktion sei durchaus möglich, aber auch moralische Prinzipien schützten nicht vor fehlerhaften Anwendungen. Vor allem könne der moralische Rationalismus nicht die entscheidende Frage klären: Wer gilt überhaupt als Mitmensch, als Vernunftwesen, das nicht als bloßes Mittel behandelt werden sollte. Zur Beantwortung der alles entscheidende Frage der Zugehörigkeit zu unserer moralischen Gemeinschaft nütze der objektive Vernunftbegriff wenig; vgl. WF, 256.

174 Vgl. WF, 248f, 256; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 48f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegen zeichnet sich nach der Verabschiedung der Begründungstheorie durch ein Minimum an Philosophie aus. Insbesondere wird die Aufgabe der Erweiterung der Solidarität durch die Literatur als dem wirkungsvollsten Mittel der „Schule der Empfindsamkeit" übernommen: „Metaphysiker assoziieren Theorie mit sozialer Hoffnung und Literatur mit privater Perfektion; in einer ironistischen liberalen Kultur ist es umgekehrt."[175] In Rortys idealer Gesellschaft wird mit der oben bereits thematisierten Forderung einer Privatisierung der (Begründungs-)Philosophie in Analogie zur Säkularisierung der Politik also ernst gemacht. Die Philosophie hat keine primäre soziale Funktion mehr. Von ihr wird keine politische stabilisierende Wirkung mehr erwartet. Zugleich sieht sie sich selbst als ironistische Theorie im Privaten und nicht mehr im öffentlichen Diskurs verortet. Mit diesem „Abschieben" der Philosophie in die private Sphäre der poetischen Selbsterschaffung wird das Unterfangen der essenzialistischen politischen Philosophie, die Ordnung der Gesellschaft zu begründen, insgesamt infrage gestellt. Aber auch der politische Anspruch ironistischer Philosophen wie Derrida und Foucault wird damit abgewiesen.[176]

Diese „Privatisierungsstrategie" und die Ablösung der Philosophie durch die Literatur in der öffentlichen Sphäre sind sehr umstritten. So meint etwa Chantal Mouffe, dass mit der Privatisierung öffentlicher Ironiker wie etwa Nietzsche und Foucault ein wichtiges (Selbst-)Kritikpotenzial der demokratischen Gesellschaft verloren ginge. Und Reese-Schäfer bezeichnet die Strategie der Privatisierung der Philosophie im Anschluss an Herbert Marcuse gar als eine Art der repressiven Toleranz.[177] Rorty fordert im Gegenzug seine Kritiker auf, die Rolle von Romanschriftstellern und Literaturkritikern zu überdenken, die diese im Vergleich zu den Philosophen in der Geschichte des Liberalismus gespielt haben. So werde etwa die Habermas'sche Sicht der Literatur als eine Sache des angemessenen Ausdrucks von Gefühlen und von Literaturkritik als Geschmacksurteil der bedeutenden Rolle, die vor allem Romane für den politischen und moralischen Fortschritt gespielt haben, nicht gerecht. Insbesondere habe die liberale Kultur des Westens aus ihren Fehlern (wie Imperialismus, Rassismus usw.) nicht aufgrund philosophischer Abhandlungen, sondern durch detaillierte Schilderung deren Folgen für die Opfer gelernt. Der soziale Nutzen der Literatur im Dienst der Demokratie ist für Rorty viel größer als derjenige der Philosophie. Er vertritt die These, „dass der wichtigste Beitrag moderner Intellektueller zum moralischen Fortschritt nicht in philosophischen oder religiösen Traktaten bestehe, sondern in genauen Beschreibungen (etwa in Romanen oder Ethnografien) bestimmter Formen von Schmerz und Demütigung."[178] Zur

175 KIS, 161.

176 Vgl. KIS, 117, 142, 162ff, 202ff. Vgl. dazu Schönherr-Mann (1996), 99; Schaal/Heidenreich (2006), 244.

177 Vgl. Mouffe (1999), 13ff; Reese-Schäfer (1991), 97f. Mehr zu dieser Linie der Kritik siehe unten Kap. X.3.2.

178 KIS, 310; vgl. u.a. KIS, 231; KOZ, 100ff; Rorty (1987b), 579; Rorty in Balslev (1999), 45. Ein gutes lokales Beispiel für die Leistungskraft journalistischer Beschreibungen ist im Münchner Raum der alljährliche Adventskalender der Süddeutschen Zeitung, der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unterstützung dieser Sicht der moralisch-politischen Rolle der Literatur bezieht er sich erneut auf John Dewey, genauer auf dessen Betonung der moralischen Bedeutung der Kunst im allgemeinen und der Imagination als wichtigstem Instrument des Guten im Besonderen.[179] Man muss nun aber nicht unbedingt wie Jürgen Habermas ein Vertreter der Peirce'schen Linie des Pragmatismus sein, um die Forderung nach einer *Ablösung* der Philosophie durch die Literatur als eine polemische Übertreibung anzusehen. Zumal Rorty selbst an der Notwendigkeit von (politischer) „philosophie" als Kulturpolitik mit den Aufgaben der Artikulation und der Utopie festhält. Eine mögliche Gegenposition in der Nachfolge von William James wäre auch die von Martha Nussbaum. Für diese gelten literarische Werke aufgrund ihres moralischen Wertes als wertvoller Partner und nicht als Ersatz der ethischen Theorie.[180]

In Rortys idealer liberaler Gesellschaft hat jedenfalls die Literatur als dominierendes Genre der moralischen Bildung die Philosophie in der öffentlichen Sphäre abgelöst. Gegen die Gefahr institutionalisierter Demütigung und Unterdrückung wird in ihr allein auf deren detaillierte Beschreibungen gesetzt. Diese Strategie resultiert aus der Erfahrung, dass allein Beschreibungen von Schmerzen und Demütigungen in literarischen Texten die Opfer mobilisieren können und zugleich die Privilegierten und Gleichgültigen beunruhigen und zur Reform anstacheln, indem sie ihnen den Gegensatz zu ihren Lebensumständen vor Augen stellen. Daraus zieht Rortys Utopia folgende Konsequenz: Ihr öffentlicher Diskurs ist nicht von allgemeiner theoretischer Kritik geprägt, sondern nur von solch besonderen Beschreibungen von Grausamkeiten und dazu von konkreten Vorschlägen für bestimmte soziale Veränderungen zu deren Beseitigung.[181] Rorty führt ein ganzes Spektrum an Medien an, die in liberalen Gesellschaften bereits heute äußerst wirksam sind bei der Manipulation der Gefühle: „Ethnographie, Zeitungsberichte, Comic-Hefte, Dokumentarstücke und vor allem Romane".[182] Nicht die philosophische Abhandlung, sondern der Roman ist für ihn das zentrale Mittel der moralischen Erziehung heute. Mit dessen Thematisierung des Detaillierten, Mannigfaltigen und Akzidentellen sei

---

durch seine eindringlichen Schilderung des Leidens von Mitbürgern einer Stadt, das Einfühlen ermöglicht und hohe Spendenbereitschaft erzeugt.

179 Vgl. KIS, 122.

180 Vgl. etwa Nussbaum (2000), 129, 132ff. Zur Verbindung von Nussbaums Position mit William James, der auch auf die Kraft der Sensibilisierung durch Literatur setzt siehe Nagl (1998), 71, 190. Unabhängig von der Verdrängung der Philosophie durch die Literatur als Medium der moralischen Bildung gibt es nach Rorty, wie oben dargestellt, durchaus noch viel „Hausmeisterarbeit" für die (politische) „philosophie" in einem pragmatistischen Utopia. Siehe oben Kap. VI.2.1.

181 Vgl. PZ, 43, 48; Rorty (2006d), 32.

182 KIS, 16; vgl. PZ, 43f; Rorty (1998a), 122; Rorty (1998d), 989. Rorty spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit von mehr und besseren „public relation agencies" für die Unterdrückten (Rorty (2006d), 110). Wie oben bei der offenen Frage einer medieninduzierten Transformation des Common Sense geht er leider nicht näher auf die mediale Erzeugung von Solidarität ein; auch nicht auf die Gefahr von selektiver (Betroffenheits-)Propaganda durch die Berichterstattung globaler Fernsehsender.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er die für die Demokratie kennzeichnende Gattung. Er sei mit deren Kampf um Freiheit und Gleichheit am engsten verbunden, da die Darstellung des Romanciers einer Vielfalt von Standpunkten und Weisen zu Leben Toleranz und Solidarität lehre.[183] Die zentrale Leistungsfähigkeit des Romans als nützlichstes Hilfsmittel im Dienste der Solidarität liege vor allem darin, dass Romanschriftsteller sich im Gegensatz zu Theoretikern dazu eignen, das zumeist sprachlose Leid der Opfer von Grausamkeit in Worte zu fassen.[184] Zugleich seien die Romanciers Meister des Details. Es gelinge ihnen, das Augenmerk ihrer Leser auf konkrete Fälle von erlittenen Leiden zu richten, und sie durch die Schilderung von tausend kleinen Gemeinsamkeiten dazu zu bringen, sich in die Lage der Opfer hineinzuversetzen, auch wenn diese Mitglieder anderer Gemeinschaften sind.[185]

Für Rorty gibt es zwei Arten von Büchern, die uns helfen weniger grausam zu werden: Bücher der ersten Art thematisieren die institutionellen Formen der Grausamkeit. Sie schildern Leiden und Demütigung durch die Wirkungen sozialer Verhaltensweisen und Institutionen. Typische Themen sind hier Sklaverei, Armut und Vorurteile. Bücher der zweiten Art sensibilisieren uns für die potenziell grausamen Wirkungen unserer privaten Projekte der Selbsterschaffung auf andere. Sie warnen uns vor der Tendenz zur individuellen Grausamkeit, die dem Streben nach Autonomie inhärent ist.[186] In *Kontingenz, Ironie und Solidarität* sind zwei ganze Kapitel der (starken) Interpretation von Vladimir Nabokov und George Orwell als liberale Autoren gewidmet, die durch ihr Werk zur Sensibilisierung gegenüber der Verführung zur individuellen Grausamkeit beitragen. Die Hauptthese seiner originellen Engführung der beiden Romanciers lautet, dass beide ihr Publikum für Fälle von Grausamkeit und Demütigung sensibilisierten, die vorher nicht wahrgenommen worden waren.[187] In einer provozierenden, weil moralischen Interpretation liest Rorty Vladimir Nabokov gegen dessen eigenes ästhetizistisches Verständnis von Kunst als Autor zur Vermeidung individueller Grausamkeit. Nabokovs Beitrag zur Schule der Empfindsamkeit bestünde in der literarischen Darstellung von „Monster-

183 Vgl. WF, 23 u. insbes. KOZ, 76, 85ff als eine Hommage an die Literatur, genauer an den Roman als Paradigma der abendländischen Kultur.

184 Vgl. PZ, 164f; KIS, 160f. Dieser These der besonderen Leistung der Literatur ist der hier vertretenen Ansicht nach uneingeschränkt zuzustimmen. Die entscheidende Frage lautet aber, ob das Darstellen des Leidens anderer nur von einem philosophisch gewonnenen moralischen Standpunkt des Autors aus erfolgen kann.

185 Vgl. KOZ, 98ff; HSE, 87. Für Beispiele an Romanen, die zur moralischen Bildung im weitesten Sinne nach Rorty beitragen, siehe vor allem KIS, 16; PZ, 44.

186 Vgl. KIS, 161, 229ff. Als Beispiele für Bücher der ersten Art nennt Rorty Harriet Beecher Stowes *Onkel Toms Hütte* und John Steinbecks sozialistischen Roman *Früchte des Zorns*; vgl. KIS, 239; PSH, 248ff; vor allem aber die sozialkritischen Romane von Charles Dickens, die einen wirkungsvolleren Anstoß zur Sozialreform gegeben hätten als alle sozialtheoretischen Werke seiner Zeit. Für ihn verkörpert vor allem Dickens das Bild des liberalen Romanciers; vgl. KOZ, 96ff.

187 Vgl. KIS, 281. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 101.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Genies“[188], starke und zugleich erbarmungslose Dichter, die bei der Verfolgung ihrer Projekte der Selbsterschaffung eine besondere Form der Grausamkeit an den Tag legen: Mangel an Neugier für alles, was für die eigene Obsession irrelevant ist, und damit Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden anderer.[189] Rortys starkes Fehllesen von George Orwell ist nicht weniger provozierend, da er eine kontingenztheoretische und antirepräsentationalistische Neuinterpretation von *1984* vorschlägt, die ohne den Begriff der objektiven Wahrheit auskommt. Die zentrale Leistung dieses Buches ist für ihn die Erfindung der sadistischen Figur des O'Brien, für den das Foltern und damit die Demütigung der Hauptfigur Winston ein Zweck an sich ist. *1984* stelle die dystopische Vision einer möglichen Gesellschaft der Zukunft dar, in der die liberale Hoffnung auf Solidarität erfolgreich ausgelöscht wurde und die ironischen Intellektuellen sich der Grausamkeit verschrieben haben.[190]

Egalitäre Politik in Rortys Utopia ist also im Wesentlichen eine Politik der *aisthesis*, in der die Ästhetik ein Mittel nicht zur Erzeugung erhabener Gefühle ist, sondern zur moralischen Bildung qua Sensibilisierung. Dennoch bedeutet seine Politisierung der Literatur als öffentliches Mittel der Gefühlserziehung nicht, dass die Literatur beziehungsweise die Ästhetik in ihrer politischen Funktion aufginge. Die Sensibilisierung für die Bedürfnisse anderer Menschen ist für Rorty nicht das Einzige, was die Literatur leistet. Für ihn hat sie darüber hinaus noch eine moralische Bedeutung im weiten Sinne, indem sie der oben dargestellten „Bildung“ als Erweiterung unseres Horizonts und unserer Vorstellungskraft dient. Literatur stehe für alle Buchgattungen, deren moralische Relevanz darin liegt, unseren Sinn für das Mögliche und Wichtige zu ändern. Sie sensibilisiere nicht nur dafür, was wir für andere tun sollen, sondern auch dafür, was wir aus uns selbst machen könnten und sollten.[191] Bei Rortys Sicht der Literatur handelt es sich also nicht um eine einseitige politische Instrumentalisierung der Kunst. Er lehnt es ohnehin ab, zwischen moralischer und ästhetischer Literatur zu unterscheiden. Ethik und Ästhetik sind für Rorty keine getrennten Bereiche. Sein antiessenzialistischer Pragmatismus hat auch für den traditionellen Gegensatz zwischen dem Moralischen und dem Ästhetischen

188 KIS, 263.

189 Vgl. KIS, 234-273. Nach Rortys Interpretation ist die Moral von Lolita nicht: Hände weg von kleinen Mädchen!, sondern: Sei bei deinem Projekt der Selbsterschaffung sensibel für das eventuelle Leiden anderer!; vgl. KIS, 266f.

190 Vgl. KIS, 277-304. Zu Rortys alternativer Lesart der O'Brien-Szene siehe Mounce (1997), 221ff. Als Beispiel für die oben bereits erwähnte vehemente Kritik an Rortys nicht-realistischer Interpretation, die im Widerspruch zu Orwells eigener Intention stehe; vgl. Conant (2000), 283ff. Rortys Antwort darauf lautet, dass es ihm nicht darum gehe, Orwell als Pragmatisten zu vereinnahmen, sondern darum, wie man *1984* als Nicht-Realist lesen könne; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 342ff; auch bereits KIS, 281. Mehr zu Rortys Neubeschreibung der Folterszene in *1984* siehe untenKap. XII.2.4.

191 Vgl. KIS, 140f, 272; SL, 126ff. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 133; Horster (1991a), 80ff. Rorty ist sich durchaus bewusst, dass es nicht immer funktioniert, durch Bücherlesen ein besserer Mensch zu werden. Allerdings stünden uns zur moralischen Bildung nicht viele bessere Mittel zur Verfügung; vgl. Rorty (2006d), 123.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keine Verwendung. Da es *das* Ziel des Schreibens ohnehin nicht gebe, gelte es in pragmatistischer Manier nach dem jeweiligen Zweck von literarischen Werken zu fragen: Dienen sie der privaten Moral der Selbsterschaffung oder der öffentlichen Moral der Solidarität? Anstelle der Unterscheidung zwischen Ethik und Ästhetik tritt in Rortys idealer liberaler Gesellschaft daher die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Zweck der Literatur: „Die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat [...] zielt darauf, dass wir Bücher, die unsere Autonomie fördern, unterscheiden von solchen, die uns helfen, weniger grausam zu sein."[192] Damit zeigt sich erneut die zentrale Bedeutung der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich in Rortys Liberalismus. Dieser ist zwar untypisch in seiner Forderung nach Privatisierung der Philosophie und nach deren Ablösung durch die Literatur in der öffentlichen Sphäre. Zugleich ist er aber ganz klassisch liberal darin, dass er auf der Trennung zwischen privat und öffentlich beruht.

VIII.4 Die zentrale Unterscheidung zwischen privat und öffentlich

Die Schlüsselunterscheidung in Rortys ethischem und politischem Denken ist die zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten. Sowohl auf inhaltlicher, als auch auf begründungslogischer Ebene bildet die nach Rorty „klare Unterscheidung zwischen dem Privatem und dem Öffentlichen"[193] die Basis seiner Konzeption eines ironischen und kommunitaristischen Liberalismus (*Kapitel VIII.4.1*). Von ihr gehen all seine politischen Reflexionen und Stellungnahmen aus. Es ist daher auch nicht verwunderlich, dass diese systematisch zentrale Unterscheidung im Mittelpunkt anhaltender Kritik stand und steht. Dabei sah sich Rorty vor allem durch die Kritik feministischer Autorinnen zu einer Präzisierung seiner politischen Basisunterscheidung genötigt (*Kapitel VIII.4.2*).[194]

VIII.4.1 Die „große Dichotomie" des Liberalismus als Basisunterscheidung von Rortys politischem Denken und die feministische Kritik an ihr

Gerade aufgrund der strikten Trennung von privatem und öffentlichem Bereich ist Rortys Denken eindeutig der Familie liberaler Theorien zuzuordnen. Denn die Unterscheidung zwischen diesen beiden Bereichen und mit ihr die Idee liberaler Privatheit ist für den Liberalismus konstitutiv. Man kann mit Noberto Bobbio diese

192 KIS, 229; vgl. KIS, 230ff; SO, 54; PZ, 165. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 133; Horster (1991a), 101ff. Horster weist dort auch darauf hin, dass Rortys Konzeption, ohne Friedrich Schiller zu nennen, dessen Vision der Beförderung der menschlichen Moralität durch ästhetische Bildung wieder aufnimmt.

193 KIS, 142.

194 Vgl. dazu u.a. Critchley (1999), 53; Horster (1991a), 107. Mehr zur Kritik an Rorty „apodiktischer" Trennung des Privatem und des Öffentlichen findet sich unten in Kap. XII.1.5.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unterscheidung als die „große Dichotomie“[195] des Liberalismus bezeichnen. Sie ist Konsequenz des grundlegenden liberalen Ideals individueller Autonomie und der damit zusammenhängenden Idee des politischen Antipaternalismus. Aus der Einsicht, dass ein substanzieller Begriff des öffentlichen Guten nicht mehr zur Verfügung steht, verpflichtet liberale Politik den Staat zur Neutralität in Fragen des Guten und etabliert ein Grenzregime zur Sicherung des Privaten vor öffentlichen Übergriffen und Einblicken. Das liberale Verständnis staatlicher Neutralität fordert, dass dem Staat private Angelegenheiten nichts angehen, und geht von einem Recht auf Privatheit aus. Dessen politischer Sinn liegt vor allem in einer Beweislastverteilung. Jede Freiheitseinschränkung ist demnach rechenschaftspflichtig. Dahinter steht die Idee, dass es Lebensdimensionen geben müsse, die allein der Gestaltung und Individualität des Einzelnen überlassen bleiben. Die Trennung von Privatem und Öffentlichen und das Recht auf Privatheit ist die liberale Antwort auf das Faktum des Pluralismus. Durch sie soll die individuelle Freiheit vor unzulässigen Eingriffen des Staates und der Gesellschaft geschützt werden. Denn der normative Sinn von Privatheit liegt für alle Liberale in der Realisierung von individueller Freiheit; in der Ermöglichung eines autonomen und damit gelungenen Lebens.[196]

Innerhalb der liberalen Theoriefamilie gibt es allerdings zwei verschiedene Auffassungen der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich:[197] Die ursprüngliche Auffassung, die auf John Locke zurückgeht, unterscheidet zwischen dem Sozialen und dem Politischen. Die Sphäre der privaten Beziehungen der bürgerlichen Gesellschaft wird scharf getrennt von der öffentlichen Gewalt des Staates und zugleich deren Eingriffsmöglichkeiten in die Privatsphäre strenge Grenzen gesetzt. Dabei gilt es, hier zwei miteinander zusammenhängende Punkte zu beachten. Zum einen ist die liberale Betonung des Privatlebens nicht Ausdruck der atomistischen These eines ungebundenen Selbst. Der liberale Schutz der Unabhängigkeit des Privatlebens überlässt die Bürger – nach eigenem Verständnis – nicht der Isolation, sondern der Möglichkeit zu freien Vereinigungen in der „bürgerlichen Gesellschaft“[198]. Das liberale Ideal des privaten Lebens zielt nicht auf den Schutz des Einzelnen vor der Gesellschaft, sondern auf die Abwehr von politischen Eingriffen in die Sphäre der Gesellschaft. Damit zusammenhängend gilt auch zweitens, dass die Trennung zwischen privat und öffentlich der gängigen Beschränkung liberaler Theorien auf Fragen der Gerechtigkeit und der Privatisierung von Fragen über das Gute entspricht. Über diese Trennung will der Liberalismus als privater beziehungsweise gesellschaftlicher Perfektionismus dem Einzelnen einen Bereich gewährleisten, in dem er

195 Bobbio (1989), 1. Vgl. dazu Geuss (2002), 21, 127; Rössler (2000), 27.

196 Vgl. Geuss (2002), 111f; Forst (1994), 117; Kersting (2002), V; Rössler (2000), 26f, 43f, 137ff. Der Kern des liberalen Verständnisses der geschützten Privatsphäre, aus der sich der Staat mit seinen Eingriffsmöglichkeiten herauszuhalten habe, kommt historisch gesehen vor allem in der Religionsfreiheit zum Ausdruck.

197 Zum Folgenden vgl. insbes. Kymlicka (1997), 212-222; Okin (1991), 68f. Mehr zur „großen Dichotomie“ des Liberalismus siehe insbes. Benn/Gaus (Hg.) (1983); Weintraub/Kumar (Hg.) (1997).

198 Hegel, (1970), 339.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

innerhalb durch die Gesetze gezogener Grenzen seine eigenen Vorstellungen des guten Lebens verwirklichen können soll.[199] Wie oben bereits dargestellt, ist Rortys Liberalismus durchaus in dieser Tradition zu verorten. Auch seine ideale liberale Gesellschaft geht von dem Vorrang des Rechten vor dem Guten aus. Dabei unterscheidet sie zwischen der privaten Sphäre der Freiheit, in der das private Autonomiebedürfnis und das Streben nach dem guten Leben angesiedelt ist, und der politischen Sphäre der Gerechtigkeit, in der ein Konsens über gemeinsame Angelegenheiten angestrebt wird. Die Spannung zwischen dem Guten und Rechten wird also durch die vermeintlich klare Aufteilung in die Sphären der privaten Selbstverwirklichung und der öffentlichen Solidarität aufgelöst.[200]

Noch einschlägiger für Rortys Konzeption der Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen ist aber eine zweite Auffassung dieser „großen Dichotomie", die vor allem auf John Stuart Mill zurückgeht. Diese, von der Romantik beeinflusste Interpretation unterscheidet zwischen dem Persönlichen und dem Sozialen mit dem Ziel der Gewährleistung privater Freiheit von sozialer Kontrolle. Dabei wird die ursprüngliche liberale Trennung von privat und öffentlich von einer zweiten überlagert, nämlich von der zwischen der individuellen Privatsphäre und dem Öffentlichen im Sinne von Staat *und* Gesellschaft. Die entscheidende Differenz zur ursprünglichen Auffassung liegt darin, dass die Zwischensphäre der bürgerlichen Gesellschaft zur Öffentlichkeit gerechnet wird. Der romantische Liberalismus à la Mill will nicht nur die Sphäre des sozialen Lebens vor Eingriffen des Staates schützen, sondern er grenzt innerhalb dieser den Bereich der individuellen Privatsphäre ab, um die private Intimität vor dem allgegenwärtigen sozialen Druck schützen zu können. Diskutiert wird die (juristische) Gewährleistung dieser Rückzugsmöglichkeit als Voraussetzung von individueller Autonomie vor allem als Recht auf die Privatsphäre. Privatheit heißt nach dieser Auffassung also nicht nur ungehinderte Beteiligung an dem sozialen Leben innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, sondern vor allem die Möglichkeit des persönlichen Rückzuges aus diesem. Die Privatsphäre soll die Unabhängigkeit des Individuums vor äußerer Einmischung gewährleisten, mit dem Ziel, die Freiheit der individuellen (ästhetischen) Lebensführung vor sozialer Kontrolle zu ermöglichen.[201] Wie oben dargestellt, kann man Rortys Liberalismus insgesamt als eine Erneuerung von John Stuart Mills romantischen Liberalismus ansehen. Dies gilt auch für dessen Konzeption der Unter-

199 Vgl. PZ, 36. Vgl. dazu Auer (2004), 96. Diese klassisch liberale Auffassung hat als Gegenbild die aristotelisch-republikanische Konzeption, nach der die menschliche Freiheit in der Sphäre der Politik verortet ist, während das Private als die Sphäre der Notwendigkeit angesehen wird. Wie oben bereits erwähnt, lautet die entscheidende Frage in dieser Auseinandersetzung nicht, wie sehr die Einzelnen die Gesellschaft für ihre Freiheit brauchen, sondern wie weit sie als soziale Wesen den Staat bzw. die politische Sphäre für ihre Freiheit brauchen. Siehe dazu oben Kap. VIII.2.1.

200 Vgl. dazu (kritisch) Joas (1997), 263f.

201 Will Kymlicka weist darauf hin, dass sich diese zweite Auffassung zunächst durchaus im Gegensatz zum Liberalismus entwickelt hat, bevor sie in diesen Eingang fand; vgl. Kymlicka (1997), 220f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scheidung von privat und öffentlich. Denn der Schutz der Privatsphäre der liberalen Ironikerin dient vor allem der ungehinderten Verfolgung ihrer individuellen Projekte der Selbsterschaffung und damit ihrer privaten Autonomie. Sowohl Mill als auch Rorty geht es um Lebensbereiche, innerhalb derer keine Rechtfertigungspflicht gegenüber anderen besteht. Die Funktion der Trennung zwischen privat und öffentlich liegt darin, diese Freiräume zur individuellen Selbstverwirklichung zu schaffen.[202]

Rortys Betonung der liberalen Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre wurde insbesondere von feministischen Denkerinnen scharf kritisiert. Dies ist nicht verwunderlich, denn man kann mit Carole Pateman sagen: „The separation and opposition between the public and the private spheres in liberal theory and practice [...] is, ultimately, what the feminist movement is about."[203] Die feministische Kritik am *malestream* des Liberalismus von Locke bis Rorty operiert analog zur Ideologiekritik des Marxismus an der „großen Dichotomie" des Liberalismus. Marxisten kritisieren bis heute, dass die Trennung zwischen dem „privaten" Bereich der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Kern der auf Privateigentum basierenden kapitalistischen Marktwirtschaft und dem Politischen beziehungsweise des Staates nur den Klasseninteressen der Bourgeoisie diene. Demgegenüber beharren sie darauf, dass Fragen der Ökonomie im Allgemeinen und der Eigentumsverfassung im Besonderen politische Fragen sind.[204] Der korrespondierende „Schlachtruf" des Feminismus lautet: Das Private ist das Politische. Im Mittelpunkt der feministische Kritik steht, dass mit dem liberalen Begriff von Privatheit in seinen beiden Fassungen das Private zu Unrecht als unpolitisch und damit als für die Gerechtigkeitstheorie irrelevant ausgespart wird. Damit würden die repressiven Formen von Privatheit, und das heißt vor allem die anhaltende patriarchalische Diskriminierung der Frau den falschen Schutz der Privatsphäre genießen. Das liberale Ideal der

202 Vgl. Rössler (2000), 149f.

203 Pateman (1983), 281. Vgl. dazu insbesondere auch Landes (Hg.) (1998); Kerchner/Wilde (Hg.) (1997). Zur kritischen Aufarbeitung der Geschichte der liberalen Selbstbeschreibung anhand der Unterscheidung privat/öffentlich und deren geschlechtsspezifischen Parallelisierungen und Konnotationen (v.a.: Herz und Verstand, Gefühl und Intellekt, Heim und Herd/Erziehung der Kinder vs. Öffentliche Sphäre) im Rahmen der feministischen Theorie siehe auch Rössler (2000), 41.

204 Die marxistische Ideologiekritik an der liberalen Trennung zwischen Privatem und Öffentlichen und die „Entlarvung" des Menschenrechts der privaten Freiheit als Recht des unabhängigen egoistischen Bourgeois auf Privateigentum haben ihren *locus classicus* in den Frühschriften von Karl Marx, insbesondere dem Text *Zur Judenfrage* (1844). Für eine aktuelle Erneuerung der Ideologiekritik an der liberalen Idee der Privatheit, mit dem Recht auf Privateigentum als deren Kern siehe Geuss (2002). An dieser Stelle kann und muss nicht weiter auf die marxistische Ideologiekritik des Liberalismus eingegangen werden. In Richard Rorty „bourgeoisem" Liberalismus findet jedenfalls keine systematische Verknüpfung des Freiheitsbegriffs mit dem Recht auf Eigentum statt – wie etwa bei John Locke. Gegen marxistische Kritiker führt Rorty „lediglich" pragmatische Gründe für seine Ablehnung der Abschaffung des Privateigentums an und erklärt darüber hinaus den Ideologiebegriff für unbrauchbar. Siehe dazu Kap. X.2.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nicht-Intervention des Staates in den privaten Bereich stärke auf diese Weise existierende Ungleichheiten in diesem. Es handelt sich daher bei der „großen Dichotomie“ des Liberalismus aus feministischer Sicht um eine ideologische Unterscheidung, die den Herrschaftsinteressen der Männer dient: „The legal concept of privacy can and has shielded the place of battery, marital rape, and women's exploited domestic labor. It has preserved the central institutions whereby women are deprived of identity, autonomy, control, and self-definition.“[205]

Die feministische Theorie hat wie keine andere theoretische Strömung auf die unreflektierte und unpräzise Verwendung der Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen in der politischen Philosophie aufmerksam gemacht. Ihr Hauptkritikpunkt lautet dabei, dass diese eigentlich geschlechtsneutrale Unterscheidung gepaart ist mit der Gleichsetzung der häuslichen Sphäre und der Familie mit dem Privaten. Zugleich vertraten die zumeist männlichen Theoretiker des gesamten politischen Spektrums fast alle die Auffassung, es gebe eine „natürliche“ Grundlage für die Beschränkung der Frau auf die Familie und für die rechtliche und herkömmliche Unterordnung der Frau unter den Mann dort. Das liberale Recht auf Privatheit wurde daher faktisch nur den männlichen Haushaltsvorständen gewährt.[206] Der geschlechtsspezifisch repressive Charakter der liberalen Differenzierung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit resultiert also insbesondere daraus, dass zwei unterschiedliche und sich zum Teil widersprechende Bedeutungen des Begriffs der Privatheit eine merkwürdige Koalition eingehen. Als privat gelten zum einen die Lebensdimensionen individueller Freiheit, in denen das Individuum nach eigenen Kriterien des Guten leben können soll. Dies ist die genuin liberale Bedeutung von Privatheit. Damit verknüpft ist allerdings der auf Aristoteles zurückgehende vorliberale, quasi-natürliche Begriff von Privatheit als der Bereich des Hauses, der Familie und der Frau. Die Sphäre des Privaten ist hier ein geschlechtsspezifisch codierter inhaltlich qualifizierter Lebensbereich. Durch diese Verknüpfung der Privatsphäre mit dem *oikos* wird der liberale Begriff der Privatheit fundamental widersprüchlich. Der Begründung der Gleichheit aller Menschen und dem Postulat der Sicherung gleicher subjektiver Freiheitsrechte steht die faktische Beschränkung dieser Rechte auf die Männer gegenüber, da die geschlechtlich codierte Bedeutung von Privatheit die Verwirklichung gleicher Freiheitsräume für beide Geschlechter verhindert. Die liberale Idee der Sicherung individueller Freiheiten für alle Personen in gleicher Weise kann solange nicht eingelöst werden, wie zugleich an der traditionellen Konzeption des Privaten-als-häuslichen festgehalten wird. Diese Kritik gilt für die Vertreter beider Auffassungen des Privaten innerhalb der liberalen Theorie.[207]

---

205 MacKinnon (1989), 194; vgl. dazu Okin (1991), 74ff; Forst (1994), 118; Rössler (2000), 320. In diesem Sinne argumentiert auch Seyla Benhabib, dass alle Kämpfe gegen Unterdrückung als Umdefinition von vormals Privatem in etwas Öffentliches beginnen; vgl. Benhabib (1991), 156.

206 Vgl. Okin (1991), 67ff; Kymlicka (1997), 200ff.

207 Vgl. Rössler (2000), 43ff, 66. Rössler weist darauf hin, dass es gerade die traditionelle quasi-natürliche Bedeutung der liberalen Unterscheidung privat/öffentlich ist, die zurecht im Zentrum der feministischen Kritik steht. Gegen die Forderung der Eliminie-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die liberale Theorie von Locke bis Rawls und von Mill bis Rorty hat nichts zur Auflösung des Widerspruches zwischen egalitärer Begründung von Freiheitsrechten und Rechtfertigung familiär-patriarchalischer Gewalt beigetragen. Bei den Klassikern des Liberalismus wurden die geschlechtsspezifischen Konnotationen der Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen entweder hingenommen, oder wie bei John Locke sogar theoretisch untermauert. Auch bei John Stuart Mill bleibt die widersprüchliche doppelte Belegung des Privaten bestehen und die Frauen werden in der häuslichen Sphäre angesiedelt. Frauen und Männer sind zwar von der liberalen Grundidee der individuellen Freiheit her gleich, aber bevor die Frauen diese Freiheit wahrnehmen dürfen, haben sie zuerst ihre häuslichen Pflichten zu erledigen. Selbst die meisten Gegenwartsdenker des Liberalismus, wie etwa John Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit*, setzen aus der Sicht des Feminismus die unreflektierte Verwendung der Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen fort und damit die Gleichsetzung der häuslichen Sphäre mit dem Privaten. Die bürgerliche Kleinfamilie werde als vermeintlich natürlicher Ausgangspunkt der Gerechtigkeitstheorie nicht thematisiert. Der Liberalismus ignoriere damit aber bis heute die andauernde Ungleichheit der Geschlechter, die sich insbesondere in der traditionellen geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung innerhalb der Familie und den damit verbundenen ökonomischen Abhängigkeiten und Machtstrukturen manifestiere. Um seine eigenen Gerechtigkeitsprinzipien konsequent anzuwenden, müsste der Liberalismus daher zunächst die Familienstrukturen selbst nach diesen beurteilen.[208]

VIII.4.2 Die Präzisierung der inhaltlich und begründungstheoretisch umstrittenen Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen

Die Hauptfigur von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* ist zwar weiblichen Geschlechts, aber auch Rortys romantischer Liberalismus in der Nachfolge von John Stuart Mill thematisiert die Organisation der häuslichen Sphäre beziehungsweise die Familie nicht. Daher gehört Rorty aus Sicht des Feminismus immer noch zum *malestream* des politischen Denkens. Vor allem Nancy Fraser kritisiert, dass er immer noch nicht erkenne, dass das Private (im Sinne der häuslichen Sphäre) das Politische sei. Seine Betonung der Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem ignoriere die Einsichten der Frauenbewegung.[209] Rorty verteidigt die Grundunterscheidung seines politischen Denkens gegenüber dieser Kritik. Für ihn beruht die

---

rung dieser Unterscheidung durch einige radikale Denkerinnen (wie etwa MacKinnon) plädiert sie für eine Befreiung des Begriffs der Privatheit von seiner geschlechtsspezifischen Kodierung; vgl. Rössler (2000), 39ff, 48ff, 66f; in diese Richtung zielt auch Okin (1991), 76ff.

208 Vgl. dazu Okin (1991), 68ff; Rössler (2000), 54ff, 283ff; Kymlicka (1997), 209ff. Auch Rawls sah sich durch die feministische Kritik zu einer Klarstellung genötigt. Siehe dazu insbes. Rawls (2002a), 193ff.

209 Vgl. Fraser (1994), 156f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

antiliberale Parole, alles Private sei politisch auf einem Missverständnis des Begriffs Privatheit. Er betont mehrfach, dass die feministische Kritik von Fraser und anderen seine Konzeption nicht treffe, denn das Private sei für ihn nicht gleichbedeutend mit der häuslichen Sphäre. Seine Unterscheidung zwischen individueller Selbsterschaffung und öffentlicher Verantwortung habe daher auch nichts mit der vom Feminismus kritisierten Unterscheidung von häuslicher Sphäre und Öffentlichkeit zu tun:

„Den Kern meines Buches bildet eine Unterscheidung zwischen privaten Belangen (im Sinne idiosynkratischer Vorhaben zur Umgestaltung der eigenen Person) und öffentlichen Belangen (die mit dem Leiden anderer Menschen zusammenhängen). Diese Unterscheidung ist, wie ich nachdrücklich betonen möchte, *nicht* identisch mit der von manchen Lesern (insbesondere von feministischen Kritikerinnen wie Nancy Fraser) unterstellten Unterscheidung zwischen Heim und Herd einerseits und dem Forum der Öffentlichkeit andererseits; sie ist also nicht identisch mit der Unterscheidung zwischen *oikos* und *polis*."[210]

Über diese Klarstellung hinaus hat Rorty jedoch die Notwendigkeit einer genaueren Bestimmung seiner Schlüsselunterscheidung eingesehen. Anschließend an eine Formulierung, die sich bereits in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* findet, wird sie definiert als die Unterscheidung von Pflichten gegen sich selbst gegenüber Pflichten gegen andere: „The private-public distinction I want is between our responsibilities to ourselves and our responsibilities to others."[211] Mit dieser Präzisierung schließt seine Variante des romantischen Liberalismus erneut eng an John Stuart Mill an. Dies gilt auch für die Abgrenzung beider Bereiche. Für Rorty sind die Privatzwecke seiner liberalen Ironikerin der Teil ihres abschließenden Vokabulars, der für ihr öffentliches Handeln nicht von Bedeutung ist. Solange sie bei deren Verfolgung anderen keinen Schaden zufügt und nicht auf Ressourcen zurückgreift, die von weniger Begünstigten gebraucht werden, hätten diese Privatzwecke andere nicht zu interessieren. Wie Mill will er also die Sphären der privaten Freiheit und der öffentlichen Regulierung anhand des normativen Prinzips getrennt wissen, dass die Freiheit des privaten Lebens genau so weit geht, wie andere nicht betroffen sind.[212] Ohne es explizit zu benennen, konzeptionalisiert auch er damit seine „große Dichotomie" – typisch pragmatistisch – als

210 PZ, 49 [Herv. i. O.]; vgl. Rorty (1997d), 40; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 60; Rorty (2006d), 31. In einem Briefwechsel mit Anindita Balslev bekennt sich Rorty zu dem Ziel der Gleichberechtigung: „My notion of an egalitarian and cosmopolitan utopia includes the realization of the feminist's dreams. In such a utopia, gender would be as irrelevant to status and self-image as race."(Rorty in Balslev (1999), 72).

211 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 155; vgl. ebd., 91; KIS, 200.

212 Vgl. bereits KIS, 13, 156. Rortys Nähe zu Mill zeigt sich an folgenden Formulierungen in *Über die Freiheit*. Mill verteidigt dort die „Unterscheidung zwischen dem Teil des Lebens eines Menschen, der sich nur auf ihn und dem, der sich auf andere bezieht"(Mill (1988), 110) und nennt als erste Abgrenzungsregel, „dass das Individuum der Gemeinschaft nicht für seine Handlungen verantwortlich ist, soweit diese nur seine eigenen Interessen betreffen".(Mill (1988), 129).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Unterscheidung von Handlungsfolgen. Privat ist demnach eine Handlung, wenn sie nur den Handelnden betrifft, während sich eine öffentliche Handlung dadurch auszeichnet, dass auch andere betroffen sind.[213]

Die zentrale Nachfrage an diese Abgrenzung anhand von Handlungsfolgen lautet aber, ob man überhaupt eine klare Grenze ziehen kann. Die wichtigsten Folgefragen lauten nach Raymond Geuss: Wann betrifft eine Handlung andere? Wann schädigt sie oder wirkt sich auf ihre legitimen Interessen aus? Wird diese Beurteilung von den Vertretern dieser Konzeption nicht wieder nach liberalen Grundsätzen getroffen, sodass es sich um eine zirkuläre Figur handelt? – und vor allem: Wer nimmt die Beurteilung vor, ob ihre Folgen unbedeutend genug sind oder ob sie essenzielle Interessen anderer tangiert? Als Alternativen kämen infrage: der Handelnde, der oder die (potenziell) Betroffenen oder eine unabhängige Instanz.[214] Aufgrund dieser schwierigen Fragen wird Rortys Konzeption der Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen als Basis seines ironischen Liberalismus von den unterschiedlichsten Kritikern abgelehnt. In Geuss' genealogisch-ideologiekritischer Perspektive etwa kann die liberale Basisunterscheidung keinen grundlegenden Status für die politische Theorie in Begründungsfragen haben, da es sie als klare Unterscheidung nicht gebe. Sie löse sich, wie eben skizziert, bei näherer Betrachtung in eine Reihe unterschiedlicher Einzelfragen auf.[215] Aber auch TheoretikerInnen der radikalen Demokratie wie Ernesto Laclau und Chantal Mouffe werfen Rortys ein starres Festhalten an einer nur vermeintlich klaren Unterscheidung vor. Es handele sich um den rationalistischen Versuch, eine zutiefst instabile Grenze zu sichern.[216]

Dieser Kritik gegenüber gesteht Rorty freimütig ein, dass seine praktische Basisunterscheidung eine verschwommene Unterscheidung ist. Es handele sich bei ihr um eine Unterscheidung des Grades und nicht der Art, die deshalb aber weder künstlich noch nutzlos sei: „As I use the terms, it's private, if it affects your reponsibilities to yourself but not your responsibilities to other people. It's public if it affects the latter. I don't see that this distinction is artificial, but I quite agree that it is fuzzy […] Fuzzy as it is, however, it seems to me a useful distinction."[217] Die Pro-

213 Die Abgrenzung von privater und öffentlicher Sphäre anhand von Handlungsfolgen findet sich in ausgearbeiteter Form innerhalb der politischen Theorie des Pragmatismus schon bei Rortys großem Vorbild John Dewey; siehe Dewey (1996), 26ff. Es ist erstaunlich, dass Rorty ausnahmsweise nicht die Gelegenheit nutzt, dessen Autorität in Anschlag zu bringen und sich auf dessen Konzeption zu beziehen. Damit könnte er auch die Kritik abweisen, dass das Beharren auf der Trennung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen der pragmatistischen Grundintention einer Einebnung aller kategorialen Unterscheidungen widerspricht.

214 Vgl. Geuss (2002), 103, 126. Zu dieser Kritik (am Beispiel von John Stuart Mills Konzeption) vgl. Rinderle (2007), 438ff.

215 Vgl. Geuss (2002), 17, 125ff.

216 Vgl. Mouffe (1999), 16; Laclau (1999), 148.

217 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg) (2001), 202. Vgl. dazu Kersting (2002), V. Mehr zum konventionellen und damit historischen Charakter des liberalen Begriffs des Priva-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bleme einer genauen Abgrenzung der beiden Bereiche stellen für ihn keinen grundsätzlicher Einwand dar. Zum einen seien die für diese Abgrenzung konstitutiven gegenüberliegenden Pole der Handlungstypen klar zu unterscheiden. Zum anderen würden wir Mitglieder liberaler Gesellschaften nicht auf die Gewährleistung von Privatheit verzichten wollen. Wie für alle Vertreter des politischen Liberalismus bedeute die Tatsache, dass Privates und Öffentliches nicht durch einen Messerschnitt klar voneinander zu trennen sind, lediglich, dass der Grenzverlauf anhand der Frage, was als Schädigung anderer gilt, im Rahmen demokratischer Diskurse (und rechtstaatlicher Jurisdiktion) immer neu abgesteckt werden muss. Die Beantwortung der Schlüsselfrage, wer die Qualität der Handlungsfolgen beurteilen solle beziehungsweise ob eine Handlung legitime und essenzielle Interessen anderer schädigt, löst Rorty, wiederum in der Nachfolge von John Dewey, unter Bezugnahme auf die Öffentlichkeit. Die verschwommene Grenze zwischen Privatem und Öffentlichen wird in seiner Konzeption – wie alle politisch relevanten Grenzen – immer aufs Neue durch den öffentlichen Diskurs bestimmt: „We are going to have to work out the limits case by case, by hunch or by conversational compromise, rather than by reference to stable criteria."[218] Der Zuschnitt des Privaten ist für ihn selbst also eine politische Frage und muss in sich immer wieder verschiebenden Detailkompromissen ausgehandelt werden. Demokratische Politik besteht für Rorty gerade in dieser Suche nach einem Konsens über institutionelle Regelungen, die es allen Bürgern gleichermaßen ermöglicht, möglichst ungestört ihre privaten Ziele zu verfolgen. Nach der Verabschiedung eines objektiven Begriffs des öffentlichen Guten gilt in einer wahrhaft liberalen Gesellschaft, dass den privaten Vorhaben der Selbsterschaffung so viel Raum wie möglich gewährt werden sollte: „Ein freier Konsensus darüber, wieviel Spielraum wir einander zur privaten Vervollkommnung zugestehen können, tritt an die Stelle des Strebens nach ‚objektiven' Werten, an die Stelle des Strebens nach einer Staffelung der menschlichen Bedürfnisse, die von einem solchen Konsensus unabhängig wäre."[219]

Aber auch in begründungstheoretischer Hinsicht steht Rortys Basisunterscheidung in der Kritik. So moniert etwa Ernesto Laclau, dass deren theoretischer Status im Unklaren bleibt. Die Etablierung der Unterscheidung zwischen dem Privatem und dem Öffentlichen werde von Rorty nicht theoretisiert, auch nicht historistisch. Dadurch bekomme sie einen ungewollt transzendentalen Charakter – David Hall spricht in diesem Zusammenhang sogar von der Zuflucht zu einem *Deus ex Machina* durch Rorty.[220] In direkter Antwort auf die Kritik von Laclau betont Rorty, dass er nicht wisse, wie man die Herkunft der Teilung zwischen privat und öffentlich theoretisieren könne. Er betreibe auch nicht die Stabilisierung einer instabilen Grenze, sondern erinnere mit seinen Ausführungen nur an eine plausible Unter-

ten, der auf demokratisch legitimierter öffentlicher Übereinkunft basiert siehe Rössler (2000), insbes. 25f, 43ff, 137, 199.

218 ORT, 208; vgl. EHO, 196.

219 PAK, 62; vgl. KIS, 145f, Rorty (1990b), 5; SO, 6. Vgl. dazu Auer (2004), 107.

220 Vgl. Laclau (1999), 147f; Hall (1994), 233; auch McClure (2001), 36.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scheidung unserer Kultur.[221] Entsprechend der oben rekonstruierten Konzeption von politischer Philosophie als Artikulation und Utopie kann man diese Erwiderung ergänzen. Für Rorty ist die von ihm betonte Unterscheidung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich, wie alle theoretischen Unterscheidungen und Prinzipien, nur eine Generalisierung und Idealisierung unserer gegenwärtigen Praxis. Ihre Rechtfertigung geschieht auch nicht durch die Anrufung transkultureller Kriterien, sondern allein durch den kontextualistischen Bezug auf die herrschende Sprachpraxis in liberalen Gesellschaften. In diesen gehört sie gemeinsam mit der Idee von Privatheit zum selbstverständlichen Vokabular der Selbstbeschreibung. Begründungslogisch gesehen rechtfertigt sich die Etablierung seiner Basisunterscheidung also allein durch den Bezug auf die (Sprach-)Praxis der liberalen Wir-Gruppe. Es handelt sich hier – wie bei dem Solidaritätsbegriff – um die kommunitaristische Artikulation eines ihrer zentralen „Wir-Begriffe". Diese kontingente Artikulation des liberalen Vokabulars dient auch als Basis für die begründungslogisch radikalisierte Utopie eines liberalen Gemeinwesens, das darauf verzichtet, seine liberalen Werte als notwendig und allgemeingültig auszuzeichnen. In ihr ist die Idee verabschiedet, dass es einen ahistorischen Standpunkt gebe, von dem aus die liberalen Gepflogenheiten gerechtfertigt werden könnten. Dies gilt natürlich auch für die Basisunterscheidung zwischen privat und öffentlich.

Auch wenn man dies berücksichtigt, ist doch festzustellen, dass Rorty bei der kontextualistischen Etablierung seiner Basisunterscheidung durch die Anrufung des liberalen Common Sense hinter den Anspruch des eigenen Programms zurückfällt. Seine pragmatistische Rechtfertigung mit Bezug auf die Praxis der eigenen, als historisches Produkt verstandenen Gemeinschaft will nach eigenem Bekunden, „die religiöse wie die philosophische Hoffnung auf einen supra-historischen Grund oder auf eine Konvergenz am Ende der Geschichte ersetzen durch eine historische Erzählung vom Aufkommen liberaler Institutionen und Angewohnheiten."[222] Anstelle einer solchen Erzählung der historischen Gründe für das Aufkommen der zentralen liberalen „Angewohnheit" einer Trennung zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten findet sich aber in Rortys Werk nur verstreute Andeutungen. Seine Bezugnahme auf das Vokabular der politischen Gemeinschaft des Liberalismus weist zu ihrer Unterstützung keine eigene historische Erzählung auf.[223] Unabhängig

221 Vgl. Rorty in Mouffe (1999), 167.

222 KIS, 122; vgl. PSH, 107. In PAK, 338 bezieht sich Rorty auf die ideengeschichtlichen Darstellungen von Schneewind, MacIntyre und Taylor.

223 In PZ, 173 etwa erwähnt Rorty in einem Interview am Rande, dass die westliche Kultur diese Trennung aus den Religionskriegen gelernt hätte. – Angesichts dieser „Lücke" in Rortys Neubeschreibung des Liberalismus ist es nicht verwunderlich, dass sein als selbstverständlich unterstellter Bezug auf die „große Dichotomie", der gepaart ist mit der Entpolitisierung der Philosophie durch deren Abschiebung in das Private, von einigen Kritikern als ideologische Immunisierungsstrategie zur Unterdrückung von Alternativen zur derzeitigen Hegemonie des liberalen Diskurses gewertet wird. Vgl. dazu u.a. Fraser (1994), 157ff; Haber (1993), 62ff, 73f u. generell dazu auch Geuss (2002), 21, 135. Zu diesem Ideologie-Vorwurf siehe erneut unten Kap. X.2.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

davon bleibt aber festzuhalten, dass Rorty allein auf dem Weg einer kommunitaristischen Artikulation, seine zentrale, aber nichtsdestotrotz kontingente Unterscheidung zu etablieren sucht. Und dies ist ganz im Sinne seiner antifundamentalistischen Schlüsselthese des Vorranges der Demokratie vor der Philosophie. Damit bestätigt sich auch bei der Untersuchung der Basisunterscheidung seines ironischen Liberalismus eine zentrale These dieses Teils: Auf der inhaltlichen Ebene vertritt Rorty die Position eines klassischen Liberalen, auf der begründungslogischen Ebene hingegen erweist er sich durch die Rechtfertigung dieser Position allein auf dem Weg einer kontextualistischen Artikulation als Kommunitarist.[224]

224 In Kap. XII.2 wird diese kommunitaristische Rechtfertigung der Unterscheidung privat/öffentlich aus der individuellen Perspektive noch näher untersucht. Wie sich zeigen wird, etabliert Rorty seine Schlüsselunterscheidung, mit der die liberale Einhegung der Ironie gelingen soll, auf dem Weg einer kommunitaristischen Identitätsethik.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fazit des zweiten Teils

Rortys minimalistische Neubeschreibung des Liberalismus als Kombination von privater Romantik und öffentlicher Solidarität ist tragfähig. Er stellt begründungstheoretisch eine antifundamentalistische und kommunitaristische Artikulation und Utopie dar.

Die Rekonstruktion von Rortys transformativer Neubeschreibung des Liberalismus in diesem Teil hat zum einen ergeben, dass auch deren zentrale Komponenten von der spannungsreichen Kombination von Romantik und Pragmatismus geprägt sind. Dies zeigte sich zunächst an der herausgearbeiteten Bestimmung des politischen Denkens als kommunitaristische Artikulation *und* kontingente Utopie in Kapitel VI: Das Ziel der systematisierenden Artikulation ist die kohärente Explikation und Zusammenfassung der politischen Sprachpraxis der eigenen kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft. Dabei leistet der politische Philosoph dort, wo Vokabulare der Vergangenheit mit neuen gesellschaftlichen Bedürfnissen kollidieren, „Hausmeisterarbeit" im Dienst seiner Gesellschaft. Hierzu muss er aber gelegentlich in die Rolle des „Propheten" schlüpfen und neue Vokabulare erfinden. Damit verweist die Artikulation selbst auf die zweite, und für Rorty wichtigere, Dimension des politischen Denkens: die Utopie als kontextualistische Erzählung. Sein romantischer Utopismus erkennt zwar die Bedeutung der Ordnung des Vorhandenen an. Noch wichtiger für ihn ist aber die kreative Leistung der Utopisten. Mit ihren utopischen Neubeschreibungen sorgen sie dafür, dass der Fortschritt der (politischen) Kultur nicht zum Erliegen kommt. Dabei entspricht Rortys Konzeption einer nachaufklärerischen Utopie ohne Fortschrittsgewissheit dem zentralen Motto seines romantischen Pragmatismus überhaupt: Hoffnung statt Erkenntnis. Auch für den politischen Bereich wird die von Philosophen üblicherweise angestrebte Erkenntnis durch Hoffnung ersetzt. Das bedeutet eine Verlagerung von der Theorie hin zur Utopie, genauer: zu einer kontingenten Utopie als Erzählung für uns. Wie im kurzen Vergleich mit Morus und Marcuse herausgearbeitet, versteht sich diese als ironisch im begründungslogischen Sinne, nicht aber was ihren Verwirklichungsanspruch betrifft.

Kapitel VII hat gezeigt, dass Rortys eigene Begründungsutopie in die Vision einer postmetaphysischen liberalen Kultur eingebettet ist. Deren antiautoritäres Leitmotiv lautet: kommunikative Solidarität statt Objektivität. Die Suche nach einem (immer nur kontextualistischen) Konsens hat als kulturelles Leitbild die Suche nach Objektivität ersetzt. Als alleinige Autorität wird in öffentlichen Angele-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genheiten nur der Konsens der Bürger anerkannt. Ansonsten gilt die Devise: (Meinungs-)Freiheit statt Wahrheit. Seine wahrhaft liberale und demokratische Gesellschaft der Zukunft skizziert Rorty als eine Kultur ohne Zentrum. Sie ist geprägt durch einen instrumentalistischen und romantischen Pluralismus mit den Zielen der Toleranz und Vielfalt. Das zentrale Stichwort lautet hier: „romantischer Polytheismus".

Als antreibender Impuls für diese transformative Utopie erwies sich ein „militanter Antiautoritarismus", der gegen jede Idee einer nichtmenschlichen Autorität kämpft. Dies ist der zentrale Gedanke, der Rortys Denken insgesamt antreibt. Er strebt eine radikale Entgötterung der Kultur an. Der Mensch soll nicht nur die Gottesidee, sondern auch alle „Doubles" dieser Idee hinter sich lassen, und sich damit von der Vorstellung emanzipieren, er sei einer nichtmenschlichen Instanz verantwortlich. Die genauere Rekonstruktion dieses Antiautoritarismus ergab, dass Rorty das verblüffend ehrgeizige Ziel verfolgt, zu einem weltgeschichtlichen Wandel im Selbstbild der Menschen in den demokratischen Kulturen des Westens einen Beitrag zu leisten. Das von ihm vorgeschlagene neue Selbstbild hat dabei wiederum eine romantische *und* eine pragmatische beziehungsweise demokratische Dimension. Neben dem Bild des Menschen als sprachschöpferisches Wesen steht gleichberechtigt dasjenige des Menschen als solidarischer Bürger.

Beide Grundmotive von Rortys Denken, Romantik *und* Pragmatismus, begegnen uns auch bei seiner „optionalen" Theorie des Menschen wieder (Kap. VIII.1). Rorty zeichnet auf der einen Seite ein antiessenzialistisches und dezentriertes Bild des Selbst als „homöostatischer Mechanismus" ohne Zentrum. Diese Konzeption des Selbst stellt das Pedant zur Verabschiedung des Gedankens *der* Realität im Rahmen seines transformativen Antiessenzialismus dar und zugleich zu seiner Utopie einer Kultur ohne Zentrum. Wie dargestellt, versucht Rorty es allerdings mit seiner romantisch-intellektualistischen Vision von individueller Freiheit durch poetische Selbsterschaffung zu kombinieren. Die utopischen Figuren der liberalen Ironikerin und des starken Poeten verkörpern die zentrale Idee von Ironie als Kontingenzbewusstsein und die romantisch-theologische Vorstellung, dass der Mensch Schöpfer seiner selbst werden kann. Dezentrierung des Selbst und Romantik der Selbsterschaffung passen aber nicht wirklich zusammen. Einerseits wird das Selbst in der Netzmetapher aufgelöst. Das Selbst wird mit dem Text seines Lebens gleichgesetzt. Andererseits sind Ironie und Selbsterschaffung ohne eine aktive Komponente nicht denkbar. Mit dem Modell der narrativen Selbsterschaffung taucht die Instanz des Erzählers jenseits des Selbst als narratives Netz auf. Damit wird Rortys Bild des Selbst inkonsistent. Hier ist ihm die Kombination von (antiessenzialistischem) Pragmatismus und Romantik nicht gelungen. Eine Modifikation ist an dieser Stelle erforderlich und muss noch geleistet werden.

Abgesehen von diesem wichtigen Kritikpunkt lässt sich an dieser Stelle feststellen, dass in Rortys praktischem Denken der romantische Impuls tendenziell den pragmatistischen beziehungsweise demokratischen dominiert. Bei der antiautoritären Neubeschreibung des Menschen als schöpferisches und solidarisches Wesen sind beide noch in etwa ausgeglichen. Im Rahmen seiner Bestimmung des politischen Denkens als Artikulation und Utopie, in der Vision einer poetisierten Kultur und vor allem mit der Betonung der Idee sprachlicher Selbsterschaffung des Selbst beginnt jedoch der romantische Impuls Rortys zu dominieren. Diese Dominanz

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird allerdings dadurch entschärft, dass er – typisch liberal – in die Sphäre des Privaten verwiesen wird.

Ein zentrales Ergebnis dieses Teils lautet, dass es sich bei Rortys utopischer Neubeschreibung des Liberalismus um eine minimalistische Konzeption handelt, sowohl was die inhaltliche, als auch was die begründungslogische Ebene betrifft – wobei der inhaltliche Minimalismus aus seiner begründungslogischer Zielsetzung resultiert. Rorty vertritt damit in seinem politischen Denken eine Position, die zu dem minimalistischen Charakter seines detranszendentalisierten Neopragmatismus ohne regulative Ideen analog ist. Wenn man diese Position eines politischen Minimalismus mit den Konzeptionen seiner liberalen „Widersacher" Rawls und Habermas vergleicht, kann man sagen: Rawls' Gerechtigkeitstheorie traut sich auf der inhaltlichen Ebene am meisten zu, begründungstheoretisch erhebt hingegen die prozeduralistische Diskursethik die stärksten Ansprüche. Rortys *doppelt minimalistischer Liberalismus* bescheidet sich hingegen auf beiden Ebenen, der inhaltlichen (a) und der begründungstheoretischen (b), mit einer Minimalposition.

(a) Auf der inhaltlichen Ebene zeigte sich in Kapitel VIII, dass Rorty eine klassisch sozialliberale Differenzkonzeption des Liberalismus in enger Anlehnung an John Stuart Mill vertritt. Mit der Betonung des negativen Freiheitsbegriffs zur Gewährleistung der romantischen Selbstverwirklichung im Privaten und der individualistischen Rechtfertigung und Begrenzung von Politik ist seine politische Utopie eindeutig dem klassisch-liberalen und zugleich utilitaristischen Modell der Politik zuzuordnen. Die Nähe zu Mill zeigt sich auch an dem Anschluss an dessen *harm principle* und generell an dessen sozialliberaler Gleichgewichtskonzeption von Politik. Wie bei allen Liberalen baut die ganze Konzeption dabei auf der „großen Dichotomie" zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen auf. Auf der inhaltlichen Ebene handelt es sich daher bei Rortys Variante des egalitären Liberalismus um eine konventionelle sozialliberale Grundkonzeption. Sie weist damit auch die gleichen Stärken und Schwächen anderer sozialliberalen Theorien auf, ist aber in sich schlüssig.

Auch Rortys utopische liberale Gesellschaft verbindet Romantik und Pragmatismus. Ihr oberstes politisches Ziel ist ein Gleichgewicht zwischen negativer Freiheit zur Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität. Dabei liegt die primäre Aufgabe der Politik in der Sicherung der *privaten* „positiven" Freiheit, indem sie so weit wie möglich einen negativ definierten Freiraum für die Projekte der Selbsterschaffung der Bürger sichert. Die Feier von Pluralität in seiner utopischen liberalen Kultur ohne Zentrum wird politisch konkretisiert als das Ziel der Ermöglichung größtmöglicher menschlicher Vielfalt im Privaten. Politik dient in ihr zwar primär der Maximierung *privater* Autonomie; zugleich ist sie aber dem Ziel der Minimierung unnötigen Leidens verpflichtet. Rorty vertritt eine egalitäre Variante des Liberalismus. Sein Utopia stellt eine pluralistische *und* solidarische Gesellschaft dar. Ziel ihrer Politik der Solidarität ist die reale Gleichheit der Chancen zur Selbsterschaffung. Auch dieses Ziel wird allerdings von Rorty sehr vage gehalten. Anstelle von ausformulierten Gerechtigkeitsgrundsätzen, wie etwa bei John Rawls, findet sich eine Gefühlsethik der Solidarität.

Diese liberale Gefühlsethik der Solidarität betont den kontingenten Status ihrer Leitidee: Universelle Solidarität ist – wie jede Form der Solidarität – ein partikula-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ristischer Wir-Begriff; zugleich ist nur sie eine „offene" Solidarität. Denn der moralische Fortschritt besteht für sie in einer Ausweitung der moralisch relevanten Wir-Gruppe. Wie ebenfalls dargelegt, präsentiert Rorty eine „negative" Definition von Solidarität und damit des Liberalismus als Vermeidung von Grausamkeit. Bei ihrer Bekämpfung von Grausamkeit konzentriert sich die Politik der Solidarität auf die für den Menschen typische Form des Leidens, der Empfänglichkeit für Demütigung. Dabei gilt, dass der Liberalismus als eine „Angelegenheit des Herzens" betrachtet werden sollte. Rortys Motto lautet hier unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit: Hume statt Kant. Solidarität ist für ihn als Antikantianer keine Frage der Rationalität und der Selbstgesetzgebung, sondern des Gefühls und der Empfindsamkeit. An die Stelle der kantianischen Argumentation mit Vernunftprinzipien soll daher die Hoffnung auf das Einbeziehungspotenzial moralischer Gemeinschaftsgefühle treten. Um dieses zu fördern, propagiert Rorty eine (heftig kritisierte) „Manipulation der Gefühle" durch eine „Schule der Empfindsamkeit".

Eher unkonventionell sind auch folgende herausgearbeitete inhaltliche Grundzüge von Rortys Liberalismus: Zunächst ist hier die Verwendung des partikularistischen „Wir-Begriffs" der Solidarität anstelle des Gerechtigkeitsbegriffs zu nennen. Diese ist eher untypisch für egalitäre liberale Theorien, aber wie oben gezeigt, systematisch bedingt. Eine weitere Besonderheit ist, dass Rortys als Vertreter eines romantischen Liberalismus in der Nachfolge von Mill die im ersten Teil herausgearbeiteten zwei Dimensionen seines Sprachpragmatismus in der Politik durch die Basisunterscheidung zwischen privat und öffentlich trennt. Der romantische Impuls wird in die private Sphäre verwiesen, während der pragmatistische Impuls im Bereich der gemeinsamen Politik verortet wird. Dabei wird die zentrale Unterscheidung zwischen privater Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität von Rorty mit der „Abschiebung" der Philosophie in den Bereich des Privaten kombiniert. Nach Reese-Schäfer stellt Rortys ironischer Liberalismus damit eine pragmatistische Radikalisierung der Differenzkonzeptionen in der Sozialphilosophie vom späten Rawls bis Michael Walzer dar. Rortys minimalistische Grenzziehungskonzeption, die allein auf der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich basiert, trenne die Demokratie von der Philosophie noch schärfer als die anderer „Grenzgötter der Moral".[1]

Wie gezeigt, sah sich Rorty insbesondere durch die feministische Kritik zu einer Präzisierung seiner Basisunterscheidung genötigt. Private und öffentliche Sphäre werden anhand der Handlungsfolgen unterschieden: Privat ist eine Handlung, wenn deren Folgen nur den Handelnden betreffen. Eine öffentliche Handlung zeichnet sich dadurch aus, dass von ihr auch andere betroffen sind. Der durchaus berechtigten Kritik an dieser Abgrenzung anhand der Handlungsfolgen begegnet er mit dem freimütigen Eingeständnis, dass es sich bei seiner Basisunterscheidung um eine „fuzzy" Unterscheidung handele, die trotzdem weder künstlich noch nutzlos sei. Die Schlüsselfrage, wer die Qualität der Handlungsfolgen beurteilen solle, löst er unter Bezugnahme auf den öffentlichen Diskurs. Die Grenzziehung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen ist für ihn eine politische Frage, die in immer wieder sich verschiebenden Kompromissen neu ausgehandelt werden muss.

1 So der Titel von Reese-Schäfer (1997); vgl. ebd. 637ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die inhaltlichen Besonderheiten des ironischen Liberalismus verweisen selbst auf die begründungslogische Ebene, welche den Kern von Rortys liberaler Utopie ausmacht. Dies gilt insbesondere für die Tatsache, dass generell eine bewusst minimalistische Artikulation der Inhalte des egalitären Liberalismus betrieben wird. Die inhaltliche Zurückhaltung bei der Definition des Liberalismus dient dem Ziel, dass sich alle, die sich innerhalb des „liberal-demokratischen Rahmens“[2] verorten, darin wiederfinden können sollen. Rorty möchte durch einen inhaltlichen Minimalismus die Konsensfähigkeit seiner begründungstheoretischen Utopie und damit die Identifikationsmöglichkeit mit dieser für Liberale aller Schattierungen erhöhen.
(b) Auf der begründungslogischen Ebene vertritt Rorty ebenfalls eine minimalistische Position. Als Vertreter eines offensiven demokratischen Antifundamentalismus lehnt er jede philosophische Theorie des Selbst oder der (kommunikativen) Vernunft als Propädeutik der Politik ab. Seine methodologische Leitthese ist die begründungskritische These des Vorrangs der Demokratie vor der Philosophie (Kapitel V). Dabei bedeutet die Vorrangthese zweierlei: Eine philosophische Begründung des Liberalismus ist weder möglich, noch nötig. Die nähere Betrachtung der begründungslogischen Auseinandersetzung mit der Diskursethik von Jürgen Habermas auf der einen Seite und mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls auf der anderen Seite ergab, dass diese liberalen Theorien in seinen Augen zwar bedeutende Artikulationen, aber nicht Begründungen liberaler Politik leisten. Der Liberalismus kann nach Rorty keine Begründung durch die formalpragmatische Analyse der Alltagssprache oder ein essenzialistisches Menschenbild erwarten. Sein begründungskritisches, methodologisches Motto lautet daher: Artikulation statt Begründung. Dies bedeutet auch das Ende der traditionellen politischen Anthropologie.

Nach der Verabschiedung jeglicher Formen der Begründung im starken Sinne bleibt in Rortys Begründungsminimalismus allein die Berufung auf die in *unserer* liberalen Kultur impliziten Werte und Praktiken. Sein ironischer *und* kommunitaristischer Liberalismus beschränkt sich begründungstheoretisch auf die Artikulation und „Verlängerung“ von in der politischen Kultur liberaler Demokratien bereits vorhandenen Überzeugungen und Institutionen, allen voran der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich. Diese Berufung auf die Sprachpraxis der liberalen Wir-Gruppe kann man als minimalistischen und zugleich partikularistischen Kommunitarismus der Rechtfertigung bezeichnen. Dessen zentraler Gesichtspunkt ist, in Karl-Otto Apels Worten, „die Berufung auf eine partikulare Konsensbasis des ‚Wir‘“.[3] Er beschränkt sich explizit auf das Bekenntnis zum eigenen, kontingenten Kontext. Für ihn bleibt allein die „schwache“ Begründung des Liberalismus durch eine sprachpragmatistische Rechtfertigung mit Blick auf die eigene liberale Sprachgemeinschaft, in der kontingenterweise der moralische Universalismus anerkannt

2 Rössler (2000), 27. Für eine Kritik an Rortys minimalistischer Artikulation zentraler Begriffe unserer politischen Kultur siehe etwa Frischmann (2003), 65f.

3 Apel (1988), 409. Heiner Hastedt spricht von einem „kommunitaristischen Kontextualismus mit Hilfe des Konzepts der liberalen Ironie“(Hastedt (1991), 255).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist. Vor dieser Selbstbeschränkung schrecken kantianische Liberale wie Apel und Habermas, aber auch John Rawls zurück.[4]

Schon die Rekonstruktion der Debatte mit Michael Sandel in Kapitel VI hatte ergeben, dass Rortys minimalistischer Liberalismus quer zu den beiden „Parteien" der Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen steht. Dies zeigte auch der Vergleich mit MacIntyre und anderen führenden kommunitaristischen Denkern. Während Rorty auf der inhaltlichen Ebene ein Liberaler durch und durch ist (die Stichworte lauten hier: Antiperfektionismus, Neutralität des Staates, Vorrang des Rechten vor dem Guten, demokratischer Prozeduralismus), vertritt er auf der begründungslogischen Ebene eine Art Sprachspielkommunitarismus. Ebenso wie Wahrheit und Rationalität sind für seinen kommunitaristischen Liberalismus auch Moral und Gerechtigkeit „Wir-Begriffe". Die soziale (Sprach-)Praxis beziehungsweise der Konsens einer partikularen Identifikationsgemeinschaft stellt die alleinige Quelle der Normativität dar. Das Ergebnis der Einordnung von Rortys Position in der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus lautet daher: Obwohl inhaltlich ein liberaler politischer Denker erweist er sich begründungslogisch als Kommunitarist – vergleichbar mit den liberalen Kommunitaristen Charles Taylor und Michael Walzer. Sein minimalistischer Liberalismus stellt eine produktive und in sich schlüssige Verbindung von egalitärem Liberalismus und begründungstheoretischem Kommunitarismus dar.[5]

Auf der Basis dieses Ergebnisses ist es heuristisch sinnvoll an dieser Stelle die diskursethische Unterscheidung zwischen universalistischer Moral der Gerechtigkeit und kontextualistischer Ethik des Guten heranzuziehen. Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus stellt demnach eine minimalistische Version des *ethischen Liberalismus* dar. Alle Vertreter des ethischen Liberalismus verteidigen den liberalen Vorrang des Rechten vor dem Guten gegenüber Kommunitaristen wie MacIntyre, während sie aber zugleich – wie diese – eine ethische und damit kon-

4 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 620f; Apel (1993), 159. Rortys Begründungsminimalismus ist für die Entwicklung der liberalen Theorie im angelsächsischem Sprachraum nicht ungewöhnlich. Rawls' Wende weg von einem *philosophischen* und hin zu einem *politischen* Liberalismus ohne expliziten universellen Wahrheitsanspruch wurde von den meisten zeitgenössischen amerikanischen Liberalen mitvollzogen. Der Weg des neueren Liberalismus in den USA ist der einer, für die deutsche politische Theorie ungewohnten, Absage an jegliche Form einer starken philosophischen Fundamentierung und eines Bekenntnisses zum eigenen Kontext; vgl. dazu Niesen (2001), 44; Klinger (1994), 124f, 136.

5 Je nachdem ob die inhaltliche Dimension oder die Begründungsdimension von Rortys politischem Denken betont wird, schwanken daher auch die Bezeichnungen. Während etwa Stephen Mulhall und Adam Swift Rorty als kommunitaristischen Liberalen bezeichnen (vgl. Mulhall/Swift (1996), xiii), ist er etwa in Karl-Otto Apels Augen ein liberaler Kommunitarist (vgl. Apel (1993), 150; auch Hastedt (1991), 255). Detlef Horster bemerkt in diesem Zusammenhang zu Recht, dass Rorty seine ironische Freude daran gehabt hätte, von den einen als Liberaler und von den anderen als Kommunitarier apostrophiert zu werden; vgl. Horster (1993a), 62.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

textualistische Geltung dieses Vorranges annehmen.[6] So beharrt auch Rorty als Liberaler inhaltlich auf den Vorrang des Rechten vor dem Guten. Zugleich ist der Staat für ihn keine ethische Gemeinschaft unter anderen. Begründungslogisch stellt für ihn als ethischer Liberaler allerdings die Priorität der Gerechtigkeit und die liberale Idee einer prozeduralen Republik selbst eine kontextuelle Form des Guten dar. Sie ist für ihn unser gemeinsames *politisches* Gut in liberalen Gesellschaften. Ein Gut, das nicht durch eine universalistische Moral begründet ist, wie die Diskursethik meint, sondern schlicht als wichtiger Bestandteil einer partikularen Gemeinschaftstradition zu betrachten ist. Mit den liberalen Kommunitaristen Michael Walzer und Charles Taylor teilt Rorty damit die Grundthese von der *begründungslogischen* Priorität des Guten vor dem Moralischen und dem Rechten. Auch für ihn erwachsen die Grundprinzipien seines Liberalismus aus einem Gemeinschaftskontext und gelten nur in ihm. Und das kontingente Vokabular der eigenen liberalen Sprachgemeinschaft wird von seinem ethischen Liberalismus auf minimalistische Weise artikuliert und zugleich begründungslogisch neu beschrieben.

Das Gesamtfazit dieses Teils lautet: Rortys minimalistische Neubeschreibung des Liberalismus stellt auf der inhaltlichen Ebene, abgesehen von dem „Ästhetizismus" im Privaten, eher eine konventionelle Variante des egalitären Liberalismus dar. Sie teilt als solche die Stärken und Schwächen anderer liberaler Theorien. Trotz der für sie charakteristischen Spannung zwischen Romantik und Pragmatismus weist sie aber keine unbehebbaren Inkonsistenzen auf. Dies gilt auch für die begründungslogische Ebene, die ihren Schwerpunkt ausmacht. Hier ist auch das Originelle von Rortys ironischen und zugleich kommunitaristischen Liberalismus als Variante des ethischen Liberalismus zu finden. Die Verabschiedung aller „starken" Versuche einer Begründung liberaler Politik ist mit einer kommunitaristischen Rechtfertigung des Liberalismus kombiniert.

Das Ergebnis der Rekonstruktion von Rortys minimalistischer Neubeschreibung des Liberalismus in der Abgrenzung zu seinen liberalen „Widersachern" Habermas und Rawls auf der einen Seite und den Kommunitaristen auf der anderen Seite in

6 Der Ausdruck „ethischer Liberalismus" als einer Art „Ethik zweiter Ordnung" geht auf Rainer Forst zurück, der ihn zur Bezeichnung der Positionen von Raz, Macedo, Galston, Kymlicka und des späten Ronald Dworkin verwendet – ohne dabei Rorty zu erwähnen (Forst (1994), 53f, 90-95, 109-112). Er basiert auf der Unterscheidung zwischen moralischen und ethischen Kontexten in Anschluss an die oben in Kap. V.2.1 bereits problematisierte geltungstheoretische Unterscheidung von kontextgebundenen Fragen des guten Lebens und universellen Fragen der Gerechtigkeit durch Jürgen Habermas. – Die diskurstheoretisch begründete Bezeichnung „ethischer Liberalismus" wird hier gegen die Intention von Forst verwendet. Ein Ergebnis dieser Studie lautet ja, dass der geltungstheoretische Anspruch der Diskursethik nicht zu halten ist. Mit Rorty ist festzustellen, dass sie eine Artikulation und keine Begründung des liberalen Universalismus darstellt. Dies bedeutet aber, dass die Diskursethik, entgegen ihrem Selbstverständnis, selbst eine „ethische" und keine „moralische" Theorie ist. Aus Rorty'scher Sicht gibt es sogar nur „ethische" Theorien.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diesem Teil lautet also, dass dieser in sich schlüssig ist. Wobei allerdings zwei größere Defizite festzuhalten sind: zum einen die bereits in diesem Fazit thematisierte Inkonsistenz bei der Kombination von Antiessenzialismus und Romantik in seiner Theorie des Selbst; zum anderen, wie weiter oben in Kap. VI.3.3 dargestellt, die spärlichen Auskünfte Rortys zur Frage nach der Realisierungschance seiner begründungstheoretischen Utopie eines ironischen Liberalismus. Dieses zentrale Manko stellt aber den Verwirklichungsanspruch seiner transformativen Utopie infrage. Es entspricht der allgemeinen Schwachstelle seines transformativen Sprachpragmatismus, so wie sie bereits zum Ende des ersten Teils festgestellt wurde: Rorty kann für sein Projekt einer antirepräsentationalistischen Transformation unserer Sprachpraxis keine konkreten Instrumentarien als Mittel zur Umsetzung angeben. Diese Parallele kommt nicht von ungefähr, da seine Neubeschreibung des Liberalismus eng verzahnt ist mit seinem übergreifenden, transformativen Projekt. Der ironische und zugleich kommunitaristische Liberalismus von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* setzt die pragmatistische Transformation der Kultur insgesamt voraus.

Dieses Zwischenergebnis bestätigt, dass sich der Gang der Untersuchung nun auf die „Früchte" der von Rorty vorgeschlagenen Übernahme seiner ironischen und kommunitaristischen Neubeschreibung des Liberalismus für die politische Praxis wenden kann und auch muss. Der folgerichtige Schritt nach der bestandenen Konsistenzprüfung ist die immanente pragmatische Prüfung. Dieses Vorgehen berücksichtigt nicht nur die Kritik von Rortys Widersachern an den politischen Konsequenzen seiner Neubeschreibung des Liberalismus. Es entspricht auch dessen eigener Vorstellung von politischer Philosophie als fallibles Experiment im Dienst der Praxis. Bezugspunkt des politischen Denkens soll demnach die soziale Praxis sein und nicht die ewige Wahrheit. Daher schlägt er auch vor, theoretische Debatten als praktische zu behandeln. Im Mittelpunkt sollten die zu erwartenden Folgen der jeweiligen Standpunkte stehen. Die Bewertung politischer Theorien – wie die naturwissenschaftlicher Theorien im klassischen Pragmatismus – habe experimentell zu erfolgen: „The test [...] is how it works when you try to apply it".[7]

7 PSH, 96; vgl. PZ, 10. Vgl. dazu Brunkhorst (1997b), 111f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dritter Teil: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." – pragmatische Bewährungsproben von Rortys Neubeschreibung des Liberalismus

Die ersten beiden Teile dieser Studie haben ergeben, dass Rortys transformativer Sprachpragmatismus und auch seine im doppelten Sinne minimalistische Neubeschreibung des Liberalismus keine unbehebbaren Unstimmigkeiten aufweisen. Damit verweist die bisherige Rekonstruktion selbst auf diesen abschließenden Teil, der von der Idee getragen wird, dass sich die triftigsten Einwände gegen Rorty aus einer Kombination von Rekonstruktion *und* immanenter Prüfung ergeben. Die Methode der vergleichenden Rekonstruktion wird auch im Folgenden weiter durchgeführt. Um aber einen entscheidenden Schritt in der eingefahrenen Debatte um seine ironische und kommunitaristische Neubeschreibung des Liberalismus weiter zu kommen, gilt es die pragmatische Maxime auf diese selbst anwenden; und zwar mit einer Prüfung ihrer möglichen Konsequenzen für die politische Praxis des Liberalismus.

Auf diese Weise wird das von Rorty als Neopragmatisten selbst immer wieder betonte Kriterium der pragmatischen Bewährung ernst genommen und auf ihn selbst angewendet. Dieser ist sich bewusst, dass sein Versuch, die liberale Demokratie vom Vokabular des Aufklärungsrationalismus zu trennen als verantwortungslos angesehen wird. Vor allem kantianische Liberale teilten die Befürchtung, dass die liberalen Praktiken und Institutionen dies nicht überleben würden.[1] Gegen den Vorwurf der Verantwortungslosigkeit beharrt er aber darauf, dass seine begründungstheoretische Neubeschreibung des Liberalismus nicht nur den philosophischen Anspruch auf Konsistenz erfülle, sondern auch eine nützlichere Selbstbeschreibung für die demokratischen Gesellschaften darstelle. Sie passe besser zu den liberalen Institutionen und Hoffnungen. Daher sei der politischen Praxis der liberalen Demokratie mit deren Übernahme gedient.[2] Im Folgenden soll genau diese Behauptung auf dem Prüfstand stehen. Dabei findet der pragmatische Test anhand der zu erwartenden Konsequenzen seiner Neubeschreibung für die politische Praxis

1 Vgl. Rorty (1995), 143; SO, 24; Rorty (1993a), 22f.

2 Vgl. u.a. KIS, 84f, 318; WF, 24. Zum Vorwurf, dass Rortys Neubeschreibung des Liberalismus verantwortungslos ist und damit den pragmatischen Test nicht besteht, vgl. etwa Mounce (1997), 209. Mounce führt allerdings keine genauere Prüfung der „Früchte" von Rortys Neubeschreibung durch.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vom Standpunkt des Liberalismus beziehungsweise (sozial-)demokratischer Politik aus statt. Dieses Vorgehen entspricht auch Rortys These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. Die entscheidende Frage lautet damit: Was wären die Konsequenzen für die liberale Praxis, wenn man versuchsweise den Weg in Rortys Utopie der Kontingenz mitginge? Oder in Anlehnung an William James formuliert: Was ist der *cash value* seiner begründungstheoretischen Utopie?[3]

Auch bei der Prüfung ihrer „Früchte" für die Praxis des Liberalismus wird sich zeigen, dass die für Rortys Denken insgesamt konstitutive Spannung zwischen Romantik und Pragmatismus immer wieder virulent wird. Zudem gilt es ein weiteres wichtiges Teilergebnis der bisherigen Rekonstruktion zu berücksichtigen: seinen begründungslogischen Kommunitarismus. Dieser stellt den Schlüssel für eine angemessene pragmatische Kritik seiner Neubeschreibung des Liberalismus dar. Erst wenn man Rorty als den begründungslogischen Kommunitaristen kritisiert, der er ist, stößt man zu den wirklich neuralgischen Punkten seines politischen Denkens vor. Dessen eigentliche Bewährungsprobe zeigt sich an den kritischen Fragen, denen sich Kommunitaristen jeglicher Couleur, von Michael Walzer bis Alasdair MacIntyre ausgesetzt sehen. Kommunitaristische Denker werden daher auch verstärkt in diesem Teil zum Vergleich herangezogen.

Die nun folgende Selbstanwendung des pragmatischen Kriteriums auf Rorty als kommunitaristischen Liberalen in den einzelnen Kapiteln dieses Teils konzentriert sich auf vier besonders drängende Fragenkomplexe. Davon sind die ersten drei auf der allgemeinen Ebene angesiedelt, der letzte auf der individuellen beziehungsweise existenziellen:

Im Mittelpunkt von *Kapitel IX* steht der gängige Vorwurf des Relativismus. Müssen liberale Ironiker einen unhaltbaren, weil selbstwidersprüchlichen Relativismus vertreten? Rortys Antwort darauf firmiert unter dem bereits mehrfach erwähnten Label des Ethnozentrismus. Es wird sich in *Kapitel IX.1* zeigen, dass dieser in methodischer Hinsicht in einer kommunitaristischen Sicht des moralischen Argumentierens besteht, für die es keinen neutralen Standpunkt zur Rechtfertigung unserer Überzeugungen gibt. Zugleich sei dieser aber auch nicht notwendig. Denn es bleibe die konsequente Beschränkung auf die Perspektive der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft. Inhaltlich gesehen stellt sich Rortys Ethnozentrismus der Rechtfertigung dementsprechend auch in die universalistische Tradition der eigenen liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft (*Kapitel IX.2*). Er vertritt einen kommunitaristischen Menschenrechts-Universalismus ohne begründungstheoretisches Fundament, der eine globale Ausweitung der (Gefühls-)Solidarität zum Ziel hat. Dessen Konsistenzprüfung leitet über auf die Rekonstruktion und Kritik von Rortys ethnozentristischer Konzeption des interkulturellen Dialogs als Anwendungsfall des nicht-normalen Diskurses in *Kapitel IX.3*. Die Frage nach den Grenzen der Dialogbereitschaft des liberalen Ethnozentristen schließt das Kapitel ab.

In *Kapitel X* geht es um die Möglichkeit von Kritik der *eigenen* Rechtfertigungsgemeinschaft unter den Prämissen des Ethnozentrismus. Zunächst wird in *Kapitel X.1* gezeigt, dass nach Rorty für liberale Ironiker keine externe, wohl aber

3 Zu dieser Formulierung vgl. Phillips (1992), 367.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

interne, verbundene Kritik der eigenen Rechtfertigungs-Ethnie möglich ist; darüber hinaus auch welterschließende Kritik in Gestalt utopischer Erzählungen über alternative Gemeinschaften. *Kapitel X.2* untersucht Rortys Versuch, selbst die Rolle eines verbundenen Kritikers und Propheten einzunehmen. Hierbei plädiert er für eine Erneuerung des amerikanischen Patriotismus als Basis für eine wiedererstarkte, pragmatische Linke. Ein typischer sozialdemokratischer Reformismus, der radikale Kritik an den liberalen Institutionen ablehnt, wird von ihm kombiniert mit der originellen Forderung nach einer Banalisierung des politischen Vokabulars. In *Kapitel X.3* werden kritische Rückfragen an Rortys Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik behandelt: der Einwand einer übertriebenen Theoriefeindlichkeit und der Vorwurf des ideologisch motivierten Konservatismus. Mit diesem Vorwurf ist die systematische Frage nach der Vereinbarkeit seiner strukturkonservativen Gesellschaftskritik mit dem romantischen Impuls seines Sprachpragmatismus und mit der Konzeption des politischen Denkens als Artikulation *und* Utopie verbunden.

Kapitel XI thematisiert die theoretischen Probleme und (religions-)politischen Konsequenzen der Anwendung des ethnozentristischen Wir-Begriffs, der für Rortys kommunitaristischen Liberalismus grundlegend ist. In *Kapitel XI.1* wird seine Bestimmung der Grenzen der liberalen Wir-Gruppe und die damit zusammenhängende Integrationsvorstellung untersucht. Im Mittelpunkt steht dabei die Kritik, dass der Bezug auf eine politische (Rechtfertigungs-)Gemeinschaft die Machtstrukturen innerhalb pluralistischer Gesellschaften ausblendet. Die Politik liberale Ironiker sei aufgrund ihrer Konsensillusion zum Scheitern verurteilt und tendiere zur Exklusion. Anhand einer Diskussion von Rortys religionspolitischer Position in den *Kapiteln XI.2* und *XI.3* wird die zentrale Frage nach der Konsistenz seiner Gemeinschaftskonzeption und auch nach deren homogenisierenden und exklusivistischen Charakter weiter zugespitzt. Der Vergleich mit Rawls und Habermas wird zeigen, dass hinter Rortys radikalen Säkularismus und Antiklerikalismus die Utopie einer Kombination von radikaler Privatisierung der Religion und Etablierung einer atheistischen Bürgerreligion der sozialen Hoffnung namens „romance" steht. *Kapitel XI.4* behandelt den methodologischen Nationalismus von Rortys (zivilreligiösen) Gemeinschaftsbegriff: Widerspricht der Glaube an die *kollektive* nationale Selbsterschaffung nicht seiner Ablehnung einer Romantisierung der Politik? Und kann eine liberale Politik, die von einer *nationalen* Gemeinschaft der Hoffnung ausgeht, überhaupt den pragmatischen Test in Zeiten der Globalisierung bestehen?

Kapitel XII widmet sich auf der individuellen Ebene der Frage, ob die utopische Figur der liberalen Ironikerin als Verkörperung von Rortys pragmatistisch-kommunitaristischer Transformation der normativen Frage überzeugend ist. In *Kapitel XII.1* wird herausgearbeitet, dass es sich bei dieser um das korrespondierende Bürgerideal zu seiner liberalen Differenzkonzeption der Politik handelt. Ihre Ironie begründet nicht die Solidarität, sondern wird vielmehr privatisiert. Sie verkörpert eine instrumentalistische Balance von privater Ironie und öffentlicher Solidarität. Wieder begegnet uns also die Leitfrage: Romantik und Pragmatismus? Warum sollte aber die potenziell grausame Ironie an der Grenze von privat und öffentlich Halt machen? Würden sich Rortys „liberale Übermenschen" für die anderen Mitglieder

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihres liberalen Gemeinwesens wirklich solidarisch engagieren? In *Kapitel XII.2* wird die These entwickelt, dass Rorty die liberale Einhegung der Ironie[4] auf dem Weg einer kommunitaristischen Identitätsethik anstrebt. Seine liberale Ironikerin verkörpert ein lebenspraktisches Gleichgewicht von Ironismus *und* Kommunitarismus als pragmatistische Antwort auf die normative Frage. *Kapitel XII.3* untersucht die Kritik an diesem fragilen Gleichgewicht: Beruht Rortys Identitätsethik auf einem „kommunitaristischen Fehlschluss" (Rainer Forst), da die Spannung von Identifikation und Distanzierung eingezogen wird? Ist die Utopie einer lebenspraktischen Koexistenz von privater Ironie und öffentlicher Solidarität nur die Sache einer schmalen „ironischen" Elite? Die Diskussion dieses Vorwurfs, der mit Rortys rigider, zweistufiger Konzeption der Erziehung zusammenhängt, leitet über in das diesen Teil abschließende Zwischenfazit.

4 Der Ausdruck „liberale Einhegung der Ironie" verdankt sich Hans Joas' Feststellung, dass die nietzscheanischen Motive in Rortys ironischen Liberalismus entschieden liberal eingehegt werden; vgl. Joas (1997), 231.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

IX. Kapitel: Kosmopolitischer Ethnozentrismus statt Kultur-Relativismus?

Dieses Kapitel befasst sich mit einem der Hauptgründe für die zum Teil heftige Ablehnung von Rortys Neubeschreibung des Liberalismus. Es handelt sich um den Vorwurf des Relativismus, der bis heute keineswegs verstummt ist, obwohl Rorty ihn mehrfach zurückgewiesen hat. Er verneint die Möglichkeit einer rationalistischen Verteidigung des Liberalismus. Für seine kontextualistische Diskurstheorie gibt es keine externen Kriterien zur Beurteilung von Konflikten zwischen Vokabularen. Dies provoziert natürlich drängende Fragen nach den praktischen Konsequenzen dieser Position: Müssten Rorty'sche Liberale einen selbstwidersprüchlichen moralischen Relativismus vertreten? Wie könnten sie in der Auseinandersetzung mit Antidemokraten argumentieren? Und durch was sollten sie noch motiviert sein, dies überhaupt zu tun?[1]

Die Abgrenzung des Ethnozentrismus vom Relativismus steht zunächst im Mittelpunkt von *Kapitel IX.1*. Hinter dieser provokativen Selbstbezeichnung verbirgt sich in methodischer Hinsicht eine internalistische Sicht des moralischen Argumentierens, für die es keinen neutralen Standpunkt zur Rechtfertigung unserer Überzeugungen gibt, aber auch keine Notwendigkeit für einen solchen. Mit der konsequenten Beschränkung auf die Teilnehmerperspektive der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft könne man den selbstwidersprüchlichen Relativismus vermeiden.

Darauf folgt die inhaltliche Untersuchung des von Rorty vertretenen „kosmopolitischen Ethnozentrismus"[2] in *Kapitel IX.2*. Mit diesem stellt er sich konsequenterweise in die universalistische Tradition der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft. Wie der Vergleich mit Michael Walzers wiederholenden Universalismus verdeutlicht, vertritt er einen kommunitaristischen Menschenrechts-Universalismus. Er spricht zwar den Menschenrechten eine universelle Geltung ab, hält aber fest an dem liberalen Ziel einer universellen Ausweitung ihrer Reichweite. Gemäß der oben herausgearbeiteten Gefühlskonzeption der Solidarität besteht der von ihm vorgeschlagene Weg hin zu einer globalen Menschenrechtskultur in einer Ausweitung der Solidarität über die Grenzen aller partikularer Gemeinschaften hinweg mittels einer liberalen Schule der Empfindsamkeit.

1 Vgl. dazu Westbrook (2005), 152; Menke-Eggers (1989), 25; Nystrom/Puckett (1998), x.

2 Voparil (2010), 47.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Konsistenzprüfung dieser Strategie leitet über auf die Frage, wie man sich einen pragmatisch geführten interkulturellen Dialog über Menschenrechte ohne transkulturelle Standards vorzustellen hat. Wie sich in *Kapitel IX.3* zeigen wird, besteht dessen theoretische Basis in der Abgrenzung von Jean-François Lyotard anhand der Unterscheidung von Inkommensurabilität und Unübersetzbarkeit und der Idee des nicht-normalen Diskurses. Der Behauptung, dem Dialog mit anderen Kulturen wäre das Eingeständnis des eigenen Ethnozentrismus und der Verzicht auf den Anspruch auf Wahrheit förderlich, steht die Befürchtung gegenüber, dass der ethnozentristische Dialog nur auf Assimilation zielen könne. Zugleich bestünde die Gefahr eines frühen, selbstunkritischen Abbruches des Dialoges. Der Kulturimperialismus-Vorwurf und die Frage, wann der liberale Ethnozentrist den Dialog abbricht und zur Gewalt greift, werden daher abschließend anhand von Rortys eigenen Beiträgen zum interkulturellen Dialog überprüft.

IX.1 Methodologischer Ethnozentrismus oder Relativismus?

Rorty verwendete zur Abgrenzung seiner kontextualistischen Position vom Relativismus das in dieser Studie bereits mehrfach erwähnte Label „Ethnozentrismus". Die Wahl dieser Selbstbezeichnung für die Verbindung seines Antirepräsentationalismus mit seinem politischen Liberalismus hat primär eine provozierende Funktion. Sein Denken bezieht sich an keiner Stelle auf eine bestimmte ethnische Gruppe. Er ist sich inzwischen auch unsicher, ob es klug war, diesen irreführenden und ambivalenten Begriff gewählt zu haben.[3] Der Sache nach hat der Begriff Ethnozentrismus bei ihm zwei Bedeutungsdimensionen: *Methodisch* steht er für die Einsicht in die unausweichliche Kontextualität unserer moralischen und politischen Überzeugungen und als Konsequenz dieser Einsicht für die Hinwendung zur je eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft. Als *inhaltlicher* Ethnozentrismus bezeichnet er Rortys Eintreten für die politische Rechtfertigungsgemeinschaft der eigenen liberalen Menschenrechtskultur (siehe Kapitel IX.2). Deren Vokabular, mit den zentralen politischen Ideen der konstitutionellen Demokratie und der Menschenrechte, ist der Ausgangspunkt seines politischen Denkens, mit der sich als *liberaler* Ethnozentrist identifiziert. Dazu Rorty selbst:

„I should have distinguished more clearly between ethnocentrism as an inescapable condition – roughly synonymous with ‚human finitude' – and as a reference to a particular *ethnos*. In

3 Vgl. ORT, 2; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 110ff. Vgl. dazu Festenstein (1997), 115; Bernstein (2003), 132. Der Begriff Ethnozentrismus steht inzwischen allgemein für Positionen, die die Allgemeinheit von Wertvorstellungen bestreiten und deren Kulturgebundenheit behaupten; vgl. Brocker/Nau (1997), VII.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

the latter usage, ‚ethnocentrism' means loyalty to the sociopolitical culture […] of liberalism […], a culture with which I continue to identify."[4]

IX.1.1 Die zwei Einsichten des methodologischen Ethnozentrismus

Bezüglich der methodologischen Bedeutungsdimension des Ethnozentrismus steht nach Rortys Ansicht vor allem eine Frage zur Debatte: „The question of whether there is anything for philosophers to appeal to save the way *we* live now, what *we* do now, how *we* talk now – anything beyond *our* own little moment of world history."[5] Aus der zentralen antirepräsentationalistischen These der Kontingenz der Sprache folgt für ihn die Zwangsläufigkeit des ethnozentrischen Standpunkts. Das Herz seiner ethnozentristischen Position besteht in einer antifundamentalistischen Behauptung über die Grenzen des moralischen Argumentierens: Wir können unseren kontextualistischen Standpunkt nicht verlassen, da uns kein archimedischer Punkt außerhalb unseres gegenwärtigen moralischen Vokabulars zur Verfügung steht, von dem aus wir dieses beurteilten könnten. Die Idee, es könne ebenso Gründe zur Beurteilung von Vokabularen als ganzen geben, wie es innerhalb von diesen Gründe gibt, Behauptungen zu glauben, ist für Rorty nicht haltbar. Es gebe keine neutralen Kriterien zur Beurteilung von Vokabularen, da uns kein Metavokabular zur Verfügung steht. Wir könnten unser Vokabular nicht verlassen und es von außen mit etwas anderem vergleichen.[6] Daher laute die Einsicht des Ethnozentrismus, dass wir auf das kontingente Vokabular der Gemeinschaft verwiesen sind, in dem wir sozialisiert wurden. Wir können nur mit dem kontingenten Vokabular arbeiten, das wir nun einmal haben: "An antirepresentationalist view of inquiry leaves one without a skyhook with which to escape from the ethnocentrism produced by acculturation."[7] Die negative Einsicht des Ethnozentristen besteht in der Anerkennung unseres „einsame[n] Provinzialismus"[8], das soll heißen, der unvermeidlichen Kontingenz und Geschichtlichkeit unserer Vokabulare. Und wir können nicht aus unserem Kontext heraustreten, ohne uns in einem anderen Kontext wiederzufinden.[9] Ohne die unhaltbare Idee einer universellen transkulturellen Rationalität als Autorität der Überzeugungsrechtfertigung bleiben nach Rorty nur die kulturellen Autoritä-

4 ORT, 15 [Herv. i. O.]. Vgl. dazu Frischmann (2003), 52. Rortys ethnozentristische Rede von unserer „Menschenrechtskultur" bezieht sich auf die naturalistische Auffassung der Menschenrechte von Eduardo Rabossi; siehe WF, 245.

5 ORT, 158.

6 Vgl. KIS, 91ff; EHO, 36ff; KOZ, 46; SO, 5. Vgl. dazu Festenstein (1997), 117.

7 ORT, 2. Vgl. ORT, 13; KIS, 131.

8 SO, 27.

9 Vgl. ORT, 203ff. Vgl. Habermas (2008a), 28. Zur Betonung dieses negativen Punktes der Unmöglichkeit einer neutralen, antiethnozentristischen Position benutzt Rorty in Auseinandersetzung mit Clifford Geertz dort auch den Ausdruck „Anti-anti-Ethnozentrismus". Vgl. dazu auch Auer (2004), 91. Auer reduziert allerdings die Bedeutung von Rortys methodologischen Ethnozentrismus allein auf dessen negative Bedeutung. Matthew Festenstein wählt für ihn die Bezeichnung Anti-Neutralismus; vgl. Festenstein (2001), 205.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten (im Plural!) der jeweiligen Rechtfertigungsgemeinschaften. Ähnlich wie bei Michael Walzer besteht auch für ihn die moralische Welt aus inkompatiblen Binnenmoralen: „Sobald Gott und seine Sichtweise verschwunden ist, bleibt nichts weiter als wir selbst und unsere Sichtweise.“[10]

Die positive Bedeutungsdimension des methodologischen Ethnozentrismus besteht in der bewussten Hinwendung zur je eigenen kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft. Nachdem wir eingesehen haben, dass uns keine neutralen Kriterien zur Verfügung stehen, blieben uns immer noch unsere Kriterien. Worauf es allein ankomme, sei die Rechtfertigungsmöglichkeiten vor der Gemeinschaft, mit der man sich identifiziert.[11] Da die Vorstellung der Abwendung vom eigenen *nomos* und hin zur *physis* verabschiedet werden müsse, laute die partikularistische Konsequenz, von der Gemeinschaft, mit der wir uns gegenwärtig identifizieren, auszugehen. Denn für Rorty gilt: “Our acculturation is what makes certain options live, or momentous, or forced, while leaving others dead, or trivial, or optional.”[12] Aus der Sicht seines Ethnozentrismus müssen wir nicht nur, sondern wir dürfen auch von dem historischen Punkt ausgehen, an dem *wir* uns befinden. Wir dürfen die Praxis der eigenen Wir-Gemeinschaft bevorzugen, obwohl es hierfür keine nichtzirkuläre Rechtfertigung gibt. Das Label Ethnozentrismus stehe für „diese Bereitwilligkeit, sich auf *unser* Tun zu berufen“.[13] Es drückt nach Rorty eine Art hermeneutische Dankbarkeit aus für die bisherigen Weisen der Welterschließung, in deren Tradition man als verkörperte Sprache stehe.[14]

Wie im ersten Teil dargestellt handelt sich bei Rortys radikalen Sprachpragmatismus um eine kontextualistische Diskurstheorie, in der die Wahrheitsantinomie durch die konsequente Beschränkung auf einen kontextualistischen Begriff der Rechtfertigung vor kontingenten, empirischen Auditorien aufgelöst wird. Rechtfertigung wird, anders als in der universalistischen Diskurstheorie von Jürgen Habermas, durchgängig kontextualistisch gedacht. Die relevante Rechtfertigungsgemeinschaft wird jeweils partikularistisch begrenzt, da das Rechtfertigungsspiel nur innerhalb eines bestimmten gemeinsamen Vokabulars einen klaren Sinn hat. Die Wahrheit des Ethnozentrismus liegt für Rorty entsprechend darin, Sellars’ logischen Raum des Begründens mit dem Kontext einer partikularen Wir-Gemeinschaft zusammenfallen zu lassen.[15] Ethnozentristische Wir-Gemeinschaften sind bei ihm also nicht anthropologisch zu verstehen, sondern als kulturelle Identifikationsgemeinschaften der Überzeugungsrechtfertigung, die ein gemeinsames Vokabular und damit eine gemeinsame Geschichte teilen. Er vertritt einen Ethnozentrismus der Rechtfertigung: „Sich ethnozentristisch verhalten heißt: das Menschengeschlecht einteilen in diejenigen, vor denen man seine Überzeugungen rechtfertigen muss, und die übrigen. Die erste Gruppe – der *ethnos* – umfasst diejenigen, mit deren

10 WF, 79; vgl. SO, 30, 107; ORT, 26; PZ, 89. Vgl. dazu Forst (1994), 256.

11 Vgl. WF, 78f; SO, 85.

12 ORT, 13.

13 SO, 97. Vgl. SO, 26; KIS, 318f; Rorty (1995), 149; ORT, 158.

14 Vgl. ORT, 208; EHO, 48. Vgl. dazu Malachowski (2002), 27, 124.

15 Vgl. dazu Tietz (2001), 78f, 88; Wellmer (1993), 168.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Meinungen man genügend übereinstimmt, um ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen."[16] Für den ethnozentristischen Bezug auf die geteilte Praxis der Rechtfertigung von Überzeugungen gilt allein die eigene, partikulare Identifikationsgemeinschaft als Quelle epistemischer Autorität. Alleiniger Bezugspunkt des (moralischen) Urteilens ist die Tradition einer bestimmten Gemeinschaft, genauer: Ihr Konsens bestimmt über die Geltung von deskriptiven *und* normativen Überzeugungen.[17] Die positive methodische Bedeutungsdimension des Begriffs Ethnozentrismus ergibt sich aus Rortys begründungslogischen Rechtfertigungskommunitarismus.

Für ihn ist der methodologische Ethnozentrismus in seinen zwei Bedeutungen unausweichlich und unwiderlegbar. Er stelle die einzig haltbare Position unter nachmetaphysischen Bedingungen dar. Dabei sei das Bekenntnis zu einem entdramatisierten Ethnozentrismus auch nicht zynisch, sondern nur ehrlich hinsichtlich unserer tiefsten politischen Hoffnungen. Wir seien zu einem unumgänglichen, über sich selbst aufgeklärten Ethnozentrismus verurteilt: „In diesem Sinne verhält sich jeder ethnozentristisch, sobald er sich auf eine wirkliche Auseinandersetzung einlässt, gleichgültig, wie viele realistische Objektivitätsphrasen er in seinem Gelehrtenstübchen aushecken mag."[18] Der unhintergehbare Ethnozentrismus zwingt und legitimiert uns gleichzeitig nach Rorty dazu, an unseren eigenen politischen Standards gegenüber anderen festzuhalten, bei allem Wissen um ihre Kontingenz und Kontextgebundenheit. Auch nach der Selbstaufklärung über die Unvermeidlichkeit des ethnozentristischen Standpunktes bleibe die Möglichkeit, von der Berechtigung der eigenen Standards auszugehen; allerdings ohne hierzu auf eine starke Begründung zurückgreifen zu können.[19]

Die moralischen und politischen Konsequenzen seines antifundamentalistischen Ethnozentrismus werden von Rorty selbst in aller Deutlichkeit geschildert. Ethnozentristische Liberale hätten die Idee eines philosophischen Schiedsspruches zwischen dem Liberalismus und seinen politischen Feinden verabschiedet. Sie würden nicht mehr davon ausgehen, die „Bösewichter" durch die Anrufung der gemeinsamen objektiven Vernunft überzeugen zu können. Als Folteropfer könnten sie etwa dem Geheimpolizisten einer totalitären Gesellschaft nicht entgegenhalten, dass dieser sein wahres menschliches Wesen betrüge. Man muss nach Rorty, so hart es auch sein mag, die platonische Hoffnung aufgeben, dass „Nazis und Mafiosi zu guten Menschen unseres Schlages würden, *wenn sie nur intensiv genug nachdächten*. Diese Behauptung ist [...] die kantische Spielart der These Platons, wir alle hätten einst die Idee des Guten erblickt und nun könnten wir uns alle daran erinnern, wie sie ausgesehen hat."[20] Aus der Einsicht in den unvermeidlichen Ethnozentrismus folge, dass die Möglichkeit der streng argumentativen Widerlegung der Feinde des Liberalismus entfällt. Jede „Wand aus Argumenten" erweise sich als ein kontingen-

16 SO, 27f, 37. Vgl. dazu Rumana (2000), 82; Frischmann (2003), 61f. Dort schlägt Frischmann daher vor, Rortys Position „Wir-Zentrismus" statt „Ethnozentrismus" zu nennen.

17 Vgl. SN, 210f; SO, 85.

18 SO, 28. Vgl. SO, 29; ORT, 208ff; COP, 172. Vgl. dazu Tietz (2001), 78.

19 Vgl. WF, 16. Vgl. dazu Schäfer (2001), 177f.

20 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 233. Vgl. COP, xlii; ORT, 42.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tes Vokabular, unter vielen möglichen. Daher seien politische Auseinandersetzungen nicht nach objektiven Kriterien entscheidbar. Die Idee muss für ethnozentristische Liberale aufgegeben werden, „dass der Liberalismus gerechtfertigt und die nazistischen oder marxistischen Feinde des Liberalismus dadurch widerlegt werden könnten, dass man sich gegen eine Wand aus Argumenten zurückdrängt – und sie zu dem Eingeständnis zwingt, liberale Freiheit habe ein ‚moralisches Privileg', das ihren eigenen Werten fehlt."[21] Es gibt also nach Rortys ethnozentristischer Auffassung der Politik keine politisch neutralen philosophischen Instrumente zur Verteidigung politischer Institutionen. Wie bereits im zweiten Teil dargestellt, ist auch die liberale Demokratie für ihn als Antifundamentalisten nur ein kontingentes politisches Vokabular unter anderen. Sie kann sich nicht darauf berufen, dem erkennbaren Wesen des Menschen zu entsprechen und ist nicht schlüssiger zu begründen als andere Herrschaftsformen. Sie ist zwar unsere Idee des Politischen, aber als solche nur eine unter vielen Möglichen.[22]

IX.1.2 Ethnozentrismus als Verabschiedung des Relativismus?

Die moralisch-politischen Konsequenzen des Ethnozentrismus sind es, die den Relativismusvorwurf gegen Rorty in seiner Heftigkeit erklären. Aus der Sicht der Begründungstheoretiker ist dieser ein verantwortungsloser Relativist. Seine eigene politische Haltung wird zwar durchaus gewürdigt, aber er könne wie die übrigen Vertreter der Postmoderne den normativen Status seines Eintretens für Pluralismus, Freiheit und soziale Gerechtigkeit nicht ausweisen. Grund hierfür sei sein unhaltbarer Diskusrelativismus, der die Ziele des Liberalismus untergrabe. Dieser Vorwurf des Relativismus ist bis heute nicht verstummt. Rorty gilt vielen Kritikern als Relativist *par excellence*. Vor allem in Deutschland ist seine Verabschiedung des Begründungsprojekts als flacher Relativismus missverstanden worden.[23] Auch Rortys Gegenspieler innerhalb der neopragmatistischen „Familie", die von ihm als liberale Metaphysiker kritisiert werden, erheben im Gegenzug den Vorwurf des Relativismus. Für Karl-Otto Apel steckt hinter Rortys Suggestion einer sprachpragmatistischen Auflösung der Frage „Absolutismus oder Relativismus?" nur die postmoderne Neuauflage des „Historismus-Relativismus"[24]. Hilary Putnam konstatiert, dass sich Rortys Verabschiedung des objektiven Wahrheitsbegriffs des Relativismus schuldig macht. Dessen relativistischer Pragmatismus sei ein unhaltbarer Solipsismus mit einem „Wir" anstelle eines „Ich". Und unter all der subtilen Verpackung finde sich immer noch der Versuch, den gleichen Standpunkt von Nirgendwo ein-

21 KIS, 99. Vgl. WF, 75ff. Dort weist Rorty auch darauf hin, dass ein ethnozentristischer Liberaler die theoretische Möglichkeit offen lassen muss, selbst durch einen Prozess der rationalen Überredung zum Nationalsozialisten zu werden!

22 Vgl. Rorty (1994b), 977; KOZ, 46. Vgl. dazu Noetzel (2001), 231.

23 Vgl. Tietz (2001), 77; Schaal/Heidenreich (2006), 246f; Schäfer (2001b), 166, 176. Für die ausführlichste und informierteste Version des Vorwurfs eines unhaltbareren Kultur- oder Diskursrelativismus bei Rorty im deutschen Sprachraum siehe Kögler (1992), 252ff.

24 Apel (1988), 393f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zunehmen wie der Absolutist. Denn er behaupte aus der Sicht Gottes, dass es keinen Blickpunkt Gottes gebe.[25] Demgegenüber insistiert Rorty darauf, dass der Vorwurf des Relativismus seine eigene, ethnozentristische Position nicht trifft (a). Darüber hinaus stellt der Relativismusvorwurf in seinen Augen nur das Überbleibsel eines veralteten metaphysischen Vokabulars dar, und kann mit diesem verabschiedet werden (b).

(a) Da für Rorty der Relativismus eine leicht widerlegbare und auch nicht lebbare Position darstellt, lehnt er die (Selbst-)Bezeichnung „Relativist" entschieden ab.[26] Das relativistische Moment seiner ethnozentristischen Position besteht aber darin, dass nach dieser Rechtfertigung immer relativ zu einem empirischen Auditorium ist. Wie ausführlich dargestellt, werden die Ausdrücke „wahr" und „rational" als relativ zum Vokabular einer partikularen Rechtfertigungsgemeinschaft neu beschrieben. Dies gilt auch für die Geltungsreichweite moralischer Urteile und politischer Grundüberzeugungen. Mit der Verabschiedung der Idee des Gottesstandpunktes gilt für den Ethnozentristen, dass es keine objektiven Kriterien der Wahl zwischen zwei widerstreitenden (politischen) Vokabularen gibt. Es gibt für ihn keinen Weg, die Bevorzugung eines Vokabulars vor einem anderen *objektiv*, unabhängig von allen Kontexten zu rechtfertigen: „Wenn ‚Relativismus' lediglich heißt, dass man keine Verwendung für die Idee einer ‚kontextunabhängigen Geltung' hat, dann war dieser Vorwurf völlig gerechtfertigt."[27] Aus der kontextualistischen Relativierung aller Geltungsansprüche und der antifundamentalistischen These, ein neutraler Kontext übergreifender Standpunkt zur Lösung von Auseinandersetzungen zwischen Vokabularen stehe nicht zur Verfügung, folgt aber nach Rorty gerade nicht die selbstwidersprüchliche Gleichgültigkeitsthese des normativen Relativismus, dass jede moralische Anschauung gleich gut oder wahr ist. Der Ethnozentrist folgere daraus vielmehr, dass wir uns auf die Standards des moralischen Vokabulars unserer Rechtfertigungsgemeinschaft berufen müssen und dürfen. Seine Position ist

„nicht relativistisch, sofern Relativismus auf die Behauptung hinausläuft, jede moralische Anschauung sei genauso gut wie jede andere. *Unsere* moralische Anschauung ist nach meiner festen Überzeugung sehr viel besser als jede Konkurrenzanschauung [...] Es ist eine Sache, die falsche Behauptung aufzustellen, zwischen uns und den Nazis gebe es keinen Unterschied. Eine ganz andere Sache ist es, die richtige Behauptung zu vertreten, dass es keinen neutralen gemeinsamen Boden gibt, auf den sich ein philosophischer Nazi und ich zurückziehen können, um unsere Meinungsverschiedenheiten auszudiskutieren."[28]

25 Vgl. Putnam (1992), ix, 23ff. Vgl. dazu auch Wellmer (1993), 158.

26 Vgl. WF, 74; Rorty (1995), 149; Rorty (1997e), 5. Siehe insbes. auch COP, 166: „‚Relativism' is the view that every belief on a certain topic, or perhaps *any* topic, is as good as every other. No one holds this view […] If there were any relativists, they would, of course, be easy to refute." Der Relativismus ist für Rorty auch nicht lebbar, da Handeln ohne Werte nicht möglich sei; vgl. Rorty (2006d), 90.

27 Rorty (1994b), 987.Vgl. dazu Tartaglia (2007), 211; Frischmann (2003), 61.

28 PZ, 152 [Herv. i. O.]; vgl. SO, 15, 26. Vgl. dazu Malachowski (2002), 136.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ethnozentrismus bedeutet nach Rorty gerade nicht, die Pflicht zu haben, alles zu rechtfertigen und die unmögliche, verzweifelte Toleranz eines „UNESCO cosmopolitanism“[29] zu predigen. Er grenzt sich von jeder Form eines Kulturrelativismus deutlich ab, nach dem alles was sich Kultur nennt, respektiert werden müsse. Die Ansicht, jede Kultur habe schon allein als solche Anspruch auf Respekt ist für ihn ein Ergebnis einer sinnlosen Romantisierung der Differenz durch die akademische Linke in den westlichen Gesellschaften: „Es gibt viele Kulturen, die keineswegs etwas Gutes sind, und die Tatsache, dass Menschen oft wegen der Kultur, der sie angehören unterdrückt werden, macht sie keinen Deut besser.“[30]

Der Kern des Unterschieds zwischen Ethnozentrismus und Relativismus ist für Rorty darin zu sehen, dass Letzterer immer noch an der unhaltbaren Außenperspektive des Absolutismus festhält. Mit Putnam betrachtet er Realismus *und* Relativismus als undurchführbare Versuche, die Welt von nirgendwo aus zu sehen. Der Relativist wiederholt für ihn nur spiegelbildlich den Fehler jedes Versuchs einer objektiven Begründung der Moral und ist eo ipso aporetisch: „Die Ansicht, dass jede Tradition so rational oder so moralisch ist wie jede andere, könnte nur von einer Gottheit vertreten werden.“[31] Demgegenüber gibt Rorty als Ethnozentrist die im relativistischen Standpunkt enthaltene *Universalperspektive* preis. Seine Alternative zum Absolutismus ist kein neuer Objektivismus, sondern die freimütige Anerkennung eines unausweichlichen Partikularismus. Für ihn bestimmt nicht mehr eine übergeordnete objektive Wahrheit die Perspektive des Denkens, sondern die eigene partikulare Rechtfertigungsgemeinschaft, deren Standards er treu bleibt, ohne sie metaphysisch abgesichert zu wissen. Er betont die (kontingente) Bindung an das je eigene Vokabular und argumentiert konsequent aus der *Teilnehmerperspektive* (s)einer Rechtfertigungsgemeinschaft. Aus dieser lässt er sich als konsequenter Ethnozentrist nicht herauslocken und auf die objektivistische These der Gleich-Gültigkeit verschiedener Standards verpflichten: „Gewiss widerlegt sich der Relativismus selbst, aber es macht einen Unterschied, ob man sagt, jede Gemeinschaft sei so gut oder schlecht wie irgendeine andere, oder ob man sagt, dass wir von den Netzwerken auszugehen haben, die wir sind, von den Gemeinschaften, mit denen wir uns gegenwärtig identifizieren.“[32]

Diese Abgrenzung vom Relativismus durch die konsequente Begrenzung auf die Innenperspektive einer Rechtfertigungsgemeinschaft rekurriert auf die oben dargestellte Kritik des Schema-Inhalt-Dualismus durch Donald Davidson, die wesentlich ist für Rortys Projekt einer Verabschiedung des Repräsentationalismus. Nach Davidson gibt es aufgrund der Nichthintergehbarkeit der eigenen Sprache keine Möglichkeit zum Bezug eines neutralen Beobachtungsposten für den Vergleich von Begriffsschemata, indem man zeitweilig sein eigenes abstreift. Mit der aufzugebenden Idee des sprachlichen Begriffsschemas als etwas Drittem zwischen

29 ORT, 203.

30 SE, 82; vgl. PSH, 276.

31 Rorty (1995), 149; vgl. KIS, 94; WF, 63. Vgl. dazu Tietz (1992), 139.

32 Rorty (1995), 149. Vgl. dazu Kögler (1992), 253ff; Allen, B. (2000a), 203; Reese-Schäfer (1997), 620.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

uns und der Welt fällt auch der Gedanke des Begriffsrelativismus. Der Vorwurf des Relativismus wird hinfällig.[33] Daran anschließend betont Rorty, dass dieser Vorwurf auch an seiner Betonung der Unerreichbarkeit eines archimedischen Standpunktes vorbeigehe. Denn letztlich bringe sein Ethnozentrismus nur die illusionslose Anerkennung der Endlichkeit des Menschen offen zur Sprache: „Human finitude is not an objection to a philosophical view."[34]

(b) Entsprechend der oben ausführlich herausgearbeiteten zweistufigen Verabschiedung des Repräsentationalismus und Fundamentalismus liegt der Schwerpunkt von Rortys Abwehr des Relativismusvorwurfes aber nicht auf der direkten argumentativen Widerlegung. Letztlich wird von ihm versucht, diesen Vorwurf indirekt zu entkräften, indem er dessen zugrunde liegendes absolutistisches Vokabular nicht mehr anerkennt. Er erhebt den Anspruch, dass mit der Verabschiedung der Idee objektiver Wahrheit auch der Relativismuseinwand jede Bedeutung verliert. Das Problem des Relativismus ist auch für Rorty nur der beständige Schatten des Absolutismus der Wahrheit. Die Unterscheidung zwischen dem Absoluten und dem Relativen sei Teil des Repräsentationalismus. Mit der antirepräsentationalistischen Neubeschreibung des Ausdrucks „wahr" auf dem Weg einer Beschränkung auf kontextuelle Rechtfertigung werde aber auch diese Unterscheidung obsolet. Seine Neubeschreibung versteht sich ja wie gezeigt gerade nicht als eine weitere Theorie der Wahrheit, welche die Probleme dieser Art von Theorie lösen will, sondern als Verabschiedung der Wahrheitstheorie. Damit stellt sie für Rorty auch keine relativistische Theorie dar: „Der Pragmatist vertritt keine Theorie der Wahrheit, erst recht keine relativistische."[35] Nach der Verabschiedung des Absolutismus kann nach Rorty die Idee des Relativismus als ein bloßes Schreckgespenst angesehen werden. Sie stelle ein veraltetes Überbleibsel des repräsentationalistischen Vokabulars dar. Wenn man den Relativismusvorwurf vorbringe, zeige dies nur, dass man noch dessen metaphysischen Unterscheidungen verhaftet ist.[36] Daher sei es empfehlenswert, diesem Relikt unserer autoritären Vergangenheit letztlich nicht argumentativ zu begegnen. Um nicht in dem repräsentationalistischen Vokabular, das man verabschieden will, gefangen zu bleiben, sollte man dem Vorwurf des Relativismus vielmehr ausweichen und sich nicht mehr um ihn kümmern.[37] Die Furcht vor dem Relativismus werde mit dem Vokabular des Absolutismus verschwinden, sobald das Vokabular des Antirepräsentationalismus durchgesetzt ist: „Dann existiert kein sogenanntes

33 Vgl. u.a. KIS, 94. Die Bezugstelle bei Davidson findet sich in Davidson (1986), 262ff. Vgl. dazu Guignon/Hiley (2003), 17ff; Kögler (1992), 252. Auch an dieser Stelle zeigt sich wieder die fundamentale Bedeutung von Donald Davidson für Rortys Denken.

34 ORT, 101; vgl. ORT, 15.

35 SO, 16; vgl. Rorty (1997e), 6. Vgl. dazu Kneer (1996a), 71f; Auer (2004), 89f; Westbrook (2005), 150. Zum Relativismus als Schatten des Wahrheitsabsolutismus vgl. u.a. Wellmer (2000a), 269; Schönherr-Mann (1996), 96.

36 Vgl. HSE, 101; PSH, xv; SO, 27; KIS, 84, 98. Vgl. dazu van Reijen (1995), 478.

37 Vgl. KIS, 99; Rorty (1997e), 6; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 62.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

‚relativistisches Dilemma' mehr, sowenig, wie für jemanden, der glaubt, es gebe keinen Gott noch Blasphemie existiert."[38]

Kann Rorty dem Relativismus-Vorwurf einfach durch die Zurückweisung des ihm zugrunde liegenden Vokabulars entkommen? Erreicht er damit eine neue Position jenseits der Alternative von Absolutismus und Relativismus? Oder bleibt er mit seiner Problemvermeidungsstrategie, wie Apel meint, selbst noch in dieser Alternative gefangen?[39] Hier stellt sich erneut die im dritten Kapitel thematisierte Frage nach der Möglichkeit einer Verabschiedung des erkenntnistheoretischen Paradigmas. Dort lautete die entscheidende Frage „Antirealist oder Antirepräsentationalist?", hier „Relativist oder Ethnozentrist?". Es zeigt sich hier eine strukturelle Analogie zwischen Rortys theoretischem und praktischem Denken: So wie mit dem Antirepräsentationalismus eine Position jenseits der erkenntnistheoretischen Debatte zwischen Realismus und Antirealismus erreicht werden soll, so zielt seine „Skizze einer Gesellschaft, in der die Anklage ‚wegen Relativismus' gegenstandslos […] geworden ist, aber ein Sinn für Solidarität intakt bleibt"[40], auf eine Verabschiedung der ethischen Unterscheidung zwischen Absolutismus und Relativismus. In beiden Fällen soll jegliche Form des Fundamentalismus verabschiedet werden. Die autoritäre Idee des Gottesstandpunktes soll ersetzt werden durch die Idee einer kontextualistischen Rechtfertigungsgemeinschaft. Ob die Verabschiedung jeweils möglich ist, ist nach der hier vertretenen Ansicht nach in beiden Fällen letztlich keine Frage der Theorie, sondern der (transformativen?) Entwicklung unserer Sprachpraxis. An dieser Stelle der Untersuchung kann jedoch festgehalten werden, dass eine schlichte Gleichsetzung von Ethnozentrismus mit Relativismus, so wie sie viele Interpreten vornehmen, Rortys Position nicht gerecht wird. Aus dem Eingeständnis in das historische Gewordensein des eigenen Vokabulars folgert er ebenso wenig wie etwa Michael Walzer Beliebigkeit und gleiche Geltung. Und nicht jeder, der bestreitet eine Haltung in einem starken Sinne begründen zu können, ist darum bereits ein Relativist. Rortys Ethnozentrismus stellt keinen selbstwidersprüchlichen Relativismus dar, der als solcher leicht zu widerlegen wäre.[41]

Diese Einschätzung vertreten auch prominente Kritiker, so etwa Bernard Williams. Auch für Jürgen Habermas stellt Rortys Neopragmatismus keinen einfach zu widerlegenden Relativismus dar. Vielmehr handele es sich bei diesem und eine radikale und konsistente Version des Historismus und Kontextualismus. Mit seinem Versuch einer pragmatistischen Verabschiedung des objektivistischen Vokabulars nehme er einen einzigartigen Platz in der gegenwärtigen Diskussion ein. Rorty sei sich bewusst, dass er seinen Kontextualismus behutsam formulieren muss, um radikal sein zu können. Er lasse sich um den Preis des Ethnozentrismus nicht aus der

38 KIS, 94; vgl. EHO, 198. Insofern ist nach Rorty sein „Anti-anti-Ethnozentrismus" auch nur eine Art ad hoc Therapie für Liberale, die den Schritt zum liberalen Ironiker noch nicht gemacht haben; vgl. ORT, 207f.

39 Vgl. Apel (1988), 394ff.

40 KIS, 306.

41 Vgl. dazu u.a. Reese-Schäfer (1997), 667; Demmerling (2001), 335; Allen, B. (2000b), 223, Festenstein (1997), 184; Joas/Knöbl (2004), 697.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teilnehmerperspektive herauslocken und begebe sich damit nicht auf das Glatteis des Relativismus.[42] Sogar Susan Haack geht als scharfe Kritikerin Rortys inzwischen davon aus, das dieser besser als „Tribalist" (so ihre pointierte Ersatzformulierung für Ethnozentrist) statt als Relativist zu bezeichnen ist. Allerdings sei dessen Kombination von Tribalismus und Konventionalismus arbiträr, inkohärent und zynisch zugleich.[43] Diese Einschätzung von Haack führt zu einer zentralen These dieser Untersuchung: Mit der „Keule" des Relativismusvorwurfes ist Rorty nicht zu treffen. Die entscheidende Kritik an seiner Position ergibt sich aus der genaueren Prüfung von Konsistenz und (soziologischer) Plausibilität seines Rechtfertigungskommunitarismus. Folgender Selbsteinschätzung Rortys ist durchaus zuzustimmen: „Dem vom Streben nach Solidarität beherrschten Pragmatisten kann man eigentlich nur vorwerfen, er nähme die eigene Gemeinschaft *zu* ernst. Nicht wegen seines Relativismus kann man ihn kritisieren, sondern nur wegen seines Ethnozentrismus."[44] Die Schlüsselfragen, die von ihm selbst allerdings nicht systematisch thematisiert werden, lauten dann: Wie plausibel ist in modernen, pluralistischen Gesellschaften ein methodischer Ethnozentrismus, der auf der Annahme einer (politischen) Wir-Gruppe als Rechtfertigungs-Ethnie beruht? Und: Beruht die liberale Einhegung der Ironie, verkörpert in der Gestalt der liberalen Ironikerin, nicht auf einen kommunitaristischen Fehlschluss?[45]

Susan Haacks skizzenhafte Kritik an der Arbitrarität von Rortys Ethnozentrismus deutet noch eine weitere wichtige Linie der Kritik an. Diese wird unter anderem von Christoph Menke-Eggers und Udo Tietz breiter ausgeführt: Rorty sollte nicht wegen seines widersprüchlichen Relativismus kritisiert werden, sondern wegen eines methodischen Fehlschlusses in Gestalt der Annahme einer strukturellen Kontinuität zwischen Antifundamentalismus und Partikularismus. Die Hinwendung zu einer partikularistischen Position nach der Verabschiedung des fundamentalistischen und absolutistischen Vokabulars sei nicht zwingend. Ethnozentrismus sei nicht die notwendige Konsequenz des Antifundamentalismus und Antirelativismus.[46] In diesem Sinne ist zu fragen: Folgt aus der Behauptung „Es gibt keinen externen Standpunkt" die These „Es gibt nur noch unseren internen Standpunkt." beziehungsweise genauer: „Es gibt eine Pluralität von Standpunkten jeweils innerhalb einer kontingenten und partikularen Rechtfertigungsgemeinschaft."? – Die alternative Antwort der Diskursethik zum Ethnozentrismus wurde oben in Kapitel V.2 bereits vorgestellt: Der objektive Standpunkt wird sprachpragmatistisch rekonstruiert durch die Idee einer idealen, universalistischen Kommunikationsgemeinschaft. Für Apel und Habermas führt der Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur pragmatischen Sprachphilosophie keineswegs, wie

42 Vgl. Williams, B. (1990), 28; Habermas (1988), 175f; Habermas (1996b), 17f.

43 Vgl. Haack (1995), 136f; Haack (2004), 32.

44 SO, 27 [Herv. i. O.].

45 Wie bereits dargestellt, findet die Prüfung dieser Fragen in den Kapiteln XI. und XII statt.

46 Vgl. Menke-Eggers (1989), 33-40; Tietz (1992), 137ff. Diese Kritik ist das praktische Pendant zu dem im ersten Teil dargestellten Einwand, dass Rortys radikaler Sprachpragmatismus nicht die einzige Alternative zum Repräsentationalismus sei.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty annimmt, zwangsläufig in den Kontextualismus.[47] Die entscheidende Frage ist dabei die nach der relevanten Sprachgemeinschaft. Wie oben gezeigt, rekurrieren hier die Gegner im sprachpragmatistischen „Familienstreit" auf unterschiedliche Sprachgemeinschaften. Damit lautet die entscheidende begründungslogische Alternative aber nicht mehr: Absolutismus oder Relativismus, sondern: Universalismus oder Kontextualismus. Auf der einen Seite steht der Universalismus Kantischer Prägung, nach dem moralische Geltungsansprüche sowohl kontextimmanenten als auch Kontext transzendierenden Charakter haben. Dem steht Rortys hegelianischer Kontextualismus gegenüber, der davon ausgeht, dass Geltungsansprüche niemals unbedingt gültig sein können, sondern immer nur kontextuell innerhalb einer partikularen Rechtfertigungsgemeinschaft.[48] Nach Habermas verzichtet die prinzipielle Bindung moralischer Urteile an einen lokalen Kontext auf den emanzipatorischen Gehalt des moralischen Universalismus und auf die Möglichkeit von Kritik.[49] Für den *methodologischen* Kontextualisten Rorty stellt hingegen gerade die bewusste Bindung an die eigene liberale Rechtfertigungsgemeinschaft die Rechtfertigung dar, für deren universalistische Utopie einzutreten. Wie oben in der Darstellung der Debatte zwischen Jean-François Lyotard und Richard Rorty um die Möglichkeit einer im begründungslogischen Sinne nachaufklärerischen Utopie bereits angedeutet, bestreitet Rorty zwar gegen Habermas die Möglichkeit, die universalistische Utopie der politischen Aufklärung durch eine neue Metaerzählung der Emanzipation als notwendig begründen zu können. Gemäß seinem antiessenzialistischen Menschenbild gibt es nichts zu emanzipieren, da es kein Wesen der Menschheit in einem moralisch relevanten Sinne gibt. Unter dem Titel „Kosmopolitismus ohne Emanzipation"[50] hält er aber mit Habermas und gegen Lyotard an der Möglichkeit des Eintretens für die universalistischen Ziele der liberalen Utopie fest. Diese wird allerdings von ihm in Selbstanwendung der ethnozentristischen Einsicht auf den Liberalismus als schwache Utopie, soll heißen als Erzählung der eigenen, kontingenten liberalen Wir-Gruppe aufgefasst:

„We want narratives of increasing cosmopolitanism, though not of emancipation. [...] We need not presuppose a persistent ‚we', a transhistorical metaphysical subject, in order to tell stories of progress. The only ‚we' we need is a local and temporary one: ‚we' means something like ‚us twentieth-century Western social democrats' […] Once we give up metaphysical attempts to find a ‚true self' for man, we can continue to speak as the contingent historical selves we find ourselves to be."[51]

Damit kommt die *inhaltliche* Bedeutungsdimension der Selbstbezeichnung Ethnozentrist in den Fokus.

47 Vgl. Habermas (1999a), 286f.

48 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 108; SO, 102.

49 Vgl. Habermas (1991a), 90.

50 ORT, 211.

51 ORT, 214; vgl. ORT, 211ff; PZ, 41, dort bemerkt Rorty, dass der Begriff der „Emanzipation" in Verbindung mit Vorschlägen zur Aufhebung *konkreter* Unterdrückungsformen durchaus sinnvoll sein könne.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

IX.2 Kosmopolitischer Ethnozentrismus als kommunitaristischer Universalismus mit dem Ziel einer globalen Menschenrechtskultur

IX.2.1 Kommunitaristischer Menschenrechts-Universalismus – ein Vergleich mit dem „wiederholenden Universalismus" von Michael Walzer

Rorty beschreibt den moralischen Universalismus neu als die geschichtlich gewordene Tradition der westlichen Menschenrechtskultur und als praktische Aufgabe. Anders als der ahistorische Universalismus vergegenwärtigt seine Variante des „historische[n] Universalismus"[52] die Geschichtsgebundenheit der universalistischen Moral. Als methodischer Ethnozentrist plädiert er für das offene Eingeständnis ihrer Bindung an Geschichte und Erfahrung der eigenen Kultur. Der inhaltliche Universalismus ist für ihn das Resultat eines geschichtlichen Prozesses moralischer Selbstdefinition. Als solches mache er das kontingente moralische Selbstverständnis der kontingenten De facto-Gemeinschaft der liberalen Wir-Gruppe aus.[53] Der Prozeduralismus und Universalismus ist für liberale Ethnozentristen also *ihre* Variante des inhaltlichen Ethnozentrismus. Er stellt ihre Form des moralisch und politisch Guten dar, die für ihre praktische Identität wesentlich geworden ist. Damit geht Rorty den Weg von Charles Taylor, Michael Walzer und (mit Einschränkung) Alasdair MacIntyre, sich mit einer kommunitaristischen Argumentation in die universalistische Tradition des liberalen Westens hineinzustellen. All diese Kommunitarier beziehen sich begründungslogisch auf die eigene, westliche Tradition der Allgemeinheit, die aus ihrer Sicht aber selbst nicht mehr allgemein begründet werden kann.[54] Auch sein liberaler Ethnozentrismus „gründet" sich in diesem kommunitaristischen Bezug auf die liberale Rechtfertigungsgemeinschaft universeller Moral. So wie oben entwickelt, vertritt er einen kommunitaristischen Liberalismus. Dementsprechend lautet auch die beste Bezeichnung für seine methodologische und inhaltliche ethnozentristische Position: *kommunitaristischer Universalismus*.

Zur Plausibilisierung dieser Bezeichnung ist ein kurzer Blick auf Michael Walzers Variante des kommunitaristischen Universalismus nützlich, da dieser als Liberaler, wie oben in Kapitel VI.2.2 dargestellt, ebenso wie Rorty einen metaethischen

52 Zimmermann (2002).

53 Vgl. Rorty (1995), 143. Vgl. dazu Zimmermann (2002), 508ff, 516f; Köhl (2000), 834.

54 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 444; Reese-Schäfer (2001), 80f. So wie Rorty sich in die Tradition des Liberalismus stellt, bezieht sich auch MacIntyre auf den Thomismus als universalistische Tradition; vgl. MacIntyre (1990). Man könnte von einer säkularisierten und einer theologischen Variante des Bezuges auf eine kontingente Tradition mit universalistischen Inhalten sprechen. – Folgt man der kontextualistischen Interpretation von Rawls, so kann man auch diesen als kontextualistischen bzw. kommunitaristischen Universalisten lesen; vgl. dazu Walzer (1996a), 28; auch Hastedt (1991), 257; Meyer (1996), 99.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kommunitarismus vertritt. Auch sein „wiederholender Universalismus“[55] versucht die Verbindung von Partikularismus und Universalismus. Er grenzt sich dabei vom deduktiven „Universalismus des allumfassenden Gesetzes“[56] ab. Dieser stehe am Ende der irrigen moralphilosophischen Pfade der Entdeckung und der Erfindung und gehe davon aus, dass es ein moralisches Gesetz gibt, aus dem alle moralischen Urteile nur deduziert werden müssten. Für Walzer ist diese Form des präskriptiven Universalismus aufgrund seines missionarischen Charakters latent autoritär. Ihm stellt er seinen kommunitaristischen Universalismus entgegen. Gegen die vernunftphilosophische Begründungstheorie transzendentaler oder prozeduraler Gerechtigkeitsmoralen betont er die Kontextgebundenheit von Gerechtigkeitsprinzipien und die Notwendigkeit einer Politik der Differenz.[57] Auf der inhaltlichen Ebene stellt sich Walzer dabei nicht gegen die universelle Menschheitsmoral der eigenen liberalen Kultur und dem Ziel der Ausbreitung der Demokratie als normativ ausgezeichnete Herrschaftsform. Er bekennt sich als loyaler Bürger zu der universalistischen Sprache der Menschenrechte seiner eigenen moralischen Kultur. Zugleich ist er sich allerdings, wie Rortys ethnozentristische liberale Ironikerin, ihrer Kontextgebundenheit bewusst.[58] Er versucht diese Betonung der Kontextgebundenheit und Differenz mit dem universalistischen Anspruch der eigenen, liberalen Menschenrechtsmoral durch seinen hermeneutisch-induktiven Universalismus der Wiederholung zu verbinden.[59] Nach diesen kann eine globale Minimalmoral nur das kontingente Ergebnis eines induktiven Prozesses der gegenseitigen Anerkennung von Wiederholungen zwischen den partikularistisch gedachten, dichten moralischen Kulturen sein. Die minimale – und primär „negative“ – Moral besteht nach Walzer aus immer wieder auftauchenden Merkmalen, die aus gemeinsamen Erfahrungen und Reaktionen resultieren. Sie sei als die kontingente Summe dünner Überschneidungen zwischen ihrerseits dichten Moralauffassungen, die von diesen wiedererkannt werden, keine „freischwebende Moral“.[60] Wie von ihm mehrfach betont, bedeutet die wechselseitige Anerkennung sich wiederholender Familienähnlichkeiten maximaler Moralauffassungen keine Grundlegung der Moral im Sinne der Entdeckung einer gemeinsamen Verpflichtung gegenüber derselben Menge letzter Werte. Für den wiederholenden Universalismus ist das gemeinsame Minimum nicht das Fundament der maximalen Moralauffassungen, sondern nur deren Teil. Der moralische Maxi-

55 Walzer (1996a), 144. Rorty selbst bezieht sich zustimmend auf Walzers Variante des kommunitaristischen Universalismus; vgl. Rorty (1996b), 136. Nach Reese-Schäfer ist er weiter ausgearbeitet und intensiver durchdacht; vgl. Reese-Schäfer (1991), 132.

56 Walzer (1996a), 140.

57 Vgl. Walzer (1996a), 140ff, 167. Vgl. dazu Kallscheuer (1996), 217ff; Krause/Malowitz (1998), 158f; Forst (1994), 242ff.

58 Vgl. Walzer (1996a), 10.

59 Vgl. Forst (1994), 262.

60 Vgl. Walzer (1996a), 19, 24ff, 159ff. Vgl. dazu Krause/Malowitz (1998), 154ff. Zu Walzers Unterscheidung zwischen dünner universalistischer und dicker partikularistischer Moralauffassung und seiner Betonung der Einbettung dünner bzw. minimalistischer Bedeutungen in die jeweilige dichte Maximalmoral siehe Walzer (1996a), 13ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

malismus gehe dem Minimalismus voraus. Daher sei auch die Anerkennung von Familienähnlichkeiten additiv und induktiv. Und ein externer Standpunkt oder ein universeller Blickwinkel sei sowohl unmöglich als auch überflüssig.[61] Der wiederholende Universalismus teilt damit wie Rortys liberaler Ethnozentrismus mit dem rationalistischen Universalismus die Idee einer globalen, liberalen Kernmoral – allerdings dem Ergebnis nach, nicht der Begründung! Bei beiden Varianten des kommunitaristischen Universalismus wird diese in praktischer Hinsicht transformiert. Die angestrebte universalistische Minimalmoral kann auch bei Walzer nur das Ergebnis eines kontingenten Projekts sein, denn die Menschheit ist in einem moralischen Sinne bisher nicht existent.[62] Zugleich müssen sich die Bürger der liberalen Kultur nach Walzer immer bewusst bleiben, dass die Idee der Menschenrechte zur Rechtfertigung dieses universalistischen Projekts „nur" der moralischen Sprache der Maximalmoral des Westens entstammt. Menschenrechte würden sich nicht deduktiv aus dem gemeinsamen Menschsein folgern lassen, sondern sie stellten *unsere* partikulare Vorstellung des moralisch und politisch Guten dar. Walzer hält sie für durchaus übersetzbar – dafür sollte ihr partikularistischer Status im interkulturellen Dialog allerdings offen ausgewiesen werden.[63]

IX.2.2 Menschenrechts-Universalismus des Gefühls ohne begründungstheoretisches Fundament

Rortys inhaltlicher, liberaler Ethnozentrismus besteht in seinem loyalen Eintreten für die Utopie einer globalen Ausweitung der eigenen Menschenrechtskultur. Wie Walzer geht er von der moralischen Überlegenheit des inklusiven Vokabulars der eigenen liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft aus, ohne dieses jedoch philosophisch zu überhöhen. Hierzu verfolgt er folgende theoretische Strategie: Da der menschenrechtliche Universalismus von seinem Geltungsanspruch her die denkbar schärfste Negation des Ethnozentrismus darstellt, werden zwei Bedeutungen des Begriffes Universalismus unterschieden: universelle Reichweite und universelle Geltung. Mithilfe dieser Unterscheidung kann Rorty das universalistische Vokabular der eigenen Kultur benutzen. Sein kosmopolitischer Ethnozentrismus setzt sich auf der inhaltlichen Ebene für die universelle *Reichweite* der Menschenrechte ein, ist aber zugleich auf der Begründungsebene gegen den philosophischen Versuch einer Fundierung dieses utopischen Zieles durch die Idee universeller *Geltung*.[64] Demokratie und Menschenrechte, als die zentralen politischen Errungenschaften der westlichen Kultur, sind für ihn keine Entdeckung einer objektiven Wahrheit, sondern die Erfindung einer kontingenten und partikularen Tradition. Damit folgt Rorty der postkolonialen Kritik. Zugleich hält er aber an dem Anspruch der eigenen Kultur fest, die bisher beste Antwort auf die Herausforderung des globalen Zusammenlebens formuliert zu haben. Auch wenn die Herausbildung des Vokabulars der

61 Vgl. Walzer (1996a), 33ff, 161.

62 Vgl. Walzer (1996a), 22f. Vgl. dazu Krause/Malowitz (1998), 156f.

63 Vgl. Walzer (1996a), 24, 33. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 544f.

64 Vgl. KIS, 309; Rorty (1994b), 977; ORT, 213; PZ, 90.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konstitutionellen Demokratie und der Menschenrechte im europäisch-atlantischen Kulturkreis der Nachaufklärungszeit nur eine "Exzentrizität" der westlichen Liberalen ist, identifizieren sich liberale Ethnozentristen mit ihm und halten es im Vergleich mit allen bisherigen politischen Vokabularen für das bisher beste Vokabular unserer Spezies:

„It urges liberals to take with full seriousness the fact that the ideals of procedural justice and human equality are parochial, recent, eccentric cultural developments, and then recognize that this does not mean they are any the less worth fighting for. It urges that ideals may be local and culture-bond, and nevertheless be the best hope of the species."[65]

Der entscheidende moralische Vorzug des eigenen politischen Vokabulars – etwa gegenüber dem nationalsozialistischen Ethnozentrismus – ist für Rorty als *liberaler* Ethnozentrist, dessen prinzipielle Offenheit. Die liberale Rechtfertigungsgemeinschaft sei keine fast fensterlose semantische Monade mit exklusionären Charakter. Für ihre politische Kultur ist ein gemäßigter, weil *offener* Ethnozentrismus kennzeichnend, der den Rückfall in den Absolutismus durch die Verabsolutierung des eigenen Vokabulars zu vermeiden gelernt hat. Das Misstrauen gegenüber der eigenen Perspektive und die Offenheit gegenüber anderen Kulturen seien im Laufe der Geschichte zentral für sein Selbstbild geworden. Typisch für ihn sei sein inklusionärer Charakter, die Bereitschaft zur ständigen Erweiterung des „Wir". Er strebe die Einbeziehung möglichst aller Menschen in die Rechtfertigungsgemeinschaft an, innerhalb derer ein gewaltloser Konsens zu suchen ist. Diese Variante des Ethnozentrismus habe das Ziel der ständigen Erweiterung der moralischen Vorstellungskraft zur Sensibilisierung gegenüber allen Arten von Benachteiligung und Demütigung, um dadurch möglichst alle Menschen in den Geltungsraum der Solidarität einzubeziehen. Die liberale Wir-Gruppe vertritt damit für Rorty eine spezifische Form des Kulturpartikularismus: den inklusionären normativen Universalismus.[66] Trotz aller kulturimperialistischen Fehler in der Vergangenheit zeichne sie sich dadurch aus, aus der eigenen Geschichte den Wert von Offenheit, Toleranz und Gewaltlosigkeit gelernt zu haben: „Es ist eine Kultur, die sich ihrer Fähigkeit zu mörderischen Intoleranz in sehr hohem Maße bewusst geworden ist, wodurch sie vielleicht auch mehr Argwohn gegenüber der Intoleranz und mehr Gefühl für die Erwünschtheit von Vielfalt entwickelt hat als irgendeine andere Kultur, von der wir wissen."[67] Zur historisch gewachsenen Bereitschaft, Vielfalt zu tolerieren und anderen Kulturen zuzuhören, komme die Fähigkeit der liberalen, demokratischen Kultur zur inneren Reform hinzu; und vor allem auch die Idee zur eigenen Verbreitung das Mittel der Überredung anstelle von Gewalt einzusetzen. Denn der eigene Begriff von Rationalität gebiete es, sich mit „Fremdlingen" auf ein Gespräch einzulassen und die eigenen Werte durch Überredung und nicht mit Gewalt zu verbreiten suchen.[68]

65 ORT, 208; vgl. ORT, 204ff, 219; WF, 256. Vgl. dazu Auer (2004), 172f.

66 Vgl. ORT, 2, 4, 214ff; KIS, 319. Vgl. dazu Kettner (2001), 216.

67 KOZ, 102; vgl. ORT, 219.

68 Vgl. SO, 19; ORT, 14, 214ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie oben herausgearbeitet, versteht sich Rortys radikaler Sprachpragmatismus des Gesprächs als Versuch, diesen offenen Ethnozentrismus der liberalen Kultur des Westens, mit dem er sich identifiziert, auf den Begriff zu bringen. Er begründet nicht, sondern artikuliert die historisch kontingente Kombination von Ethnozentrismus und Fallibilismus. Dies ist die primäre Verbindung zwischen seinem antirepräsentationalistischen Sprachpragmatismus und dem inklusionären Projekt demokratischer Politik, zu dessen Verwirklichung er beitragen will.[69] Dieses Projekt zielt auf die ständige Erweiterung des für kompetent gehaltenen Publikums, auf die Inklusion von immer mehr Arten von Menschen in die konversationelle Wir-Gruppe des öffentlichen Diskurses als der einzigen politischen Legitimierungsinstanz. Es handele sich um den kontingenten Versuch, eine planetenweite inklusive Gemeinschaft der (kommunikativen) Solidarität zu erschaffen.[70] Als liberaler Ethnozentrist teilt er mit den universalistischen Liberalen die gleiche Utopie eines offenen Solidaritätsbegriffs: eine kosmopolitische, solidarische Weltgemeinschaft, so wie sie durch die Charta der Vereinten Nationen und durch die Deklaration der Menschrechte von Helsinki in Aussicht genommen wird. Das Ziel seines politischen Engagements ist eine weltumspannende politische Kultur mit konstitutioneller Demokratie und Menschenrechten als ihrem Kern. Allerdings wird bei ihm die Hoffnung darauf, dass die Menschheit zu einer globalen Gemeinschaft nach dem Bild des Westens zusammenwächst, nicht aus einer (vermeintlichen) theoretischen Notwendigkeit gespeist, sondern aus der Identifikation mit seiner liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft und ihrem kontingenten Vokabular universeller Moralität. Für die globale Ausweitung des Horizonts der Solidarität sei keine Erneuerung der universalistischen Begründungstheorie hilfreich, sondern allein die Bereitschaft zum Handeln.[71] Wie für alle Pragmatisten ist die Demokratie also auch für den kosmopolitischen Ethnozentristen Rorty letztlich Menschheitsdemokratie. Sie steht und fällt mit diesem Universalitätsanspruch. Allerdings handelt es sich für ihn um ein unvollendetes Universalisierungsprojekt ohne universalistische Begründung. In seiner radikal pragmatistischen Lesart ist der moralische Universalismus ein kontingentes politisches Projekt, der bloße Versuch der Erweiterung unserer provinziellen Lebensform. Für liberale Ethnozentristen sei er das beste praktische Projekt, das wir haben. Dabei setze das Ziel einer universellen Kommunikationsgemeinschaft keinen Bezug auf die Idee universeller Verständigung voraus. Der universelle logische Raum der Moral ist nicht irgendwie philosophisch schon vorgegeben, sondern wir, die Bürger der liberalen Demokratien, seien aufgerufen, ihn Schritt für Schritt erst zu kreieren.[72]

69 Vgl. auch ORT, 2, 14.

70 Vgl. Rorty (1994b), 983; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 9. Vgl. dazu Frischmann (2003), 57.

71 Vgl. ORT, 219; Rorty (1997e), 22ff; Rorty (1999a), I; Rorty (2001f), 15. Vgl. dazu Auer (2004), 174; Sandbothe (2001), 143f.

72 Vgl. Rorty (1994b), 988; WF, 292. Vgl. dazu Köhl (2001), 20; Brunkhorst (1997b), 124, 130f, 141.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty teilt mit der universalistischen Menschrechtsphilosophie das politische Ziel einer universellen Reichweite der Menschenrechte. Dabei erfährt man allerdings angesichts seines inhaltlichen Minimalismus wenig über seine Interpretation der inhaltlichen Ausgestaltung der Menschrechtskonventionen oder darüber, was als Menschenrechtsverletzungen zu gelten habe.[73] Auch sein Beitrag zur Menschenrechtsdebatte konzentriert sich auf die Begründungsebene. Er lehnt die Vorstellung einer übergeschichtlichen und überkulturellen Geltung der Menschenrechtsidee ab. Nach der traditionellen Sicht ist nur die globale Durchsetzung der universalistischen Moral kontingent, aber nicht deren philosophische Begründung. Als radikaler Pragmatist erachtet Rorty die essenzialistische Rede von angeborenen Rechten durch die universalistische Begründungstheorie für eine veraltete Artikulation unseres kontingenten moralischen Vokabulars. Sie stellt für ihn den Versuch dar, „die Vorteile der Metaphysik zu genießen, ohne die entsprechende Verantwortung zu übernehmen“[74]. So sei es auch nur leere rhetorische Geste zugunsten der eigenen Identifikationsgemeinschaft, wenn man die Evidenz der Existenz von Menschenrechten behaupte. Denn diese vermeintliche Evidenz sei nicht durch eine spezifische Verbindung des menschlichen Geistes mit der moralischen Wahrheit zu erklären, sondern nur das Produkt kulturspezifischer Indoktrination. Diese Kritik am metaphysischen Universalismus hindert Rorty aber nicht, ein moralischer Universalist in einem nicht-metaphysischen, historischen Sinne zu sein.[75] Er sieht in der Menschenrechtskultur ein historisches Faktum, das heute keiner Begründung mehr bedarf. Als loyales Mitglied dieser Kultur nimmt er für die Idee der Menschenrechte Partei, während er zugleich alle Begründungsversuche des universalistischen Menschrechtsfundamentalismus ablehnt, die mit der absolutistischen Scheinverbindlichkeit dieser Idee operieren, ohne sie einhalten zu können. Die politische Konsequenz der Ironie als Kontingenzbewusstsein lautet, dass auch die Menschenrechte nicht Wahrheit im traditionellen Sinne beanspruchen können: „Ich bewundere die europäische Idee der Menschenrechte [...] Aber sie ist keine ‚Forderung menschlicher Vernunft‘.“[76]

In Anwendung seines Antiessenzialismus und Ethnozentrismus auf die Menschenrechtsidee richtet sich Rortys Kritik gegen alle ahistorische und objektivistische Begründungstheorien des menschenrechtlichen Universalismus. Mit der Verabschiedung vom Anspruch einer philosophischen Wesensbestimmung sei auch je-

73 Vgl. Frischmann (2003), 63. Rortys Denken hat damit nichts beizutragen zu der umstrittenen Frage über die richtige *materiale* Bestimmung der Menschenrechtsidee. Diese Debatte hat nach Habermas inzwischen die Begründungsfrage als eigentlichen Streitpunkt des interkulturellen Diskurses über Menschenrechte abgelöst; vgl. Habermas (2001c), 180. Ihr *gemeinsamer* Bezugspunkt ist die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, verabschiedet durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen. Man könnte daher frage, ob Rortys Annahme einer *westlichen* Menschenrechtskultur nicht schon veraltet ist.

74 SO, 85; vgl. WF, 295f; ORT, 213; PZ, 52.

75 Vgl. Rorty (2006b), 23. Vgl. dazu Wellmer (2001a), 316; Zimmermann (2002), 513ff.

76 Rorty (1996b), 135; vgl. WF, 245ff. Vgl. dazu Shute/Hurley (1996), 20f; Horster (1991a), 24.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

de essenzialistische Menschenrechtsbegründung *ad acta* zu legen. Die Überlegenheit der westliche Menschenrechtskultur könne man nicht aus der „Tatsache" einer allgemeinen menschlichen (Vernunft-)Natur ableiten.[77] Auch die Idee der Menschenwürde als innerster Geltungsgrund der Menschenrechte wird von Rorty radikal antiessenzialistisch und kommunitaristisch neu beschrieben. Dieser Punkt ist zentral, denn die Norm der Menschenwürde gilt als das „Grunddatum", das es erst ermöglicht, dem einzelnen Menschen unveräußerliche Menschenrechte zuzusprechen.[78] Die Idee einer inneren Würde des Menschen qua Menschsein stützt sich für Rorty auf die nach Darwin unhaltbare Idee, die Spezies Mensch sei im Besitz von etwas Nichtbiologischem, das sie mit einer nichtmenschlichen Realität verbindet und ihr dadurch moralische Würde verleiht. Insbesondere die Kantische Begründung der Menschenwürde durch die Vernunft des Menschen sei nicht mehr als eine fromme Weltanschauung, da sie nicht auf ein Argument gestützt werden könne, das auf unabhängige Prämissen gründet.[79] Der essenzialistische Glaube an die Menschenwürde stellt aus seiner Sicht so etwas wie die Religion der Moderne dar; ein hoffnungsloser Versuch, das christliche Menschenbild der Gottesebenbildlichkeit zu säkularisieren.[80]

Um weiterhin für die Achtung vor der Würde des Menschen einzutreten, was Rorty selbst tut, muss die Idee der Menschenwürde in einem kommunitaristischen Vokabular neu beschrieben werden. Nach diesem gilt, dass es keine Menschenwürde gebe, die nicht von der Würde einer besonderen Gemeinschaft abgeleitet ist.

---

77 Vgl. SO, 28; ORT, 213; WF, 246, 267; Rorty (1999e). Vgl. dazu Frischmann (2003), 63.

78 Zu dieser breit akzeptierten Begründungsstruktur und dem von Alexander Schwan stammenden Ausdruck der „Grunddaten" siehe Weiß (1997), 219. Siehe u.a. auch Bielefeldt (1997), 260; Pollmann (2004), 262ff; dort auch mehr zur gegenwärtigen Verunsicherung betreffend der Frage der Menschenwürde im Rahmen der bioethischen Debatte. Zur näheren begründungstheoretischen Analyse des Gegebenheits- und des Leistungsmodells menschlicher Würde und der These, dass die essenzialistische Idee unbedingter Menschenwürde nicht ohne deren Verankerung in einem metaphysischen Absolutum zu haben ist – so wie sie geistesgeschichtlich und systematisch am Schlüssigsten im christlich-theologischen Gegebenheitsmodell durchgeführt wird; vgl. wieder Weiß (1997).

79 Vgl. Rorty (1995), 141; SO, 28; WF, 256f. Wie oben in Kapitel V.2 gezeigt gilt diese Kritik auch für die sprachpragmatistische Begründung des (Menschenrechts-)Universalismus, die nach eigenem Selbstverständnis die Idee der Menschenrechte vom metaphysischen Ballast der Subjektphilosophie befreit. Es gilt nach Rorty: „Die Sprache der Menschrechte ist für unsere Spezies weder mehr noch weniger charakteristisch als Sprachen, die auf Reinheit der Rasse oder der Religion bestehen."(HSE, 86); vgl. HSE, 101f; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 130.

80 Vgl. dazu Kettner (2001), 214. Auch in seiner Kritik des philosophischen Geltungsanspruchs der liberalen Menschenrechtsidee trifft sich Rortys begründungslogischer Kommunitarismus mit der radikalen Kritik MacIntyres. Siehe etwa MacIntyre (1995), 98: „Es gibt keine solchen Rechte, und der Glaube daran entspricht dem Glauben an Hexen und Einhörner: alle Versuche, stichhaltige Gründe für die Überzeugung zu liefern, dass es solche Rechte *gibt*, sind gescheitert.".

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch die Menschenwürde wird zu einem Wir-Begriff, denn Würde und Personalität seien die Schöpfung einer besonderen kulturellen Gemeinschaft. Personen erhielten die Anerkennung ihrer menschlichen Würde nicht aus dem Bewusstsein einer gemeinsamen Natur, sondern durch ihren Platz in einer würdigen Gemeinschaft. Die Vorstellung der inneren Würde des Menschen werde damit zur komparativen Würde einer Gruppe, mit der sich die Person identifiziert. Sie lebe allein von Kontrasteffekten mit anderen Gemeinschaften: „Personen haben Würde nicht aus einer inneren Lumineszenz heraus, sondern weil sie an solchen Kontrasteffekten partizipieren.“[81] Eine von Rorty freimütig eingestandene Konsequenz dieser ethnozentristischen Neubeschreibung von Menschenwürde lautet, dass der Verlust der Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft zunächst den Verlust an menschlicher Würde bedeutet. Aber – und hier stellt er sich als *liberaler* Ethnozentrist wieder in die eigene universalistische Tradition – aus dieser Konsequenz folge entsprechend unserer inklusiven Konzeption der Würde nicht, dass etwa ein allein im Wald herumirrendes Kind, als letztes überlebendes Mitglied seiner Gemeinschaft als Tier zu behandeln wäre. Es würde durch die Aufnahme in unsere Gemeinschaft wieder mit Würde ausgestattet. Die Idee einer universellen moralischen Verpflichtung, die Würde jedes Menschen zu achten, wird im liberalen, offenen Ethnozentrismus durch den Gedanken der erweiterten Loyalität gegenüber der Menschheit ersetzt: „Auf dieses jüdische und christliche Element unserer Tradition berufen sich dankbar solche schmarotzende Atheisten wie ich.“[82]

Als Konsequenz aus der eben geschilderten Argumentation werden auch die Menschenrechte in Rortys kohärentistischer Neubeschreibung des Universalismus zu einem kommunitaristischen Wir-Begriff: Menschenrechtliche Normen sind gültig, weil *wir* sie als solche betrachten und anerkennen. Die Bezugnahme auf Menschenrechte ist ein Verfahren der Zusammenfassung bestimmter Aspekte *unserer* wirklichen oder geplanten Praktiken. Sie verweist nach Rorty nicht auf ein Wissen, das theoretisch gewonnen werden könnte, sondern auf eine kontingente, gemeinschaftliche Handlungspraxis. Wenn wir daher von unveräußerlichen Menschenrechten sprechen würden, meinten wir im Grunde nur, dass es in der liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft üblich geworden ist, von solchen Rechtsvorstellungen auszugehen. Als solche sei diese Redeweise durchaus berechtigt. Und Menschenrechtstheorien stellten die Artikulation der Art und Weise dar, in der Menschen nach der Auffassung der liberalen Gemeinschaft, mit der wir uns identifizieren, miteinander umgehen sollten. Sie explizierten nur, was implizit (als Gefühl) in unserer Gemeinschaft gängig ist. Der pragmatistische und ethnozentristische Liberale verzichte auf den tröstenden Gedanken, Menschenrechte würden aus der Zugehörigkeit zu unserer biologischen Art erwachsen. Für ihn besage die Aussage, dass Personen bestimmte Rechte haben, nichts weiter, als dass *wir* sie nach unserem kontingenten moralischen Vokabular in bestimmter Weise behandeln sollten; darüber hinaus ge-

81 Rorty (1995), 146; vgl. Rorty (1995), 141ff; WF, 246; SN, 50. Vgl. dazu Hollis (1990), 249.

82 Rorty (1995), 149; vgl. PZ, 84. Zu Rortys antiessenzialistischen Personenbegriff gehört, dass Person-Sein eine graduelle Angelegenheit ist; vgl. WF, 317.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

be sie jedoch keinen objektiven Grund hierfür an. So besage die Behauptung, dass die Achtung der Menschenrechte unser Eingreifen in Situationen der Menschenrechtsverletzungen verlange schlicht, dass ein Unterlassen von Interventionen in solchen Fällen mit unserem Selbstbild als Mitglieder der Menschenrechtskultur nicht vereinbar ist und uns daher Unbehagen bereiten würde.[83]

Der ethnozentristische Liberale gesteht freimütig ein, dass Menschenrechte die soziale Konstruktion einer Rechtfertigungsgemeinschaft sind. Dies gilt aber gemäß seinem generellen radikalen Pragmatismus nicht nur für Menschenrechte, sondern auch für Atome oder Quarks. Insofern sind Menschenrechte weder in höherem noch in geringerem Maße „objektiv" als diese:

„Was das Thema Menschenrechte anbelangt, so meint der Pragmatist, wir sollten uns nicht darüber auseinandersetzen, ob es immer schon Menschenrechte gegeben habe, auch als sie von niemandem anerkannt wurden, oder ob sie bloß soziale Konstruktion einer Zivilisation sind, die unter dem Einfluss christlicher Lehren von der Brüderlichkeit der Menschen und der französischen Revolutionsideale steht. Natürlich sind sie soziale Konstruktionen. Das gleiche gilt auch für die Atome und für alles andere ebenfalls."[84]

Die unveräußerlichen Menschenrechte sind also für den ethnozentristischen Liberalen eine Konstruktion der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft. Er betrachtet sie – ebenso wie die Idee der konstitutionellen Demokratie – nicht als Bezeichnung einer Entität, sondern als die „verbuchstäblichten" Sprachschöpfungen einzelner Genies, um damit die soziale Praxis zu verbessern.[85]

Die essenzialistischen Fragen nach dem Ursprung und der Existenz der Menschenrechte werden aus pragmatistischer Sicht abgelöst durch die Frage nach deren

83 HSE, 84; vgl. WF, 16, 246, SO, 28f. Vgl. dazu Weiß (1997), 238; Reese-Schäfer (1997), 621; Noetzel (2001), 232. Dementsprechend ist beispielsweise auch Sklaverei für den ethnozentristischen Liberalen nicht irrational oder wider das Wesen des Menschen; sie ist dennoch aus unserer liberalen Sicht – das heißt aus der Sicht derer, die sich besser in Sklaven hineinversetzten können – abzulehnen, da sie unserer Idee von Menschenrechten widerspricht; vgl. Rorty (2005b), 45.

84 HSE, 85; vgl. WF, 17. Für seine „These, dass die Unterscheidung zwischen dem ‚vorgefundenen' Reich der Natur und dem ‚erzeugten' Reich der Gesellschaften völlig irreführend ist."(HSE, 102), bezieht sich Rorty auch auf Bruno Latour; siehe ebd., 102.

85 Vgl. PAK, 191, 201; KIS, 299. Man kann sich die Konstruktion der Menschenrechte anhand von Rortys Metapherntheorie veranschaulichen: Ein starker Poet hatte am Vorabend der Französischen Revolution den genialen Einfall, die bereits vorhandenen „verbuchstäblichten" Metaphern „Menschen" und „Rechte" zu verbinden, um damit eine neue Metapher zu schaffen – den Ausdruck „Menschenrechte". Diese einfallsreiche und unvertraute Verwendung alter Worte wurde aus kontingenten historischen Gründen damals nicht als Produkt der Einbildungskraft eines Fantasten angesehen, sondern fiel auf fruchtbaren Boden und setzte sich durch. Im Laufe der Geschichte der liberalen Sprachgemeinschaft hat diese Metapher einen festen Platz im liberalen Vokabular besetzt und ist damit ebenfalls zur „Buchstäblichkeit" abgestorben.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

relativer Nützlichkeit. Für den liberalen Ethnozentristen sind die Menschrechte nicht wahr im traditionellen Sinne, daher lässt er sich auch nicht auf die traditionelle Begründungsdebatte ein. Sie sind in seinen Augen ein kontingentes Konstrukt unter anderen, das er nach seinen eigenen liberalen Standards als gut für uns beurteilt. Er sieht Menschenrechte als ein moralisch nützliches Werkzeug zur Verminderung des Leidens der Schwachen an, eine geniale Erfindung, die ebenso wenig wie die Erfindung des Aspirins einer philosophischen Begründung bedarf. Damit gehe es aber bei der Auseinandersetzung um die Nützlichkeit der Menschenrechtsidee letztlich um die Frage, ob die inklusionäre und tolerante liberale Gemeinschaft besser ist als Gemeinschaften mit Ausschließungstendenz; eine Frage, die er als loyales Mitglied seines Kulturkreises zugunsten der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft entscheide, ohne dafür nichtzirkuläre Argumente angeben zu können und zu wollen.[86]

Mit seiner pragmatistischen und ethnozentristischen Neubeschreibung der Menschenrechtsidee, die auf jeglichen Rationalismus und Essenzialismus verzichtet, will Rorty den Menschenrechtsdiskurs aus dem Streit zwischen rationalistischen Metaphysikern und nietzscheanischen Skeptikern herausführen.[87] Denn die traditionelle Menschenrechtsphilosophie stehe mit ihren metaphysischen Verlautbarungen, dass es eine gemeinsame Vernunftnatur gebe, die mehr Gewicht habe als alle kontingenten Unterschiede zwischen den Menschen, wie etwa Rasse oder Religion, auf schwachen Füßen, da es ihr schwerfalle, genau darzulegen, worin diese Gemeinsamkeit bestehe. Sie sei daher anfällig für den nietzscheanischen Einwand, die Menschenrechte stellte wie die Idee Gottes nur eine Erfindung dar, die von den Schwachen verbreitet werde, um sich gegen die Starken zu schützen. Aus der von Rorty empfohlenen pragmatistischen und ethnozentristischen Perspektive ist diese Auseinandersetzung uninteressant:

„Während die Metaphysiker auf Nietzsche erwidern, es gebe tatsächlich eine ‚rationale Grundlage' für den Glauben an Gott oder an die Menschenrechte, replizieren die Pragmatisten, dass an Erfindungen doch gar nichts auszusetzen sei. Der Pragmatist kann sich getrost Nietzsches Meinung anschließen und einräumen, dass die Idee der menschlichen Brüderlichkeit nur den Schwachen in den Sinn gekommen wäre [...] Doch nach pragmatistischer Auffassung spricht dieser Umstand ebenso wenig gegen die Idee der Menschenrechte wie Sokrates' Hässlichkeit gegen seine Darstellung des Wesens der Liebe."[88]

Rortys antiessenzialistische Kritik an der Begründungstheorie rechtfertigt sich letztlich durch deren angeblich fehlenden Nutzen für die liberale Menschenrechtskultur.

86 Vgl. HSE, 84ff; Rorty (1999e).

87 Zu diesem Streit zwischen rationalistischen Universalisten und kulturpartikularistischen Skeptikern siehe u.a. Shute/Hurley (1996), 13; Pollmann (2004), 266. Für eine prägnante Übersicht über die konträren Positionen in ihm siehe Gosepath/Lohmann (1998), 11ff. Für eine Zusammenfassung der Probleme der interkulturellen Vermittelbarkeit der metaphysischen Begründung der Menschenrechte siehe Weiß (1997), 234f.

88 HSE, 83; vgl. HSE, 83ff; WF, 246.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das entscheidende Argument für den pragmatistischen Wechsel von der Frage „Kommen dem Menschen die Menschenrechte wirklich zu?“ hin zu der Frage „Welchen moralischen Nutzen hat die Idee der Menschenrechte nach unserer Ansicht?“ ist selbst pragmatischer Natur. Dieser Wechsel sei keine Frage der Metaethik, sondern der Leistungsfähigkeit. Es lohne sich nicht (mehr), die platonische Frage weiterzuverfolgen, ob Menschen wirklich die Rechte der Erklärung von Helsinki *besitzen*. Der Vorschlag, den Versuch der Begründung der Menschenrechte durch Theorien des menschlichen Wesens aus pragmatischen Gründen zu verabschieden, sieht sich als Fortführung der Behauptung von Eduardo Rabossi, dass dieser Versuch ohnehin inzwischen aus der Mode gekommen sei. Die Frage nach der Existenz von Menschenrechten sei sinnlos geworden, da sie heute keine Bedeutung mehr für die Praxis der liberalen Menschenrechtspolitik habe. Rorty will diese Entwicklung mit seinem liberalen Ethnozentrismus befördern. Er sieht seine eigentliche Aufgabe darin, „der eigenen Kultur – also der Menschenrechtskultur – zu mehr Selbstbewusstsein und Einfluss zu verhelfen, anstatt ihre Überlegenheit durch Berufung auf etwas Kulturübergreifendes zu beweisen.“[89]

Aus seiner pragmatischen Perspektive auf den Menschenrechtsdiskurs schlägt Rorty auch vor, das Medium zu wechseln, das die Menschenrechte erschließt und praktisch vermittelt. An die Stelle der Suche nach Erkenntnissen über die universelle Natur des Menschen zur Begründung der Menschenrechte setzt er die Strategie einer Kultivierung des Gefühls der Sympathie über die Grenzen partikularer Gemeinschaften hinweg.[90] Dies entspricht der oben in Kapitel VIII.3.2 dargelegten Charakterisierung der Solidarität durch Rorty als einer Sache des *Gefühls* und nicht der Vernunft. Das Auftauchen unserer liberalen Menschenrechtskultur der offenen Solidarität verdanke sich nicht dem Zuwachs moralischen Wissens in der Vergangenheit, sondern allein dem Hören trauriger und rührseliger Geschichten, die an kleine Gemeinsamkeiten zwischen den Menschen über die Grenzen von Gemeinschaften hinweg angeknüpft haben. Und allein die Konzentration auf diese liberale Schule der Empfindsamkeit könne helfen, die Menschenrechtskultur weiter zu verbreiten.[91] Die globale Ausdehnung des Horizonts der Solidarität ist für Rorty nur durch eine Erziehung der Gefühle zu erreichen. Er hofft darauf, dass das Erzählen konkreter Geschichten über das Leiden anderer das für die menschliche Solidarität erforderliche moralische „Wir-Bewusstsein“ aller für Schmerz und Demütigung empfänglicher Wesen weckt. Die entsprechende Identifikationsrubrik der dadurch geschaffenen globalen moralischen Gemeinschaft würde dann lauten: „Alle Wesen, die gedemütigt werden können“. Zur Schaffung der bisher nur in Ansätzen vorhandenen moralischen Universalität hilft also nach Rorty keine essenzialistische Be-

89 WF, 246f; vgl. WF, 244ff, 249; Rorty (1995), 149. Vgl. dazu Weiß (1997), 237; Shute/Hurley (1996), 21f. – Dass die heutige Menschenrechtspolitik weitgehend auf Begründungen verzichtet, kann auch eher kritisch gesehen werden. Es besteht die Gefahr, dass Menschenrechte zum bloßen ständig wiederholten Appell ohne substanziellen Unterbau werden; vgl. dazu etwa Weiß (1997), 240.

90 Vgl. Weiß (1997), 237.

91 Vgl. WF, 248, 254ff. Vgl. dazu Shute/Hurley (1996), 21f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gründungsargumentation. Es bleibt nur die Hoffnung, dass die Sensibilisierung für das Leiden anderer, zu einer allmählichen Ausbreitung des Gefühls führt, dass die Schmerzen anderer wichtiger sind, als die Tatsache, dass sie nicht derselben partikularen Gemeinschaft angehören wie man selbst. Rorty versucht, den Menschenrechts-Universalismus als einen Universalismus des Gefühls neu zu beschreiben. Er will das Selbstverständnis des europäisch-amerikanischen Kulturkreises transformieren, indem er dessen traditionelles kantianisches Menschenrechtsvokabular mit alleiniger Bezugnahme auf die Idee gefühlsmäßiger Solidarität neu beschreibt. Seine Neubeschreibung des Menschenrechtsverständnisses ist kommunitaristischer *und* sentimentaler Art. Dabei werden „Menschenrechte" zum verallgemeinerten Ausdruck des Gefühls der offenen Solidarität, das als kontingentes historisches Faktum den Kern der westlichen Menschenrechtskultur ausmacht. Diese wird verstanden als der Gefühlsraum eines kontingenten „Wir", in dessen Zusammenhang sich die Plausibilität menschenrechtlicher Normen nicht durch theoretische Begründungsanstrengungen, sondern allein als praktischer Habitus ergibt.[92]

IX.2.3 Kritische Nachfragen an die ethnozentristische Strategie einer Ausweitung der partikularistischen (Gefühls-)Solidarität auf die ganze Menschheit

Rortys kommunitaristischer Universalismus des Gefühls versucht mit seinem pragmatistischen Herangehen an die Menschenrechtsfrage die Probleme der Begründungstheorie zu umgehen. Seine Verwendung eines partikularistischen Begriffs der (Gefühls-)Solidarität sieht sich dabei aber mehreren kritischen Einwänden konfrontiert.[93] Zunächst wird seine einseitige Betonung des Gefühls moniert. Selbst wenn man die pragmatische Perspektive einnehme, und danach frage, was für die Ausbreitung der Menschenrechtskultur am förderlichsten ist, bleibt für seine Kritiker der oben bereits erwähnte Einwand, dass Gefühl und Vernunft zu sehr gegeneinander ausgespielt werden. Aus der Unerlässlichkeit der Kultivierung des moralischen Mitgefühls folge nicht, dass ein begründungsorientiertes Denken nutzlos oder gar schädlich sei. Die Begründungstheorie werde unter ihren Möglichkeiten gehandelt. Diese sei sogar selbst unter kohärentistischer Maßgabe unvermeidlich. Denn die Suche nach Begründung ist in dem theoretischen Vokabular unseres Kulturkreises gängig und anerkannt. Daher könne Rortys Ansatz insgesamt nicht überzeugend die Überflüssigkeit rationaler Begründung plausibilisieren.[94] Rortys Antwort auf diese Kritik besteht im Wesentlichen darin, dass er darauf beharrt, dass das Begründungsdenken inzwischen nicht mehr sonderlich nützlich für die Menschenrechtsbewegung sei. Deshalb könnten ihm auf seine Nachfrage auch regelmäßig keine

92 Vgl. Rorty (1995), 143. Vgl. dazu auch Weiß (1997), 238. Insofern handelt es sich bei Rortys gefühls- *und* gemeinschaftsbezogenem Menschenrechtsverständnis nicht um eine „bodenlose Vorstellung"(Klinger (1994), 135f).

93 Vgl. auch Weiß (1997), 238f.

94 Vgl. Thomä (2001), 308; Kettner (2001), 202 u. insbes. Weiß (1997), 239. Mehr zu der Kritik an Rortys genereller Devise „Gefühl statt Vernunft" siehe oben Kap. VIII.3.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beispiele der erfolgreichen Anwendung dieses Denkens genannt werden. Auch wenn er also zugestehen müsse, dass er nicht gezeigt habe, dass die gezielte Manipulation von pro-menschenrechtlichen Gefühlen wirksam sein werde, falle ihm keine bessere Möglichkeit ein. Denn die Hoffnung auf die Kraft der Vernunft ist in seinen Augen eine Illusion.[95]

Darüber hinaus begegnet Rorty der Ablehnung seiner Strategie der Gefühlserziehung eher indirekt. Er vermutet hinter der hartnäckigen Ablehnung seines Vorschlages, auf die „Winke des Empfindens“[96] und nicht auf die „Gebote der Vernunft“[97] zu setzen, den phallogozentrischen Wunsch nach Reinheit und die verzweifelte Hoffnung auf einen nicht kontingenten und mächtigen Verbündeten. Seine Gegner verwechselten Ideale und Macht und könnten sich nicht damit abfinden, dass die Durchsetzung der Menschenrechte von dem kontingenten Entgegenkommen der Mächtigen abhängt. Letztlich entspringe ihr Widerstand gegen den Gedanken, dass die Empfindsamkeit die schärfste „Waffe“ der liberalen Menschenrechtskultur sei, einem Ressentiment:

„Unser Ressentiment gilt der Vorstellung, dass wir warten müssen, bis die Starken den Blick ihrer Schweinsäuglein auf das Leiden der Schwachen richten, damit sie ihren verschrumpelten Herzen allmählich einen Stoß geben. Verzweifelt hoffen wir darauf, es möge etwas Stärkeres und Mächtigeres geben, was den Starken weh tut, falls sie nicht entsprechend handeln.“[98]

Entsprechend der oben dargelegten „Erzählung der Reife“ schlägt Rorty vor, das Streben nach gesicherter Erkenntnis über die menschliche Natur als Voraussetzung der moralischen Bildung fallen zu lassen. Tugend ist für ihn keine Frage der Erkenntnis. Die unreife Suche nach metaphysischem Trost und Halt durch vermeintliche Erkenntnis solle deshalb durch die Hoffnung auf die Kraft der Empfindsamkeit ersetzt werden.[99] Dieser Vorschlag ist auch Ausdruck von Rortys Generaldevise „Hoffnung statt Erkenntnis“.

Über die Frage „Gefühl statt Vernunft?“ hinaus stellt sich beim kosmopolitischen Ethnozentrismus aber grundsätzlich die Frage der Konsistenz. Mehrere Kritiker bezweifeln, dass das universalistische Ziel der globalen moralischen Gemeinschaft unter Verwendung eines strikt partikularistischen Solidaritätsbegriffs erreicht werden kann. Die Betonung der Gemeinschaftsbezogenheit des Solidaritätsgefühls stehe im Widerspruch zu Rortys „kosmopolitischen Impuls“[100]. Sein kommunitaristischer Universalismus verkünde ein Ziel, das er zugleich für nicht erreichbar erklärt.[101] Die entscheidenden Fragen lauten an dieser Stelle: Wie plausibel ist das

95 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 231f. Vgl. dazu Shute/Hurley (1996), 22.

96 WF, 262.

97 WF, 262.

98 Vgl. WF, 262ff.

99 Vgl. WF, 252, 267; SO, 28f.

100 Cochran (2001), 184.

101 Vgl. Geras (1995), 75ff; Cochran (2001), 184f; Klinger (1994), 136.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Rorty verkündete Ziel der Ausweitung der moralischen Gemeinschaft auf die Mitglieder der gesamten menschlichen Spezies angesichts seines gleichzeitigen Insistierens darauf, dass eine Identifikation mit allen Menschen als vernunftbegabte Wesen als solidaritätsstiftende Rubrik unmöglich sei? (a). Damit zusammenhängend: Muss das Ziel der globalen Ausweitung der Reichweite der Solidarität nicht unerreichbar sein, da sein Solidaritätsbegriff konstitutiv auf Abgrenzung angewiesen ist? (b).

(a) Bei der ersten Frage steht die Möglichkeit einer handlungswirksamen moralischen Identifikation mit der Menschheit als ganzer zur Debatte. Rorty vertritt die These, dass die Identifikationsrubrik des Humanen als Motivation für Solidarität nicht ausreichend ist. Das Solidaritätsgefühl sei am stärksten, wenn es auf der Identifikation mit einer konkreten Wir-Gruppe und deren konkreten „Identifikations-Rubriken“[102] beruht. Bis auf Weiteres sei die wichtigste dieser Wir-Gruppen die Nation, und daher sei der Nationalstaat die Institution der Verwirklichung von Solidarität. Er betont damit den partikularistischen und exklusionären Charakter der Solidarität und die Einsicht, dass Inklusion und Exklusion zwei Seiten einer Medaille sind: „Die Menschheit ist zu abstrakt und zu groß, um ein Mitgefühl zu entwickeln [...] Solidarität ist immer eine Sache von Exklusion.“[103] Das Solidaritätsgefühl ist nach Rorty nur dann handlungsrelevant, wenn die relevante Solidargemeinschaft etwas enger Begrenztes ist als die Menschenrasse. „Wir“, das ist nur einer von uns. Die bindende Kraft des „Wir“ lebt für ihn von der Konstruktion eines ‚Ihr“ als einem für das ‚Wir“ konstitutiven Außen:

„Ich möchte bestreiten, dass ‚einer von uns Menschen‘ (im Gegensatz zu Tieren, Gemüsen oder Maschinen) bindende Kraft von derselben Art, wie die anderen Beispiele [engerer Gemeinschaften, M.M.] haben kann. Ich behaupte, dass die Kraft des ‚wir‘ charakteristisch von einem Kontrast lebt: ‚wir‘ bildet einen Kontrast zu ‚ihnen‘, die ebenfalls Menschen sind – aber Menschen von der falschen Sorte.“[104]

Rorty versucht, diese These durch zwei Beispiele zu plausibilisieren. Zum einen vergleicht er das solidarische Verhalten der Dänen und Italiener mit ihren jüdischen Mitbürgern angesichts der Deportationen in die nationalsozialistischen Vernichtungslager mit dem angeblich unsolidarischen Verhalten der Belgier. Dabei erklärt er den Unterschied im Ausmaß der Solidarität mit dem kontingenten, mutmaßlichen Fehlen *konkreter* „Identifikations-Rubriken“ im letzteren Fall. Als zweites Beispiel führt er an, dass die Solidarität von US-amerikanischen Liberalen mit den farbigen Gettokindern der Großstädte keine Frage der Identifikation mit diesen als Mitmen-

102 KIS, 308. Siehe dazu oben Kap. VIII.2.2.

103 Rorty (1996b), 137; vgl. KIS, 308, 319f; Rorty (1999a), I. Vgl. dazu Horster (1991a), 115; Festenstein (2001), 208.

104 KIS, 307. Vgl. dazu Tietz (2002), 226f; Auer (2004), 137f. Wieder gibt es eine enge Parallele zum Denken Michael Walzers; hier zu dessen Überlegungen zu Mitgliedschaft und Zugehörigkeit. Nach Walzer gilt für Fremde in den Augen der Mitglieder einer Gemeinschaft: „Sie sind wie wir, aber sie sind keiner von uns.“(Walzer (1992), 67).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen ist; sondern überzeugender als Solidarität mit Mitbürgern der eigenen amerikanischen Nation angesehen werden kann.[105] Maßgeblicher Kritiker ist hier Norman Geras. Er hat nachgewiesen, dass Rortys erstes Beispiel empirisch nicht haltbar ist. Die Befragung der „Righteous among the nations"[106] hat ergeben, dass bei diesen der Bezug auf universalistische Vorstellungen zentral war. Für die Motivation vieler Retter war gerade die vermeintlich abstrakte und nutzlose Idee des gemeinsamen Menschseins wesentlich für ihr Handeln. Betreffend Rortys zweitem Beispiel stellt Geras die kritische Rückfrage, warum die Ausweitung der Solidarität auf die große Gemeinschaft aller Amerikaner möglich sein soll, aber nicht darüber hinaus auf alle Menschen als moralische Wesen.[107] Auch Matthew Festenstein schließt an diese Kritik an. Er fordert Rorty auf, die These seines substanziellen Ethnozentrismus, dass nur eine exklusionäre Form der Solidarität möglich sei, fallen zu lassen. Dass sein Solidaritätsbegriff eine Identifikation mit der Menschheit als solcher ausschließe, sei ohnehin keine notwendige Folge seines methodischen Ethnozentrismus.[108] Rorty gesteht im Gegenzug zwar ein, dass Norman Geras' Kritik an den oben skizzierten Beispielen berechtigt ist. Er bekräftigt jedoch als Antiessentialist die Ablehnung eines ahistorischen, essenzialistischen Begriff der menschlichen Natur zur philosophischen Begründung der menschlichen Solidarität. Zugleich hält er an seiner hegelianischen Kritik an dem Abstraktum „Menschheit" fest. Diese Idee sei zu abstrakt und zu groß, um ein handlungsrelevantes Mitgefühl zu entwickeln. Daher tauge sie nicht als moralisch relevante Identifikationsrubrik. Dies stelle allerdings weiterhin keinen Grund dar, das kosmopolitische Ziel einer solidarischen Weltgemeinschaft nicht anstreben zu können. Um diese Utopie zu erreichen, gelte es, an existierenden Solidaritäten, vor allem an den nationalen Solidaritäten in den demokratischen Gesellschaften anzuknüpfen und dafür werben, diese zu erweitern. Aus seiner Sicht stellt die nationale Solidarität eine Etappe der Einübung auf die universelle Gerechtigkeit dar. Die partikulare Solidarität sei ein notwendiger Schritt auf dem Weg zur globalen Solidarität.[109]

(b) Damit aber zu der zweiten Teilfrage, ob die Verwendung des gemeinschaftsbezogenen Solidaritätsbegriffs nicht gerade die Verwirklichung des moralischen Universalismus verhindert statt sie zu befördern. Rortys Antwort scheint zunächst eindeutig: Die partikularistische Solidarität ist nicht als Hindernis zu betrachten, das theoretisch überwunden werden kann. Sie ist vielmehr die realistische Ausgangsbasis für das Projekt einer globalen moralischen Gemeinschaft. Partikularistische Loyalitäten, wie etwa die Bindung an die eigene Familie, Region und insbesondere an die Nation, sind begrüßenswerte Bausteine auf dem Weg dorthin. Die Utopie einer globalen Menschenrechtskultur ist für ihn – wenn überhaupt – nur auf dem Weg einer Ausweitung der Solidarität zu erreichen. Das Ziel universeller Gerechtigkeit

105 Vgl. KIS, 305-309.

106 Geras (1997), 7.

107 Vgl. Geras (1995), 5, 7-46, 78f. Vgl. dazu auch Zoll (2000), 183ff.

108 Vgl. Festenstein (1997), 124f, 140.

109 Vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 174f; Rorty (1996b), 137f. Vgl. dazu (kritisch) auch Hastedt (1991), 259.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

muss auf dem Weg der Schaffung von gemeinschaftlichen Inseln der Gerechtigkeit in kosmopolitischer Perspektive angestrebt werden.[110] In eindrücklicher Weise legt Rorty dar, dass Menschenrechtsverletzungen von ihren Urhebern nicht als solche verstanden werden. Die Täter sehen in ihren jeweiligen Opfern keine Menschen im moralisch relevanten Sinne, sondern nur Pseudomenschen, da sie in puncto Verhalten oder Sitte zu sehr von ihrer eigenen moralischen Gemeinschaft abweichen: „Alles hängt davon ab, wer überhaupt als Mitmensch gilt."[111] Gegen das Problem der „Entmenschlichung" helfe aber der traditionelle Verweis auf die gemeinsame Vernunftnatur des Menschen nicht. Die menschliche Neigung, sich enger mit denjenigen Mitmenschen verbunden zu fühlen, mit denen man sich leichter identifizieren kann, könne man nicht einfach wegphilosophieren durch den Verweis auf etwas Wahres und Tiefes in uns. Die Erweiterung enger Auffassungen des eigentlich Menschlichen sei nur durch rührselige Geschichten über konkrete Gemeinsamkeiten zu erreichen, insbesondere was die Leidensfähigkeit betrifft. Der moralische Fortschritt in Richtung einer globalen Menschenrechtskultur gleicht nach Rorty dem „Zusammennähen einer riesengroßen, komplizierten und bunten Steppdecke"[112]. Seine Schule der Empfindsamkeit versucht die spezifischen Kleinigkeiten, die uns trennen, unwichtig erscheinen zu lassen; allerdings nicht durch den Vergleich mit der einen großen Sache namens Vernunft, die uns verbindet, sondern durch den Vergleich mit anderen Kleinigkeiten. Die verfeindeten partikularen Gruppen würden so durch tausend „kleine Stiche" verknüpft; und zwar durch das beschwören der vielen kleinen Gemeinsamkeiten zwischen ihren Mitgliedern:

„Diese Art von Bildung sorgt dafür, dass Menschen unterschiedlicher Art einander gut genug kennenlernen, um nicht mehr so leicht in Versuchung zu geraten, diejenigen, die sich von ihnen selbst unterscheiden, für bloße Quasimenschen zu halten. Das Ziel einer derartigen Manipulierung des Empfindens ist die Erweiterung des Anwendungsbereichs der Begriffe ‚Leute unseres Schlages' und ‚Personen wie wir'."[113]

Die Kritiker dieser „Verknüpfungs-Strategie" setzen genau an dieser Stelle an. Sie stellen fest, dass die vorgeschlagene inklusionäre Strategie der „stichweisen" Erweiterung des „Wir" schon prinzipiell scheitern muss. Denn sie könne auf der Basis ihrer eigenen Prämissen nicht das Ziel der Ausdehnung der Solidarität auf die Menschheit als ganze haben. In diesem Fall fiele nämlich der Kontrast des „Sie" weg. Auch eine schrittweise globale Ausweitung der moralischen Wir-Gruppe würde bedeuten, dass die für Rortys exklusionären Solidaritätsbegriff konstitutive Mög-

110 Vgl. Rorty (1996b), 137f. Zustimmend dazu auch Bernstein (2003), 132; Hastedt (1991), 259. Zur Konzeption des moralischen Fortschritts als Prozess der Ausweitung der Solidarität siehe oben Kap. VIII.2.

111 WF, 256; vgl. WF, 241ff. Vgl. dazu Shute/Hurley (1996), 21.

112 HSE, 86.

113 WF, 254; vgl. HSE, 86f; KIS, 308f. Auf dem Weg zu einer globalen Menschenrechtskultur sind nach Rorty die Erziehung der Kinder und insbesondere Freundschaften und Ehen zwischen den Angehörigen verschiedener Gruppen wichtig.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichkeit der Abgrenzung von einem „Nicht-Wir" entfiele. Für diese Linie der Kritik gilt, dass der Partikularismus von Solidargemeinschaften eine unübersteigbare Grenze für eine universalistische Verwendung des Solidaritätsbegriffes ist. Der partikulare und damit exklusionäre Standpunkt könne prinzipiell nicht zu einem universalistischen Standpunkt erweitert werden. Er müsse hierzu vielmehr überwunden werden.[114] Rortys Entgegnung auf diesen Einwand fällt relativ schwammig aus. In einer Antwort auf Molly Cochran etwa gesteht er ein, dass die Verwirklichung menschlicher Solidarität zwar nicht unmöglich, aber doch sehr schwierig sei. Die Entstehung einer globalen moralischen Wir-Gruppe könne als utopisches Ziel vielleicht sogar auf das Ende der irdischen Knappheit und den Angriff von Außerirdischen angewiesen sein.[115] Wenn man diese Antwort für sich alleine nimmt, sieht es so aus, als ob die Solidarität mit der Menschheit als ganzer von Rorty letztlich zu einem faktisch unerreichbaren utopischen Ziel erklärt wird. An anderer Stelle deutet er hingegen einen möglichen Lösungsansatz für den prinzipiellen Einwand gegen seinen exklusionären Solidaritätsbegriff an. Die Unterscheidung „wir/sie" würde in einer inklusionären utopischen Weltgemeinschaft – ein angemessenes Wohlstands- und Bildungsniveau für all ihre Mitglieder immer vorausgesetzt – nur noch auf Einzelpersonen, beispielsweise Verbrecher, oder auf *vergangene* Gemeinschaften angewendet:

„I think that it is possible that some day all members of our species will cease to feel exclusionist about any group of their contemporaries. Racism and chauvinism would, I trust, no longer occur among the safe, secure, benevolent citizens of a socialist utopia. They would use the us-vs.-them distinction only to exhibit their disgust with *individual* criminals and villains. The only *groups* they will exclude will be extinct ones (the Nazis, the audiences in the Coliseum, the old-time capitalists, and the like)."[116]

114 Vgl. u.a. Bayertz (1998), 15-22; Cochran (2001), 184f; Geras (1995), 76f; Kersting (1998), 425-429. Nach Kurt Bayertz besteht das Problem jeder partikularen Moral in ihrem Doppelcharakter. Bei ihr seien Ein- *und* Ausschluss zwei Seiten derselben Medaille. Mit ihrem ausgrenzenden „Wir-Sie-Denken" stelle sie keine quantitativ kleinere Variante der universellen Moral dar, die erweitert werden kann, sondern ein zu überwindendes Hindernis für deren Ausbildung; vgl. Bayertz (1998), 20ff. Für Wolfgang Kersting ist nur ein Ergänzungsverhältnis von universalistischer Unparteilichkeitsmoral und partikularistischer Loyalitätsmoral der komplexen moralischen Welt angemessen. Zwar sei der Partikularismus der Solidarität unaufhebbar, aber mit einem Programm internationaler Solidarität durchaus kompatibel; vgl. Kersting (1998), 411ff.

115 Vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 201.

116 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 174 [Herv. i. O.].

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

IX.3 Ethnozentristischer Dialog zwischen Kulturen?

IX.3.1 Verständigung über Kulturgrenzen hinweg als Anwendungsfall des „nicht-normalen" Diskurses – zur Unterscheidung zwischen Inkommensurabilität und Unübersetzbarkeit in Abgrenzung von Jean-François Lyotard

So wie Walzers wiederholender Universalismus geht auch Rortys liberaler Ethnozentrismus von der Übersetzbarkeit der Ideale der westlichen Menschenrechtskultur im interkulturellen Dialog aus. Mit Jean-François Lyotard geht er einerseits von einer Pluralität inkommensurabler Vokabulare aus und lehnt Habermas' Idee der Kommensuration durch eine transvokabulare Rationalität ab. Gegen Lyotard betont er andererseits, dass Inkommensurabilität nicht Unübersetzbarkeit bedeutet. Zugleich besteht er auf den wichtigen Unterschied zwischen Überredung und Gewalt.

Zunächst zur Idee der Inkommensurabilität: Wie in Kapitel II.2.2 dargestellt vertritt Rorty einen instrumentalistischen Sprachspielpluralismus: Nach der Verabschiedung des Gedankens der Repräsentation stehen wir einer positiv bewerteten inkommensurablen Pluralität von gleichberechtigten Vokabularen gegenüber. Kommensuration und Konsens sind nur lokal und temporär innerhalb von Vokabularen möglich. Daher stelle das traditionelle Projekt universeller Kommensuration vergebliche Liebesmüh dar.[117] Mit der Hoffnung auf ein neutrales Metavokabular zur Entscheidung zwischen moralischen Vokabularen sei auch die Idee transkultureller Geltung passé und mit ihr die Idee eines rational zwingenden Weges, den Liberalismus gegenüber seinen Feinden zu rechtfertigen: „Es gibt keine neutrale, nichtzirkuläre Weise, die liberale Behauptung zu verteidigen, dass Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun; es gibt aber auch keine neutrale Weise, Nietzsches Gegenbehauptung zu stützen, dass unsere Behauptung Ausdruck einer ressentimentgeladenen, sklavischen Haltung sei."[118] Rortys Ethnozentrismus stellt eine holistische Erklärung kultureller Normen dar, nach der nur die kohärentistische Rechtfertigung nach den Standards der jeweiligen Sprachgemeinschaft möglich ist. „Rationale" Rechtfertigung wird allein interpretiert als das Nennen von Gründen, die auf die Mitglieder der eigenen Wir-Gemeinschaft überzeugend wirken. Demnach könne man auch zur Verteidigung der liberalen politischen Praxis letztlich nur darauf hinweisen, dass diese weniger unnötiges Leiden produzieren würde als jede andere und dass sie das beste Mittel zu einem bestimmten Zweck ist, nämlich der Erzeugung einer größeren Vielfalt an Individualitäten.[119] Als Liberaler ist Rorty zwar von der Überlegenheit seiner egalitären Menschenrechtskultur gegenüber feudalen, rassistischen oder sexistischen Kulturen überzeugt. Aber als methodischer Ethnozentrist geht er davon aus, dass er nicht auf transkulturelle Kriterien zurückgreifen kann, um sein politisches Vokabular gegenüber anderen, inkommensurablen

117 Zu Rortys Ablehnung dieses Projekts der Philosophie als Erkenntnistheorie siehe SN, 398ff, 343ff. Vgl. dazu auch (kritisch) Welsch (1995), 213ff.

118 KIS, 319; vgl. KIS, 95, 127f; Rorty (1990a), 639f.

119 Vgl. SO, 21, 25; SL, 34; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 108.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vokabularen zu rechtfertigen. Gegenüber anderen Rechtfertigungsgemeinschaften bleibe daher nur die zirkuläre Rechtfertigung der eigenen liberalen Praktiken.[120] Für seinen liberalen Ethnozentrismus stellt sich das Begründungsproblem in der traditionellen Form gar nicht. Er bleibt bewusst an einen spezifischen Rechtfertigungskontext gebunden. Den Verächtern der liberalen Demokratie begegnet er nicht mit dem Versuch, die liberalen Werte aus vermeintlich letzten Wahrheiten zu rechtfertigen. Vielmehr weigert er sich einfach, seine grundlegenden moralisch-politischen Intuitionen preiszugeben, und versucht seinen Gegenüber für den eigenen Standpunkt mit allen Mitteln der Überredung zu gewinnen. Das Begründungsproblem wird von ihm allein als praktisches Problem formuliert: Wie ist es möglich, einen Sinneswandel meines Gesprächspartners herbeizuführen?[121] Dabei geht Rorty – anders als Lyotard – allerdings davon aus, dass Verständigung über Vokabulargrenzen hinweg möglich ist, und dass das ethnozentristische Eintreten für das eigene Vokabular nicht automatisch eine Form des Kulturimperialismus darstellt.

Auch für Jean-François Lyotards Diskurspluralismus gibt es die *eine* Vernunft nicht, sondern nur Vernunft im Plural. Er basiert aber darüber hinaus auf der These einer unüberwindbaren Heterogenität der Diskursarten und damit der Kulturen. Hierfür verwendet er das eingängige Bild des Archipels, in dem die Diskurse wie Inseln voneinander getrennt sind. Der Widerstreit als Konfliktfall zwischen zwei Diskursarten kann durch die Abwesenheit einer Metaregel nicht entschieden werden, ohne dass dadurch einer der beiden Parteien Unrecht widerfahren würde. Aus der Perspektive der Gerechtigkeit könne daher das Ziel der Philosophie nicht der Konsens zwischen den Diskursen sein, sondern die Bezeugung des Widerspruchs.[122] Konsequenterweise betont Lyotard gegen das traditionelle universalistische Selbstverständnis der liberalen Menschenrechtskultur daher die kulturelle Abhängigkeit ihrer Menschenrechtsidee und erhebt den Vorwurf des Eurozentrismus und Kulturimperialismus gegen jede Art des Versuches ihrer universellen Durchsetzung.[123] In einer Replik auf Lyotard kritisiert Rorty dessen Wittgenstein-Interpretation, die diesen zu der These von inkommensurablen *und* unübersetzbaren Diskursen führt. Die essenzialistische Begründung der Vielheit der Sprache und des unaufhebbaren Dis-

120 Vgl. Rorty (2006b), 19; KIS, 105. Detlef Horster spricht vom Abenteuer einer zirkulären Begründung, auf das sich Rorty einlässt; vgl. Horster (1991a), 117. In seiner gewohnt provokativen Art bezeichnet Rorty sein eigenes Werk in diesem Zusammenhang als Marketing und „PR-Job"(Rorty in Klepp (1990), 56) für den Liberalismus. Auf Nachfrage hin hat er es auch abgelehnt, selbst von einer schwachen Rechtfertigung zu sprechen: „I don't think I am justifying liberalism, but rather celebrating it – making it look as good as I can, rather than propping it up with philosophical justifications, even weak ones."(Rorty (2006c), 769).

121 Vgl. u.a. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 107. Vgl. dazu Noetzel (2001), 231; Kohler (1994), 210.

122 Vgl. insbes. Lyotard (1989), 10ff; Lyotard (1996), 30f. Vgl. dazu Welsch (1995), 303-354, darin insbes. 335ff zur Widersprüchlichkeit von Lyotards Verabsolutierung der Heterogenität und dem Bild des Archipels mit der Meta-Instanz des Richters.

123 Vgl. Lyotard (1989), 241ff. Vgl. dazu Gosepath/Lohmann (1998), 20.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

senses sei genauso wenig haltbar wie die der Einheit der Sprache und der Möglichkeit des Konsenses. Es gebe keinen philosophischen a priori Grund für die Annahme, dass der Versuch einen Konsens zu erreichen scheitern muss, genau so wenig wie dafür, dass er gelingen wird. Dies ist für den Historisten Rorty eine kontingente Frage der Praxis, die im Laufe der Geschichte entschieden wird. Ebenso stellt für ihn Lyotards Verabsolutierung der Heterogenität der Sprachspiele und des Widerstreits eine unhaltbare metaphysische Übertreibung dar: "There are no ‚linguistic islets', no such thing as ‚conceptual shemes' but only slightly different sets of beliefs and desires."[124]

Rortys Variante des Sprachspielpragmatismus unterscheidet im Anschluss an Donald Davidson strikt zwischen *Inkommensurabilität* und *Unübersetzbarkeit* von Vokabularen: Auch wenn es keine Metasprache der Kommensuration gibt, dürfen Vokabulare und damit auch andere Kulturen nicht im Sinne alternativer Geometrien mit sich wechselseitig ausschließenden axiomatischen Strukturen gedeutet werden. Inkommensurabilität impliziert zwar Irreduzibilität, nicht jedoch Unerlernbarkeit. Es gibt zwar Grenzen der Verständigung, aber keinen prinzipiell unüberwindbaren Abgrund zwischen verschiedenen, inkommensurablen Vokabularen und Kulturen. Alle Sprachen sind ineinander übersetzbar und auch erlernbar. Trotz aller praktischen Probleme hierbei handelt es sich für Rorty bei der Lyotard'schen Idee der prinzipiellen Unübersetzbarkeit um ein theoretisches Gespenst.[125] Mit Davidsons Theorie der radikalen Interpretation argumentiert er gegen die Verabsolutierung der Heterogenität von (moralischen) Vokabularen wie folgt: Zwei menschliche Sprachbenutzer, die sich gegenseitig als solche erkennen, leben nicht in getrennten Welten, sondern haben vielmehr notwendigerweise eine große Anzahl an praktischen Überzeugungen und Wünschen gemeinsam. Dadurch wird natürlich nicht verhindert, dass eine Meinungsverschiedenheit über besonders heikle Themen zu gegenseitigen Vorwürfen und schließlich zur Gewalt führt. Aber dennoch gelte: Verständigung über Vokabulargrenzen hinweg kann sich auf die Basis praktischer Gemeinsamkeiten zwischen sprachlichen Lebewesen stützen. Darüber hinaus sind nur Neugierde, Toleranz, Geduld, etwas Glück und harte Arbeit nötig.[126] Für Rorty stellt die Befürwortung des eigenen Vokabulars und der Versuch der Überzeugung des Anderen in dem Prozess der Verständigung gerade nicht – bildlich gesprochen – die gewaltsame Eroberung einer anderen Insel des Lyotard'schen Archipels dar. Gegen die These, dass jeder Einfluss einer Kultur auf eine andere als imperialistische Gewalt

124 ORT, 217f; vgl. ORT, 211ff. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 77f; Kohler (1994), 223.

125 Vgl. ORT, 215ff; SO, 20, 123; bereits SN, 331, 385.

126 Vgl. PZ, 100; ORT, 214ff. Vgl. dazu u.a. Reese-Schäfer (1991), 76f; Baltzer (2001), 37f. Rorty nennt in diesem Zusammenhang als Beispiele für praktische Gemeinsamkeiten die Wünschbarkeit des Auffindens von Wasserlöchern, die Gefährlichkeit des Streichelns von Giftschlangen, die Notwendigkeit von Schutz bei schlechtem Wetter, den tragischen Schmerz über den Verlust von geliebten Mitmenschen, den Wert von Mut und Ausdauer; vgl. ORT, 215. Zur Frage, ob damit eine naturalistische Basis der Verständigung angenommen wird, die auf ein naturalistisches Metavokabular der Kommensuration verweist, siehe das folgende Unterkapitel.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gedeutet werden müsse, besteht seine Philosophie des Gesprächs auf der Unterscheidung zwischen Gewalt und Überredung. Aus ihrem kontextualistischen Begriff der Rechtfertigung folgert sie nicht, dass Befürwortung über Kontexte hinweg illegitim sei. Den interkulturellen Dialog zwischen inkommensurablen moralischen Vokabularen sieht sie als Spezialfall des nicht-normalen Diskurses über Vokabulargrenzen hinweg. In diesem ist zwar anders als im normalen Diskurs innerhalb eines Vokabulars Argumentation im strengen Sinne nicht möglich, wohl aber Prüfung auf Konsistenz und auch Verständigung.[127] Auch nach der Verabschiedung der Idee eines Metavokabulars der Kommensuration ist für Rorty die *Hoffnung* auf friedliche Übereinstimmung und damit die Erweiterung der eigenen Wir-Gruppe weiter legitim. Sein liberaler Ethnozentrismus beharrt auf der Möglichkeit einer friedlichen Ausweitung des Konsens über die Idee der Menschenrechte im Dialog. Er strebt die globale Erweiterung der liberalen Solidarität durch das gemächliche und behutsame Abbauen traditioneller Unterschiede auf dem Weg der Überredung an. Dabei ist für ihn allerdings der Ausgang des interkulturellen Dialoges radikal offen. Denn die legitime Hoffnung auf friedliche Übereinstimmung basiere nicht auf der Idee einer zu entdeckenden, immer schon bestehenden Grundlage des Dialogs.[128]

IX.3.2 Rortys Plädoyer für eine offen ethnozentristische und pragmatische Rechtfertigung der eigenen Menschenrechtskultur

Um das Ziel einer globalen Übereinstimmung über die Geltung der Menschenrechtsidee zu erreichen, sollte nach Rorty der interkulturelle Diskurs nicht mit kontraproduktiv wirkenden, universalistischen Begründungsansprüchen überfrachtet werden. Der Streit verlagere sich so nur auf die Interpretation vermeint-

127 Vgl. ORT, 214ff; HSE, 57. Vgl. dazu auch Festenstein (1997), 183f. Rortys Position in Abgrenzung von Lyotard in der Frage nach der Möglichkeit des interkulturellen Dialogs zwischen inkommensurablen moralischen Vokabularen ist analog zu der von MacIntyre. Auch dies ist alles andere als zufällig; sind doch beide begründungstheoretische Kommunitaristen und verorten sich in einer universalistischen Tradition. MacIntyres Konzept der (kontingenten) moralischen Tradition entspricht Rortys Begriff des moralischen Vokabulars; und auch für sein traditionsbasiertes Vernunftkonzept gibt es keinen neutralen Maßstab zwischen inkommensurablen Traditionen. Er sieht sich daher ebenso mit dem Vorwurf des Kulturrelativismus konfrontiert. Für MacIntyre stehen Inkommensurabilität und sogar Unübersetzbarkeit moralischer Grundbegriffe nicht der Möglichkeit eines rationalen Dialogs zwischen Traditionen entgegen. Auch wenn kein externer Standpunkt zur Entscheidung zwischen moralischen Traditionen verfügbar ist, kann sich im Dialog eine Tradition insbesondere dann als rational überlegen herausstellen, wenn es gelingt, mit ihrer Begrifflichkeit die Probleme und Grenzen anderer Traditionen zu überwinden; vgl. MacIntyre (1988), 9f, 327, 348, 370ff; MacIntyre (1990), 4f; MacIntyre (1991), 244. Vgl. dazu u.a. Horton/Mendus (1994), 4, 12f.

128 Vgl. SN, 346; PZ, 24.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich letzter Prinzipien, welche mindestens genauso kontrovers sind wie die zu begründende Menschenrechtsidee. Insbesondere habe die kantianische Aufforderung, endlich zu erkennen, dass die gemeinsame Menschlichkeit qua Besitz der „Vernunft" wichtiger sei als alle Unterschiede, nur die Frage zur Folge, wie die Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies ausreichen solle, um zu einer moralischen Gemeinschaft zugerechnet zu werden.[129] Rorty empfiehlt, an die Stelle eines illusorischen und überheblichen Universalismus der Vernunft seine Position eines ehrlichen Ethnozentrismus im interkulturellen Dialog zu übernehmen. Statt – wie Habermas und auch Rawls – die eigenen politischen Ideale zu ehren, indem man sie als rational auszeichnet, solle man sich lieber von den eigenen universalistischen Illusionen befreien und „frankly ethnocentric"[130] auftreten. Als guter Pragmatist lautet sein Hauptgrund für diese Empfehlung, dass dies potenziell erfolgversprechender sei: „Ich meine jedoch, dass es für die Rhetorik, mit der wir Angehörigen der westlichen Kultur den Rest der Menschheit zu überreden versuchen, uns ähnlicher zu werden, von Vorteil wäre, wenn wir offener ethnozentristisch aufträten und von unserem angeblichen Universalismus ein wenig abließen."[131]

Liberale Ethnozentristen setzen sich nach Rorty als loyale Angehörige der westlichen Kultur für die globale Durchsetzung ihrer moralischen Standards ein, ohne diese jedoch als „rational" zu bezeichnen. Sie würden auf dieses fragwürdige Kompliment der eigenen Überzeugungen verzichten und hätten den Appell an die menschliche Vernunft zur Konfliktlösung zwischen Gemeinschaften als eine säkularisierte Variante des Appells an den Willen Gottes aufgegeben. Die Vorstellung einer von allen Menschen geteilten Quelle der Wahrheit namens Vernunft, die einen universellen Konsens bewirken könne, stelle in ihren Augen nur eine irreführende und kontraproduktive Art dar, die liberale Hoffnung auf eine globale Gemeinschaft der Solidarität auszudrücken.[132] Der liberale Ethnozentrismus will dem westlichen Universalismus die Arroganz ausreden, die Anmaßungen der Vernunft. Für den interkulturellen Dialog sei die Propagierung der westlichen Menschenrechtsidee als vernünftig kontraproduktiv, weil sie den überheblichen Gedanken beinhalte, dass der Dialogpartner schlicht noch nicht so weit sei, beziehungsweise noch nicht lang genug nachgedacht habe – Rorty zitiert in diesem Zusammenhang den Ausspruch von Ian Hacking: „Ich rational, du Jane."[133]. Anderen Kulturen gegenüber sei nicht die Haltung überlegenen Wissens angebracht. Die Menschenrechte sollten vielmehr als Ausdruck einer spezifischen, kontingenten, aber erfolgreichen und lebenswerten Praxis vertreten werden: „Die rationalistische Rhetorik loszuwerden, würde es den

129 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 231; Rorty (2006d), 90; WF, 257. Vgl. dazu auch van Reijen (1995), 477; Auer (2004), 88.

130 EHO, 168.

131 PZ, 97; vgl. Rorty (1995), 148.

132 Vgl. PZ, 86f, 93ff; Rorty (1997e), 20ff. – Dem Verzicht auf die Selbstbezeichnung „rational" entspricht die Ansicht, dass die Suche nach Hilfe im interkulturellen Dialog durch die Philosophie fehlgeleitet ist; vgl. WF, 17; KIS, 314; Rorty (2006d), 97.

133 PZ, 96.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Westen erlauben, auf den Nicht-Westen in der Rolle von jemandem zuzugehen, der eine lehrreiche Geschichte zu erzählen hat, anstatt in der Rolle von jemandem der vorgibt, besseren Gebrauch von einer universellen menschlichen Fähigkeit zu machen."[134] Da sie sich nicht mehr auf eine abstrakte Autorität namens Vernunft berufen können und wollen, bleibe loyalen Abendländern nur die Möglichkeit der behutsamen Überredung. Man versuche, eine Gemeinschaft des Vertrauens aufzubauen und auf dieser Basis den Mitgliedern anderer Kulturen die westlichen Errungenschaften vor Augen zu führen. Damit sollen sie von den Vorteilen eines Beitritts zur westlichen Menschenrechtskultur überzeugt werden. „Vernunft" steht für Rorty dabei nicht mehr für die letztgültige Quelle von Autorität, sondern für diesen Prozess selbst, auf dem Weg des Dialogs Übereinstimmung herbeizuführen.[135] Und im Rahmen dieses Prozesses seien die Gegner der Menschenrechtsidee nicht als Vernunftlose zu betrachten, sondern schlicht als Benachteiligte. Ihnen fehlt es aus der Sicht von ethnozentristischen und bourgeoisen Liberalen bisher schlicht an Geborgenheit und daher an Mitgefühl. Soll heißen: Sie leben noch nicht unter Lebensbedingungen, die derart risikofrei sind, dass die eigene Verschiedenheit von anderen unerheblich ist für die eigene Selbstachtung. Es fehlt ihnen die materielle Voraussetzung, sich in diejenigen hineinzudenken, mit denen man sich nicht ohne Weiteres identifiziert. Rortys umstrittene Alternative zu Begründungsdiskursen als Mittel zur globalen Ausweitung der Menschenrechtskultur lautet daher: Gefühlserziehung gepaart mit Entwicklungshilfeprogrammen zur Verbreitung von Wohlstand und Sicherheit.[136]

Der liberale Ethnozentrist propagiert die Verbreitung der eigenen Menschenrechtsideen über alle Kulturgrenzen hinweg also nicht mehr mithilfe einer Metaerzählung der Vernunft. Er vertraut nicht mehr in den zwanglosen Zwang des besseren Arguments, sondern der Überredungskraft von kleinen Erzählungen und der Kraft von Bildern konkreten Leidens, die an das Mitgefühl appellieren:

„Ich glaube nicht, dass es irgendein Argument gibt […], das gegen den hinduistischen oder moslemisch-fundamentalistischen Anti-Egalitarismus angewandt werden kann. Aber wir können Geschichten erzählen darüber, was passiert, wenn Kasten-Barrieren zusammenbrechen, etwa durch Heirat zwischen zwei Kasten oder wenn religiöse Toleranz praktiziert wird. Wir können die nicht-europäischen Gesellschaften auch dazu auffordern, sich unsere Geschichte und unsere Praxis anzusehen und zu erwägen, ob sie vielleicht davon profitieren

134 PZ, 98. Vgl. dazu auch Noetzel (2001), 233; Assheuer (2008), 47.

135 Vgl. PZ, 97. Vgl. dazu Assheuer (2008), 47. „Rational" heißt für offene Ethnozentristen zunächst nur gewaltfrei und auf universalistische Verständigung zielend. Siehe dazu oben Kap. V.2.2.

136 Vgl. WF, 256ff. Vgl. dazu Kettner (2001), 201; Mouffe (1999), 25. Urs Marti wirft Rorty hier nicht ohne Plausibilität einen wohlmeinenden Paternalismus vor, der die traditionelle Grenzziehung zwischen Zivilisation und Barbarei nur reproduziere. Ohne das Bewusstsein für die Verteilung der Privilegien mache es keinen Unterschied, ob man die Anderen als kindlich-unvernünftig oder als benachteiligt ansehe; vgl. Marti (1996), 267.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

könnten. Und wir können das relative Glück toleranter Gesellschaften dem relativen Unglück intoleranter Gesellschaften gegenüberstellen."[137]

Die einzige Gestalt, die für liberale Ethnozentristen die Rechtfertigung ihrer Menschenrechtskultur annehmen kann, ist nach Rorty die des Vergleichs mit anderen Versuchen sozialer Organisation: "Human communities can only justify their existence by comparisons with other actual and possible human communities."[138] Bei diesem Vergleich mit anderen Gesellschaftsformen beanspruchten sie für ihre politische Rechtfertigungsgemeinschaft nicht größere Rationalität, sondern experimentellen Erfolg in der Verminderung menschlichen Leids. Die liberale Demokratie hat für Rorty den Status eines erfolgreichen Experiments der Zusammenarbeit. Ihre Grundideen, allen voran die Idee der Menschenrechte, sind das Ergebnis eines historischen Lernprozesses. Sie werden nicht vom Blickpunkt von Nirgendwo aus gerechtfertigt, sondern mit historischen und pragmatischen Argumenten vom speziellen Blickpunkt vom Irgendwo einer gemeinsamen politischen Erfahrung.[139] Dabei kann und will sich diese pragmatische und historische Rechtfertigung der liberalen Menschenrechtskultur nicht auf ein universalistisches Kriterium beziehen, sondern beruft sich auf verschiedene Einzelvorteile ihrer Praktiken gegenüber den Praktiken anderer Kulturen. Sie zielt dabei auf konkrete Kleinkompromisse statt auf große theoretische Synthesen. Auch die Grenzen der Toleranz müssen auf diesem Weg, Fall für Fall und ohne Referenz zu stabilen Kriterien gefunden werden. Es bleibt nach Rorty keine Wahl als Dinge aufzulisten und Beispiele anzubieten:

„Es wäre besser zu sagen: So sieht es bei uns im Westen aus, nachdem wir die Sklaverei abgeschafft, Frauen Bildungsmöglichkeiten eröffnet, Kirche und Staat voneinander getrennt haben und so weiter. Dies ist, was geschah, nachdem wir anfingen, bestimmte Unterscheidungen zwischen Menschen als willkürlich zu betrachten, statt zu meinen, sie seien mit moralischer Bedeutung beladen. Wenn ihr versuchen würdet, sie in dieser Weise zu betrachten, könnten euch die Folgen möglicherweise gefallen. Dinge dieser Art zu sagen, erscheint mir wünschenswerter, als zu sagen: Schaut, wieviel besser wir darüber Bescheid wissen, welche Unterschiede zwischen Personen willkürlich sind und welche nicht – wieviel *rationaler* wir doch sind."[140]

---

137 Rorty (1996b), 135; vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 230. Vgl. dazu (kritisch) auch Zill (2001), 140.

138 ORT, 42; vgl. u.a. ORT, 209ff; KIS, 98; Rorty in Balslev (1999), 73f; SO, 25, dort nennt Rorty als Beispiel für diese Art der pragmatischen Rechtfertigung Churchills berühmten Ausspruch, diese sei die schlechteste Regierungsform, die man sich vorstellen könne, bis auf all die anderen, die man bisher ausprobiert habe.

139 PSH, 272f.

140 PZ, 97 [Herv. i. O.]; vgl. u.a. SO, 25; ORT, 208; Rorty (1997e), 22; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 196. Vgl. dazu auch Hall (1994), 60. Für diese Art der Rechtfertigung ist auch Rortys Verwendung (vermeintlich!) einfacher Prinzipien wie „Vermeidung von Grausamkeit", „Trennung von privat und öffentlich" besser geeignet, als abstrakte Prinzipien wie etwa die philosophische Idee der Menschenwürde.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese pragmatische Rechtfertigung der Praktiken der eigenen Menschenrechtskultur durch den konkreten Vergleich mit denjenigen anderer Kulturen führt aus der Sicht des liberalen Ethnozentristen zu der These, dass keiner die Letzteren bevorzugen würde. Dabei räumt er durchaus ein, dass er keinen ahistorischen Standpunkt einnehmen könne, von dem er die Gewohnheiten der modernen Demokratien, die er loben möchte, gutheißen kann. Da die Kriterien des Vergleichs für ihn nicht begründungstheoretisch gewonnen werden können, entnimmt er sie dem eigenen Vokabular, dem Vokabular der liberalen Gesellschaften. Damit bleibt auch die Rechtfertigung durch den konkreten Vergleich zirkulär. Rortys komparativer Ethnozentrismus ist sich dessen bewusst: Es bleibt „nur eine zirkuläre Rechtfertigung unserer Praktiken [...], die eine Facette unserer Kultur dadurch in günstiges Licht rückt, dass sie eine andere auch noch lobend hervorhebt und unsere Kultur auf unfaire Weise mit anderen vergleicht, indem sie unsere Maßstäbe anwendet.“[141] Er betont mehrfach, dass keine objektive Wertung zwischen Kulturen möglich sei. Denn Überlegenheit sei immer relativ zu dem Zweck, dem etwas dienen soll, etwa – so könnte man hinzufügen: der Verminderung von Grausamkeit auf der einen Seite und dem Befolgen des Willen Gottes auf der anderen Seite. Es gebe jedoch eine Reihe technologischer Errungenschaften des Westens, zum Beispiel die Eindämmung von Epidemien, die Zunahme der Alphabetisierung, die wahrscheinlich von niemandem verachtet werden, der ihre Bekanntschaft gemacht hat. Die ethnozentristische Hoffnung auf Verständigung über die Vorzüge der liberalen Kultur geht damit implizit von dem Vorhandensein gemeinsamer Bedürfnisse und Zwecke aller Menschen aus, über die Grenzen von Kulturen hinweg. Sie setzt naturalistische Brücken zwischen den Vokabularen – den Lyotard’schen Inseln – voraus. Damit stellt sich die Frage: Ist der Pluralismus inkommensurabler Vokabulare nur ein Oberflächenphänomen auf dem Grund einer darwinistischen Metaebene der Kommensuration?[142] Diese Frage scheint sich umso mehr zu stellen, wenn man berücksichtigt, dass Rorty als Legitimationsstrategie auch auf die Evolutionstheorie zurückgreift. In Fortführung der oben dargestellten Analogisierung von biologischer und kultureller Evolution geht er von einem Wettkampf der Kulturen als Fortsetzung des biologischen Existenzkampfes aus. Nach dieser Sicht besteht die „Wahrheit“ der Menschenrechte darin, dass sie sich im Gespräch der Menschheit durchsetzen. Denn es gilt für ihn: „Rechtfertigung ist stets Rechtfertigung vom Gesichtspunkt der Überlebenden, der Sieger; es gibt keinen höheren Blickpunkt als den ihren, den man einnehmen könnte.“[143] Wie in Kapitel II.4.3 dargestellt vertritt Rorty

141 KIS, 105; vgl. SO, 25f. Vgl. dazu Frischmann (2003), 66f; Schäfer (2001b), 25. Kritisch zur Idee eines ethnozentristischen Kulturvergleichs Tietz (1992), 137f.

142 Vgl. WF, 282f.

143 HSE, 16; vgl. WF, 276; Rorty (1997e), 19. Kritisch zu Rortys Inanspruchnahme der Evolutionstheorie als Legitimationsstrategie Frischmann (2003), 66ff. Für Thomas Schäfer mündet Rortys Kombination von Ethnozentrismus und darwinistischen Fortschrittsverständnis gegen dessen eigene Absichten in eine tendenziell autoritäre politische Position; vgl. Schäfer (2001), 193. – Richtig ist, dass Rortys agonale Sicht eines Wettkampfes der Kulturen isoliert betrachtet fatal an Samuel P. Huntingtons Kampf der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jedoch keine „heimliche“ darwinistische Metaphysik. Das Vokabular der Evolutionstheorie hat für ihn letztlich den Status eines nützlichen Instruments für das von ihm vorgeschlagene Experiment der Kontingenz. Seine Funktion in diesem Zusammenhang besteht nun darin, den radikal offenen Ausgang des interkulturellen Dialogs zu betonen. Keiner habe in ihm die Wahrheit oder die Bewegung der Geschichte auf seiner Seite. Ob sich die liberale Menschenrechtskultur durchsetzen wird, sei vielmehr eine Frage der Praxis und damit des Glücks, aber auch des Engagements; letztlich sogar der Waffen. In diesem Sinne bekennt Rorty sich zu der Auffassung,

„dass politische Institutionen, wissenschaftliche Theorien, künstlerische Gestaltungsformen und dergleichen […] einen Kampf austragen müssen, um zu sehen, wer am Leben bleibt – und dass womöglich die Bösewichter überleben, während die Guten untergehen – [...] Ich halte es für besser, wenn wir einfach mit [...] [dieser, M.M.] darwinistischen Anschauung zu leben versuchen und uns nach Kräften dafür einsetzen, dass die Guten den Sieg davontragen. Solange es geht, bedienen wir uns dabei der Worte (ohne uns sonderlich darum zu kümmern, ob unser Einsatz von Worten als Überreden oder als Überzeugen gilt). Wenn die Worte nichts ausrichten, wenden wir Gewalt an. Wir können nicht anders.“[144]

IX.3.3 Zur prinzipiellen Kritik an Rortys asymmetrischer Hermeneutik

Der Haupteinwand gegen Rortys ethnozentristische Hermeneutik[145] und deren Propagierung eines ethnozentristisch-pragmatisch geführten interkulturellen Dialogs zur Verbreitung der Menschenrechtskultur des Westens lautet wie folgt: Die ethnozentristische Konzeption des Verstehens stellt eine defizitäre, weil asymmetrische Form der Hermeneutik dar. Rortys Kritiker betonen in diesem Zusammenhang, dass der unumgängliche Ethnozentrismus nur eine unproblematische und triviale Wahrheit darstellt. Für jeden Teilnehmer eines Dialogs sei der jeweilige kulturelle Hintergrund der natürliche Ausgangspunkt. Diese schlichte Betonung der Vorverständnisrelativität unseres Verstehens sei nicht strittig, beschreibe aber nur den Ausgangszustand des Verstehensprozesses.[146] Den Dialog insgesamt nach einem ethnozentristischen Modell zu denken sei hingegen hermeneutisch defizitär. Mit der Aufgabe der Idee einer Kontext übergreifenden Perspektive sei keine reziproke Ver-

Kulturen erinnert. Und wie dieser geht Rorty von der fragwürdigen Annahme einheitlicher Kulturen aus.

144 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 200; vgl. KIS, 155.

145 Unabhängig davon, dass Rorty sich von dem Terminus „Hermeneutik“ inzwischen distanziert hat, ist der interkulturelle Dialog ein Anwendungsfall des „nicht-normalen“ Diskurses und damit der Sache nach ein Fall der bildenden Hermeneutik im Gespräch der Menschheit. Für diese besteht die hermeneutische Tätigkeit darin, Verbindungen über Vokabulargrenzen hinweg herzustellen, so etwa zu anderen Kulturen; vgl. SN, 390.

146 Vgl. Tietz (2001), 88f; Kögler (1992), 277f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gleichbarkeit zwischen Vokabularen beziehungsweise Kulturen möglich. Die eigene historisch kontingente Perspektive werde vielmehr unkritisch mit der Autorität des faktisch Vernünftigen zum selbstverständlichen Maßstab aller Beurteilung. Darüber hinaus könne das in einem wahren Dialog anzustrebende Ziel der Verschmelzung der Interpretationshorizonte nicht einmal gedacht werden, da das Fremde immer nur von der jeweils eigenen Perspektive aus hermeneutisch assimiliert wird. Damit komme es eigentlich nie zu dem von Rorty geschätzten wirklichen Gespräch der Menschheit, in dem durch die wechselseitige Perspektivenübernahme die jeweils fremde Sprache als potenzielle Erweiterung der eigenen Sprache gesehen wird. Der Grund hierfür sei, dass sein Modell des Verstehens keine prinzipielle Anerkennung des Selbstverständnisses des Anderen enthalte, sondern allein dessen Anerkennung relativ zum jeweils eigenen Vokabular. Damit werde aber das Gegenteil des Intendierten erreicht. Denn die Neigung zum Ausschluss bestimmter Gruppen vom Dialog und die Gefahr des zu frühen, selbstunkritischen Abbruchs des Dialoges werden so verstärkt.[147] Diese Linie der Kritik basiert auf Jürgen Habermas' Unterscheidung zwischen einem dialogischen und einem assimilatorischen Verstehensmodell. Während Hans-Georg Gadamer dem Ersteren zuzuordnen sei, stünde Rorty für das Letztere. Seine asymmetrische Hermeneutik vertrete in der Nachfolge Donald Davidson ein falsches Assimilationsmodell des Verstehens, wonach radikale Interpretation entweder Angleichung an die eigenen Rationalitätsmaßstäbe oder Konversion bedeutet. Der Ethnozentrismus des Verstehens verfehlt nach Habermas die Symmetrie der Ansprüche und der Perspektiven aller am Dialog Beteiligten, weil er den Verstehensvorgang als eine assimilierende Einordnung des Fremden in unseren (erweiterten) Interpretationshorizont beschreibt. Die Erwartung auf Verständigung und die Idee des vernünftigen Konsens in einer grundlegenden Situation der Symmetrie der Gesprächssituation werde ersetzt durch das Bild des interkulturellen Dialoges als eines durch Appelle und rhetorische Werbestrategien gezeichneten Streits, in dem die Hegemonie des eigenen Vokabulars durchgesetzt werden soll. Ziel dieses Streits könne weder symmetrische Kritik, noch interkulturelles Lernen sein, sondern nur Adaption oder Assimilation.[148]

Rorty wirft im Gegenzug seinen Kritikern ein illusionäres Gesprächsmodell vor, da es immer noch auf der Idee einer universalistischen Rationalität basiert. Außerdem bestreitet er, dass seine Gegenposition eines „ehrlichen" Ethnozentrismus keinen Begriff der Horizontverschmelzung und des interkulturellen Lernens ermögliche. Die von ihm vertretene Möglichkeit der Verständigung in einem freien und ungezwungenen Gespräch über Vokabulargrenzen hinweg bedeute schon für sich, dass beide Seiten für die jeweils andere eine potenzielle Ursache der Bildung sein kann – aber mangels zwingender Argumente eben nicht sein muss. Das Ziel der Bildung mache den Kern des *offenen* Ethnozentrismus des Westens aus. Über den Hinweis auf dieses kontingente Faktum hinaus sieht Rorty jedoch weder die Möglichkeit noch den Bedarf dazu, ein kohärentes Modell interkultureller Kommunika-

147 Vgl. insbes. Tietz (1992), 136f; Tietz (2001), 106; Kögler (1992), 282ff.

148 Vgl. Habermas (1988), 177ff; Habermas (1999a), 270; Habermas (2002a), 174. Vgl. dazu Kettner (2001), 206f; Früchtl (2001), 284; Auer (2004), 178.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tion vorzustellen, das als normatives Ideal fungieren könnte. Er hält ein solches theoretisches Modell für Verständigungsprozesse ebenso wenig nötig wie etwa eine Theorie über interkulturelles Heiratsverhalten.[149] Folgende Grundzüge seines ethnozentristischen Modells der Praxis interkulturellen Verstehens lassen sich jedoch rekonstruieren:[150] Sein Ausgangspunkt ist in der Nachfolge der naturalistischen Theorie der Interpretation von Quine und Davidson der Verzicht auf jeglichen Außenstandpunkt und die Beschränkung auf den Standpunkt des linguistischen Feldforschers: Wenn man eine fremde Sprache verstehen will, gibt es keine höhere Perspektive als die des Feldlinguisten, der Mitglied in einer kontingenten Sprachgemeinschaft ist.[151] Darüber hinaus hat seine Variante des Modells der radikalen Interpretation wie gezeigt alle regulativen Ideen des Dialogs wie etwa „objektive Wahrheit" oder „Realität" verabschiedet. Zu ihr gehört eine naturalistische und pragmatistische Sicht des Anderen beziehungsweise kultureller Verschiedenheit. Der kulturelle Wandel bedarf zwar „constant doses of Otherness"[152], um zu verhindern, dass unsere Dialoge monologisch werden. Als Folge seines Nominalismus und Antiessenzialismus widerstrebt es Rorty aber von der authentischen Erforschung des Anderen zu reden. So seien etwa fremde Vokabulare schlicht unvertraute Werkzeuge von Sprachbenutzern, die in unterschiedlichen natürlichen und sozialen Umwelten leben: „All that ‚otherness' comes down to is the fact that practices (including linguistic practices) suitable for dealing with one (human and social) environment are often ill-adapted for other environments."[153]

149 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 112f, 229; Rorty (1999e).

150 Vgl. dazu Auer (2004), 181ff. Auer weist dort darauf hin, dass von Rorty noch eine alternative Darstellung des interkulturellen Verstehens angedeutet wird. Diese würde allerdings zu einer Auflösung von Kulturen als Einheiten und damit auch der Basis Ethnozentrismus führen. In einigen Textstellen spricht Rorty von einer hoffnungsvollen gemeinsamen Praxis des „Zusammenwebens" der vielen „Einzelfäden" von Traditionen zu einem „Gobelin" durch Autoren, in deren Leben die Spannung zwischen verschiedenen Kulturen eine Rolle gespielt hat. Er nennt u.a. Salman Rushdie als Beispiel für solche postkoloniale Literatur der „Bricolage". Diese verdanke sich Globalisierungs- und Migrationsbewegungen, die zur Verflüssigung von Traditionen und zum Entstehen neuer „in-between-spaces" (Homi Bhaba) und damit neuer Identitäten führen; vgl. WF, 289f; Rorty in Balslev (1999), 70; HSE, 86f.

151 Vgl. Rorty (1990d), 66. Vgl. dazu Guignon/Hiley (2003), 19; Tietz (2001), 79f.

152 Rorty (1991a), 75.

153 Rorty in Balslev (1999), 99; vgl. Rorty (1991a), 75f. Kögler spricht in diesem Zusammenhang von einer nominalistischen Eliminierung des Andern; vgl. Kögler (1992), 268. – Rorty schlägt auch vor, statt von der authentischen Erforschung des Anderen zu reden, schlicht die praktische Notwendigkeit der dialogischen Begegnung mit anderen Kulturen zu thematisieren, die sich aufgrund der Durchsetzung der technologischen Zivilisation des Westens ergeben habe. Insbesondere die jüngsten Entwicklungen in Kommunikation und Transportwesen hätten es unmöglich gemacht, die Existenz anderer Kulturen zu ignorieren. Dabei würden die (zum Teil erheblichen) Unterschiede zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturkreise nicht auf philosophischen Fragen beru-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unter diesen Voraussetzungen ist es nicht möglich über den eigenen, kontingenten Horizont hinaus eine objektive Bewertung anderer Kulturen vorzunehmen. Hermeneutische Sinnüberbrückung als rationale Deutung für den Interpreten kann nur auf der Basis der Deutungsmuster der eigenen Ethnie und deren kontextualistischen Rationalitätsvorstellungen erfolgen. Überzeugungen, die von einer anderen Kultur vorgeschlagen werden, müssen getestet werden, indem der Interpret sie mit den bereits vorhandenen Überzeugungen der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft zu verbinden versucht. Dabei können die Beurteilungsmaßstäbe des hermeneutischen Standpunktes immer nur die jeweils eigenen sein. Für die Mitglieder der westlichen Menschenrechtskultur bedeutet dieser unumgängliche, hermeneutische Ethnozentrismus nach Rortys Ansicht:

„We cannot leap outside our Western social democratic skins when we encounter another culture, and we should not try. All we should try to do is to get inside the inhabitants of that culture long enough to get some idea of how we look to them, and whether they have any ideas we can use. That is also all they can be expected to do on encountering us. If members of the other culture protest that this expectation of tolerant reciprocity is a provincial western one, we can only shrug our shoulders and reply that we have to work by our own lights, even as they do, for there is no supercultural observation platform to which we might repair. The only common ground on which we can get together is that defined by the overlap between their communal beliefs and desires and our own."[154]

Auch Rortys ethnozentristische Hermeneutik kennt das Ziel symmetrischer Kommunikationsbeziehungen. Der Respekt für die Perspektive des Anderen und die Forderung, das Gespräch der Menschheit offen zu halten, kann und muss für *liberale* Ethnozentristen allerdings nicht philosophisch durch einen universalistischen Begriff der kommunikativen Rationalität begründet werden. Er ist das Ergebnis der kontextualistischen Rationalitätsvorstellung des *offenen* Ethnozentrismus seiner westlichen Kultur. Wie dargestellt ist für Rortys Sprachpragmatismus ohne regulative Ideen das Streben nach Konsens über die Grenzen der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft hinaus keine notwendige, transzendentale Idee. Das Ziel der universellen Rechtfertigung stellt genau wie das der universellen Solidarität keine rationale Notwendigkeit dar, sondern das kontingente Ergebnis praktischer Erfahrungen der westlichen Kultur. Mit der Bereitschaft zur Respektierung der Überzeugungen anderer Kulturen und zur ständigen Ausweitung des Horizonts der Kom-

hen, sondern auf wirtschaftliche Fragen der globalen Verteilung; vgl. Rorty in Balslev (1999), 40, 98.

154 ORT, 212f; vgl. ORT, 38; SN, 395. Vgl. dazu Frischmann (2006), 40; Auer (2004), 181. Da wir andere Vokabulare nur nach unseren Standards beurteilen können, ergibt sich zum Beispiel, dass die physikalischen Ansichten von Amazonasindianern und die politischen Ansichten von Nazis keine wirklichen Alternativen für uns sind. Dies ist für Rorty keine theoretische Frage der Unübersetzbarkeit, sondern eine praktische Frage der Grenze argumentativer Auseinandersetzung, wenn die Netze der Überzeugungen von Gesprächspartnern zu wenig überlappen; vgl. SO, 37.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

munikation versuchen liberale Ethnozentristen, aus den Fehlern der eigenen Vergangenheit zu lernen. Ihre ethnozentristische Konzeption des interkulturellen Dialogs teilt also trotz aller Unterschiedlichkeit mit den universalistischen Konzeptionen von Jürgen Habermas und anderen das Ziel, von anderen Kulturen zu lernen und sich bilden zu lassen.[155] Sie verzichtet aber auf die Vorstellung einer transkulturellen Vernunft, aus der sich die Verpflichtung zu Kooperation und Verständigung begründen lässt. Damit bleibt nur die Hoffnung auf die faktische Bereitschaft von Rechtfertigungsgemeinschaften, immer wieder ihre Grenzen und ihre Identität zu problematisieren und zu reartikulieren. Diese Bereitschaft zur Selbstreflexivität ist für Rorty – und nicht nur für ihn – ein wesentliches, fortschrittliches Merkmal der Kultur des Westens. Trotz all ihrer Schattenseiten, wie sie etwa Edward Said in seinem Werk *Orientalismus* beschrieben habe, gehöre dazu auch die Liebe zur Exotik, als Geschmack an fremden Arten des Sprechens und Handelns. Sie diene der Erweiterung der eigenen Vorstellungskraft.[156] Die Respektierung des Anderen und die Liebe zum Fremden dürfen aber nach Rorty nicht zu der kulturrelativistischen Position führen, jede fremde Kultur als per se erhaltenswert zu betrachten. Diese – in seinen Augen verfehlte – Ansicht gehe heutzutage bei vielen Linksintellektuellen des Westens mit einem Schuldgefühl angesichts der Überlegenheit der eigenen Kultur einher. Dabei sei die Verherrlichung des Nichtwestlichen und der Unterdrückten ebenso fragwürdig wie die Verherrlichung der Unterdrücker zu Zeiten des westlichen Imperialismus.[157] Die Vorstellung einer intrinsischen Würde von Kulturen sei genauso nutzlos wie die intrinsische Würde jedes Menschen. „Intrinsisch" stelle in beiden Fällen nur einen „conversation stopper"[158] dar, der verhindere, dass man sich darüber streitet, ob das menschliche Glück durch das Verschwinden einer konkreten Kultur oder eben einer konkreten Person nicht vergrößert würde. Mit Lust an der

155 Vgl. ORT, 212.Vgl. dazu Horster (1991b), 63. Udo Tietz spricht von einer *hermeneutischen Milderung* des Ethnozentrismus. Mit dieser Milderung gewinne Rorty jedoch keinen adäquaten Begriff der kommunikativen Rationalität; vgl. Tietz (2001), 106; – was Rorty nach der hier vertretenen Ansicht jedoch gar nicht anstrebt.

156 Vgl. Rorty in Balslev (1999), 41. Vgl. dazu Auer (2004), 185ff. Auch für Habermas gehört zu den Vorzügen des okzidentalen Rationalismus gerade dessen Bereitschaft, von der eigenen Tradition Abstand zu gewinnen und damit die eigene Perspektive zu erweitern; vgl. Habermas (1999b), 393. Für Weber-Schäfer sind Selbstreflexion und Infragestellung des eigenen Standpunkts in keiner anderen Kultur der Menschheit so dominant anzutreffen. Sie ermöglichten zwar nicht das Überschreiten der eigenen Perspektive, wohl aber deren kritische Reflexion; vgl. Weber-Schäfer (1997), 245ff.

157 Vgl. WF, 273ff; PSH, 276. Nach Rorty spielt der postmoderne Kulturrelativismus dem Versuch denjenigen nicht-westlichen Eliten in die Hände, von denen die Idee der Erhaltung der kulturellen Identität dazu benutzt wird, um ihren Völkern die Demokratie vorzuenthalten. Für Liberale müsse die Gewährleistung der freien Diskussion von Mitgliedern einer bestimmten Kultur über deren Veränderung immer höheren Wert genießen als das Ziel der Erhaltung kultureller Identität, das zum Teil nur als Tarnbegriff für Grausamkeiten gebraucht werde; vgl. Rorty (1999e); Rorty (2001a), 15.

158 Rorty (1999e).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Provokation beharrt Rorty auf der Unterscheidung zwischen primitiven und fortgeschrittenen Kulturen. Im Sinne seines Instrumentalismus stellen Kulturen für ihn als Liberalen nur Mittel zur Beförderung des Glücks der Individuen dar. Sobald sie diesem Ziel nicht mehr dienen, und etwa ihre Mitglieder unnötig leiden lassen, haben sie ihren Nutzen verloren. Sie sollten dann nicht mehr respektiert, sondern durch andere kulturelle Traditionen ersetzt werden.[159]

Liberale Ethnozentristen sind gerade keine Relativisten, die die Ansicht vertreten: andere Länder, andere Sitten. Für sie gibt es nichts Schlimmeres als Grausamkeit und Unfreiheit. In dem Moment, in dem sie als Liberale mit einer anderen Kultur Kontakt aufnehmen, sind sie nach Rorty nicht nur berechtigt, diese nach den eigenen Standards zu beurteilen, sondern sie haben sogar die Pflicht gegenüber den Schwachen in dieser Kultur, deren Leiden durch den Export von Menschenrechten und Demokratie zu mindern. Auch wenn der Westen viel Unrecht begangen habe, verdanke der Rest der Welt ihm doch einige geniale Mittel zur Verminderung menschlichen Leidens. Neben unseren Errungenschaften auf dem Feld der medizinischen Schmerzbekämpfung würden hierzu insbesondere die Menschenrechte und die demokratischen Institutionen gehören.[160] Liberale Ethnozentristen hätten daher die Pflicht, sich nicht nur für die Verbreitung von Schmerzmitteln einzusetzen, sondern auch der demokratischen Institutionen. Diese Pflicht entspringe für sie aber nicht der Vorstellung einer transkulturellen Vernunft, sondern ist eine Frage der eigenen Identität. Denn das wesentliche Element des offenen Ethnozentrismus ihrer Menschrechtskultur ist gerade der universalistische Solidaritätsbegriff. Die Pflicht zur Grausamkeitsvermeidung gilt für sie nicht nur innerhalb der eigenen Gemeinschaft, sondern weltweit. Wenn der Westen diesen Idealismus seines inklusiven Solidaritätsbegriffs aufgeben sollte, verkäme er zu einem „moneymaking enterprise".[161]

IX.3.4 Der Vorwurf des Kulturimperialismus und die Grenzen der Dialogbereitschaft des liberalen Ethnozentristen

Für Rorty als liberaler Ethnozentrist ist das sozialdemokratische Vokabular des Westens das beste politische Vokabular, das die menschliche Spezies bisher hervorgebracht hat. Er hält die westlichen Demokratien mit ihren Zielen der Freiheit und der Solidarität trotz all ihrer Mängel für die besten aller heute real existierenden Gesellschaften. Keine andere Gesellschaftsformation habe bisher so vielen Menschen zugleich Wohlstand, Bildung und Zugang zu gesellschaftlichen Institutionen verschaffen können. Daher vertritt er die Überzeugung, dass andere Gesellschaften, unabhängig von deren kulturellem Kontext, die gegenwärtigen westlichen Sitten

159 Vgl. Rorty (1999e); PAK, 335.

160 Vgl. Rorty (1999e). Vgl. dazu Assheuer (2008), 47.

161 Rorty (1999e). Der Bezug auf die jeweilige (kontingente) Identität ist Rortys Antwort auf die kritische Frage, warum sich ethnozentristische Liberale für die Verbreitung ihrer Werte eintreten sollten; vgl. dazu Schäfer (2001b), 190. Thomas Schäfer bringt dort ebenfalls die Kritik vor, dass der liberale Ethnozentrist selbst eine Grausamkeit begeht, wenn er versucht, Mitglieder anderer Kulturen rhetorisch zur Konversion zu bringen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

annehmen sollten, um am gelungenen Experiment westlicher Gesellschaften teilzunehmen.[162] Rorty plädiert sogar für eine postkoloniale, friedliche Rehabilitation der europäischen „mission civilisatrice“[163], denn es sei schließlich Europa gewesen, dass die demokratische Lebensweise erfand. Ihr Ziel müsse die Globalisierung des westlichen Liberalismus sein; ein Ziel, dass er durchaus mit der für ihn üblichen Lust an der Provokation formuliert: „Unser Ziel sollte es [...] sein, den Planeten zu verwestlichen.“[164] Da Rorty zugleich – anders als etwa sein liberaler Gegenspieler Jürgen Habermas – auf den Anspruch verzichtet, dieses Ziel der weltweiten Durchsetzung der liberalen Demokratie philosophisch zu begründen, ist es nicht erstaunlich, dass dies den Vorwurf eines zwar postmodern geläuterten, aber letztlich altbekannten Kulturimperialismus hervorgerufen hat. In seiner Selbstgefälligkeit stelle dieser die Überlegenheit des liberalen *way of life* nie Frage und zeige die Tendenz, das liberale System ganz naiv für die beste aller Welten zu halten. Dabei unterschlage er insbesondere die Folgen des globalen wirtschaftlichen Liberalismus.[165] So konstatiert auch Hilary Putnam, dass Rortys Kulturrelativismus in einen Kulturimperialismus umschlage.[166]

Rortys selbst sieht die Gefahr der Engstirnigkeit und des Narzissmus, die mit der Position des Ethnozentrismus verbunden ist. Aber die Hoffnung, kulturellen Imperialismus durch das Einnehmen einer Kontext transzendierenden Ebene vermeiden zu können, bleibt für ihn illusionär. Es könne daher keine direkte Antwort auf den Vorwurf des kulturellen Imperialismus geben.[167] Unabhängig von dieser Aussage finden sich jedoch bei ihm drei Linien der Gegenargumentation. Zunächst eine Praktische: Selbst wenn wir es vermeiden wollten, die Welt mit der westlichen Kultur zu konfrontieren, könnten wir es aufgrund der globalen Ökonomie und den modernen Kommunikationstechniken nicht. Der Grund für die kulturelle Dominanz des Westens liege auch schlicht daran, dass sich im Westen bisher das Geld und die Macht konzentriere. Dennoch gelte, dass er die Unterdrückung nicht erfunden habe, und dass seine Wissenschaft und Technologie und auch seine Ideale selbst wohl das beste Mittel für die Bewältigung ihrer bisherigen Folgen darstellen.[168] Darüber hinaus gilt aber zweitens: Rortys Weg der Expansion der liberalen Wir-Gruppe ist einer des Dialogs und nicht der Macht beziehungsweise des militärischen Exports.

---

162 Vgl. PZ, 96; Rorty in Balslev (1999), 61f; PSH, 276f. Vgl. dazu Frischmann (2003), 56f.

163 Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 85.

164 Vgl. Rorty (2001a), 15; Rorty in Balslev (1999), 44.

165 Vgl. u.a. Mouffe (2007), 115f; auch Critchley (1999), 57f; Marti (1996), 269; Klinger (1994), 135; Schäfer (2001b), 188ff.

166 Vgl. Putnam (1983), 238. Für begründungskritische Denker müsste Rorty auf das Werben für die eigene politische Kultur verzichten, um den Vorwurf des Kulturimperialismus zu entgehen; vgl. dazu Klinger (1994), 136f. Für Denker, die an der Begründungstheorie festhalten wollen, gibt gerade sein Verzicht auf Begründung den Anlass zum Vorwurf des bodenlosen Kulturimperialismus; vgl. dazu etwa Weiß (1997), 239.

167 Vgl. Rorty in Balslev (1999), 70; Rorty in Dekonstruktion167; Rorty (1991a), 77f.

168 Vgl. Rorty in Balslev (1999), 91ff; Rorty (1999e).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Er plädiert für eine allmähliche und behutsame Überredung zur liberalen Demokratie in „free and open encounters“[169] zwischen den Kulturen. Diese Überredung könne dabei durchaus an demokratische Elemente in anderen Kulturen anknüpfen und dürfe daher berechtigte Hoffnung auf Akzeptanz hegen: „Die Vorstellung, demokratische Verhältnisse durch Zwang und nicht durch Überredung einzuführen, Männer und Frauen also zum Freisein zu zwingen, ist in sich widersprüchlich. Aber es ist nicht selbstwidersprüchlich, die Absicht zu verfolgen, sie zur Freiheit zu überreden.“[170]

Entscheidend – und für einen Liberalen typisch – ist nach der hier vertretenen Ansicht aber drittens: Rortys provozierende Forderung, den Planeten zu verwestlichen, zielt nicht auf eine Hegemonie der westlichen Kultur als Ganzes, sondern nur auf die Globalisierung der *politischen* Kultur des Liberalismus. Liberale Ethnozentristen sind nicht daran interessiert eine Kultur zu verbreiten, sondern daran, menschliches Leiden zu vermindern. Aus ihrem offenen Ethnozentrismus leitet sich allein die Pflicht zur Erweiterung der politischen Wir-Gruppe ab, und zwar als Mittel zur Vergrößerung der Freiheit und zur Verringerung des Leidens. Solange niemand bessere politische Mittel für die Erreichung dieses Ziel erfindet als die westlichen Institutionen, interessiert sie allerdings der Vorwurf des kulturellen Imperialismus dabei nicht.[171] Rorty vertritt den *politischen* Kosmopolitismus einer sozialdemokratischen Weltgemeinschaft unter Erhaltung der kulturellen Vielfalt. In seinem kosmopolitischen Utopia käme es zur institutionellen und materiellen Garantie gleicher Freiheit und gleicher Chancen für jeden Menschenbürger. Die politische Einhegung des kulturellen Pluralismus würde dabei so gestaltet, dass die jeweiligen kulturellen Traditionen so wenig wie möglich tangiert werden würden. Entsprechend dem liberalen Grundsatz der antiperfektionistischen Staatsneutralität strebt sein liberaler Ethnozentrismus allein die Erweiterung der eigenen politischen Gerechtigkeitsgemeinschaft an, möglichst ohne die sonstigen kulturellen Unterschiede einzuebnen:

---

169 ORT, 213.

170 PZ, 24f; vgl. PZ, 22ff; Rorty (2006d), 107; Rorty (2001e), 19. Vgl. dazu Cochran (2001), 191. Die Ablehnung eines militärischen Exports der Demokratie (und daher auch die Ablehnung des Irakkrieges) hindern Rorty aber nicht, im Extremfall der humanitären Intervention militärische Hilfe für unterdrückte Minderheiten zu befürworten; vgl. Rorty (2001a), 15. Politische Freiheit ist bei ihm eine Art politisches Minimum in der internationalen Politik. An dieser Stelle berührt sich Rortys liberaler Ethnozentrismus erneut mit Walzers wiederholenden Universalismus. Für Walzer gehört das Recht jeder kulturellen Gemeinschaft auf Wiederholung – das heißt auf kollektive Selbstbestimmung – zum moralischen Minimalismus in der internationalen Politik; vgl. Walzer (1996a), 91, 150ff. Auch bei John Rawls stellt die Achtung der grundlegenden Menschenrechte das Minimum des vernünftigen Rechts der Völker dar; vgl. Rawls (2002a), 96ff.

171 Rorty (2001e), 19; vgl. Rorty (1999e). Vgl. dazu auch Auer (2004), 173. Gegen Benjamin Barber gerichtet, ist für Rorty dabei allerdings die gleichzeitige Verbreitung von Coca-Cola und McDonalds nur ein kleiner Preis für die globale Ausbreitung der sozialen Ideen der Aufklärung; vgl. Rorty (2001a), 15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„The relevant point is that one does not have to accept much *else* from Western culture to find the Western liberal ideal of procedural justice attractive. The advantage of postmodernist liberalism is that it recognizes that in recommending that ideal one is not recommending a philosophical outlook, a conception of human nature or of the meaning of human life, to representatives of other cultures. All we should do is point out the practical advantages of liberal institutions in allowing individuals and cultures to get along together without intruding on each other's privacy, without meddling with each other's conceptions of the good. "[172]

Als Modell für die anvisierte globale Gerechtigkeitsgemeinschaft, in der die kulturelle Vielfalt erhalten bleibt, dient Rorty *das Bild eines öffentlichen Basars*, umgeben von einer Vielzahl privater Clubs. Die Mitglieder dieser Clubs kooperieren zwar, um den Basar am Laufen zu halten. Bis auf wenige Ausnahmen der Austausch- oder Doppelmitgliedschaft dominiert ansonsten aber die typische Exklusivität privater Clubs und eher gegenseitiges Desinteresse: „We can urge the construction of a world order whose model is a bazaar surrounded by lots and lots of exclusive private clubs."[173] Die für Rorty als Liberalen zentrale Trennung zwischen öffentlich und privat wird hier im globalen Maßstab angewandt. So wie oben das Private die Sphäre der individuellen Vielfalt bildete, soll hier die möglichst bunte Vielheit der Kulturen im Privaten verbleiben. Die von ihm angestrebte, weltumspannende globale demokratische Gesellschaft zeichnet sich in allen nicht-politischen Fragen durch einen kulturellen Pluralismus aus. Die unterschiedlichen kulturellen Traditionen dürfen aber nicht die demokratische Ordnung infrage stellen und sollen keinen Einfluss auf die gemeinsame Politik der Freiheit und der Solidarität haben.[174] Wie kaum anders zu erwarten, finden sich zur konkreten institutionellen Ausgestaltung seiner Idee einer politisch geeinten Weltgesellschaft nur ein paar im gesamten Werk verstreute Hinweise: Das Ziel kosmopolitischer liberaler Politik in Zeiten der (wirtschaftlichen) Globalisierung sei die Errichtung einer Weltrepublik als Nachfolger für den Nationalstaat.[175] Als deren wichtigste Institutionen beziehungsweise Organe werden genannt ein Weltparlament, eine Weltregierung und eine internationale Polizeitruppe, die stark genug sein müsse, um die USA als Weltpolizisten ablösen zu können. Die angestrebte globale Verfassung solle dabei auf

172 ORT, 209 [Herv. i. O.]; vgl. insbes. PZ, 23; aber auch: ORT, 212f; PSH, 235f; Rorty (1996d), 8; Rorty in Balslev (1999), 101.

173 ORT, 209; vgl. ORT, 209f; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 48.

174 Vgl. PZ, 23. Rorty legt Wert darauf, den Pluralismus vom Multikulturalismus abzugrenzen, der den Kulturen einen Eigenwert zuschreibe. Er vertritt auch für die eigene politische Gemeinschaft der USA eine Politik der individuellen Vielfalt, die er der Politik der kulturellen Differenz gegenüberstellt. Sie thematisiere Vorurteile und individuelle Unterschiede und ignoriere (ethnische) Gruppen. Und er hält an dem Ziel fest, die verschiedenen Gruppen der amerikanischen Gesellschaft durch den gemeinsamen Bürgerstatus zu verschmelzen; vgl. Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 22ff; Rorty (2001e), 19.

175 Rorty ist bei der Bezeichnung des utopischen Zieles liberaler kosmopolitischer Politik nicht eindeutig. So spricht er auch von einem „Weltstaatenbund"(SL, 9) bzw. von einer "Federation of the World"(AOC, 3).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem – zugegebenermaßen wenig hoffnungsvollen – Weg einer Wiederbelebung der Vereinten Nationen erreicht werden.[176]

Rorty hat einigen Unmut auf sich gezogen, weil er nach dem 11. September 2001 in den Zeiten der Verkündung des sogenannten Krieges gegen den Terrorismus durch die amerikanische Regierung, erklärte, dass er sich nichts von einem Dialog der Kulturen verspreche. Die säkulare westliche Kultur sei grundsätzlich auf dem richtigen Weg und habe insbesondere nichts vom Islam zu lernen. Es sei keine große intellektuelle Revolution zu erwarten, welche die europäische Aufklärung ablösen wird. Sofern die Kommunikation wirklich frei bleibe, werden sich deren Werte global durchsetzen.[177] Diese umstandslose Parteinahme für den *western way of life* und für einen selbstbewussten Umgang der säkularen humanistischen Kultur des Westens mit anderen Kulturen wurde als Konsequenz von Rortys asymmetrischer Hermeneutik gedeutet.[178] Es stellt sich die Frage, wie der liberale Ethnozentrist mit den Gegnern des liberalen Projekts umgeht? Wie behandelt er (religiöse) Fanatiker, die sich – frei nach Carl Schmitt – als Partisanen der absoluten (Glaubens-)Wahrheit nicht auf die reguläre Kriegsführung der liberalen Ordnung einlassen? Bricht er nicht doch vorschnell den Versuch des Dialoges mit diesen ab? Bildlich gesprochen: Macht der Rortyaner die Tür zu schnell zu?

Auf die Kritik an seinen Äußerungen reagierend, hat Rorty obige Aussagen präzisiert. Der Westen habe vom Islam *politisch* nichts zu lernen. Die Vorstellung eines Dialogs mit den Mullahs sei gegenstandslos, da diese wie einst der Vatikan im 18. Jahrhundert allein an ihrer Macht interessiert seien:

„Ich dachte primär an ein politisch relevantes Lernen, oder, noch allgemeiner, an ein Lernen bezüglich der Bildung einer gerechten globalen Gesellschaft. Ich glaube, dass der einzige Weg, diese Gesellschaft zu erreichen, der ist, dass man die westlichen politischen Institutionen globalisiert. Ich denke nicht, dass fundamentalistische Religionen dazu irgendetwas politisch beizutragen haben [...] Und zwar, weil sie nicht gewillt sind, ihre Sicht der Dinge von ihren eigenen Leuten diskutieren zu lassen. Sie wollen nicht den Konsens der Bürger der islamischen Nationen. Wir dagegen wollen, dass unsere politischen Werte das Resultat eines freien Konsenses sind, einer freien Diskussion in einer freien Gesellschaft. Das ist ein objektiver Unterschied."[179]

176 Vgl. u.a. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 198; PSH, 233f; Rorty (2006d), 117; Rorty (2002c), 1036; Rorty (2001a), 15; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 48f. Insofern ist Hauke Brunkhorsts Kritik an der Ausblendung institutioneller Probleme bei der Errichtung eines Weltstaates und die alleinige Hoffnung auf die globale Verbreitung der demokratischen Idee durch Rorty als „soziologisch doch etwas zu schlicht" berechtigt (Brunkhorst (2006), 75). Das Defizit in institutionellen Fragen generell passt jedoch zu dem Schwerpunkt von Rortys politischem Denken auf der Begründungsebene.

177 Vgl. Rorty (2001a), 15; Rorty (2006d), 64.

178 Vgl. Habermas (2008a), 22.

179 Rorty (2001e), 19; vgl. Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 86. Dort äußert Rorty auch die Ansicht, dass eine islamische Aufklärung – wenn überhaupt – nur von der gebildeten Mittelschicht in den islamischen Ländern herbeigeführt werden könnte.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abgesehen von der Ablehnung der freien Diskussion durch religiöse Fundamentalisten aller Art ist aber für Rorty insbesondere deren fehlende Respektierung der Grenze zwischen privat und öffentlich der Grund für die Dialogverweigerung. (Islamischen) Fundamentalisten sei die liberale Unterscheidung zwischen privat und öffentlich fremd. Für sie solle der Wille Gottes nicht nur im Zentrum der privaten Lebensführung stehen, sondern auch von Politik und Öffentlichkeit. Sie würden auf einer moralischen Regulierung der Öffentlichkeit durch religiöse Autoritäten beharren und akzeptierten die Trennung von Staat und Kirche nicht. Aus der Sicht des Liberalismus ist der fundamentalistische Islam daher keine bloße Konfession, sondern in erster Linie eine radikale politisch-ideologische Gegenkonzeption.[180] Auch der liberale Ethnozentrist Rorty sieht keine Möglichkeit eines fruchtbaren politischen Dialogs mit fundamentalistischen Religionen. Für ihn als Liberalen ist die Trennung von privater und öffentlicher Sphäre nicht verhandelbar:

„Das ist einer der Fälle, in denen es einfach keinen gemeinsamen Boden gibt, keine wahren Prinzipien, auf die man sich gemeinsam stützen könnte. Also kann man sich mit dem Fundamentalisten entweder darauf einigen, dass sie ihre Position im Privaten belassen und keinen Einfluss auf die Politik nehmen, oder man hat sie in irgendeiner Weise von der Gesellschaft auszuschließen."[181]

Für liberale Ethnozentristen sind die radikalen Gegner der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich im Besonderen und der liberalen Demokratie im Allgemeinen irrational. Gemäß der oben dargestellten Konzeption von Rationalität als Wir-Begriff gilt nach Rorty allerdings dabei: „Was als rational bzw. fanatisch gilt, ist nach dieser Auffassung relativ und richtet sich nach der Gruppe, vor der man sich rechtfertigen zu müssen meint; es richtet sich nach dem Korpus gemeinsamer Überzeugungen, das den Bezug des Wortes ‚wir' bestimmt."[182] Vom ethnozentristischen Standpunkt aus gelten als Fanatiker oder Irrationale diejenigen Gesprächspartner, deren politischen Anschauungen mit dem kontingenten Vokabular der liberalen Ethnie nicht genügend übereinstimmen, um eine politische Einigung oder auch nur ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen. Ihre „Irrationalität" ist relativ zum Konsens einer bestimmten Gemeinschaft und letztlich schlicht eine Frage des nicht-konformen Verhaltens, das dazu führt dass man die Mitgliedschaft in einer bestimmten Rechtfertigungsgemeinschaft aufgibt oder ihr enthoben wird:

---

180 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 344f. Reese-Schäfer weist dort auch auf den *locus classicus* in dieser Frage hin, John Lockes Ausschluss von Katholiken, Mohammedanern (und Atheisten) von der religiösen Toleranz in *Ein Brief über Toleranz*. – Zur Fremdheit der Unterscheidung privat/öffentlich im Islam (wie auch im orthodoxen Judentum) siehe etwa Krämer (2007), 172-193. Gudrun Krämer weist darauf hin, dass das Spezifische des Islams in diesem Zusammenhang nicht so sehr die Trennung von Kirche und Staat, sondern das Verhältnis von Scharia, öffentlicher Ordnung und individueller Lebensführung ist.

181 Rorty (2001e), 19. Mehr zu Rortys religionspolitischer Position siehe untenKap. XI.2.

182 SO, 85.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Wir Erben der Aufklärung halten Feinde der liberalen Demokratie wie Nietzsche oder Ignatius von Loyola gewissermaßen für *verrückt*, denn es besteht keine Möglichkeit, sie als Mitbürger unserer konstitutionellen Demokratie zu sehen [...] Sie gelten nicht deshalb als verrückt, weil sie sich in Hinblick auf das ahistorische Wesen des Menschen geirrt hätten, sondern weil die Grenzen der Normalität durch das festgesetzt werden, was *wir* ernst nehmen können. Dies wiederum wird bestimmt durch unsere Erziehung, unsere historische Situation."[183]

Der spezifisch westliche Geist des Entgegenkommens und der Toleranz lege es *liberalen* Ethnozentristen zwar nahe, auch bei Auseinandersetzungen mit Gegnern der Demokratie eine gemeinsame Basis zu suchen. Aber da sie die Vorstellung aufgegeben haben, jeder, der gewillt ist, auf die Vernunft zu hören, könne überzeugt werden, lässt sich nach Rorty nicht vorhersagen, ob eine solche Basis im Gespräch gefunden werden kann.[184] Wenn daher im Falle eines Fanatikers, der bereit ist, seine Wahrheitsansprüche auch mit Hilfe von Gewalt politisch durchzusetzen, ein fruchtbarer Dialog hoffnungslos erscheint, breche der liberale Ethnozentrist schweren Herzens die Konversation ab. Da der Gegenüber nicht genügend relevante Überzeugungen und Wünsche mit ihm teilt, halte er den Versuch für aussichtslos, ihn zu einer Veränderung seiner moralischen Identität zu bringen. Der Fanatiker werde als verrückt erklärt und als irrelevant für den übergreifenden Konsens einer liberalen Gesellschaft. Fortan werde er nicht mehr als möglicher Gesprächspartner betrachtet und daher in der politischen Öffentlichkeit außer Acht gelassen.[185] Rorty ist sich durchaus bewusst, dass dieser Abbruch des Dialogs mit „Verrückten" eine gefährliche Verengung des Dialogs darstellt. Auch könne das Mittel des Ausschlusses vom Dialog gefährlicher sein, als das Übel, das es zu kurieren hofft. In dieser Frage helfe aber keine theoretische Reflexion oder Methode weiter. Es bleibe nur die Einsicht, dass Grenzen der Toleranz nötig sind: „Man kann keine Expertenkultur haben, ohne die Spinner auszuschließen, und keine demokratische Gesellschaft verwirklichen, ohne die faschistischen Scharfmacher auszustoßen. Wie schon die alte politische Binsenweisheit sagt: Unserer Fähigkeit, die Intoleranten gefahrlos zu tolerieren, sind Grenzen gesetzt."[186] In der Begegnung mit radikalen Gegnern der Demokratie, die etwa die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich abschaffen wollen, gilt für Rorty daher auch, dass sich Liberale nicht auf deren Argumentation einlassen müssen:

„Wir müssen darauf pochen, dass man nicht auf jedes Argument in der Terminologie eingehen kann, in der es präsentiert wird. Entgegenkommen und Toleranz dürfen nicht so weit gehen,

183 SO, 98 [Herv. i. O.]; vgl. SO, 27f, 85, 103f; Rorty (1995), 145. Die Irrationalität der Bösen bedeutet nach dieser Sicht nur, dass ein Verhalten den Ansichten der eigenen moralischen Wir-Gruppe extrem zuwiderläuft; vgl. WF, 259.

184 Vgl. SO, 98f, 103; ORT, 212.

185 Vgl. ORT, 203; PZ, 95; SO, 101.

186 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 262.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass man sich bereit erklärt, in jeder Terminologie zu formulieren, die der Gesprächspartner zu verwenden wünscht, und jedes Thema ernst zu nehmen, dessen Diskussion er vorschlägt."[187]

Die von Rorty bevorzugte Strategie im Umgang mit einem als irrational betrachteten Gegner der Demokratie lautet, diesen dazu aufzufordern, seine Ansichten zu privatisieren. Damit soll unter dem Verweis auf gemeinsame Interessen ein *modus vivendi* unter den Bedingungen der liberalen Demokratie ermöglichen werden.[188] Wenn der Fanatiker dieser Forderung nicht nachkommt, ist für ethnozentristische Liberale das Ende der Toleranz erreicht. Er wird aus der demokratischen Gesellschaft ausgeschlossen und in letzter Konsequenz auch notfalls mit Gewalt bekämpft – nicht um die Wahrheit, sondern um die eigene liberale Lebensform zu verteidigen: „Soweit das Gewissen den Einzelnen zu Handlungen bewegt, durch die die demokratischen Institutionen in Gefahr geraten, wird die Demokratie dagegen Gewalt einsetzen."[189] Dies gilt für Rorty auch in der Auseinandersetzung mit Feinden der Demokratie in der internationalen Politik. Er ist zwar skeptisch gegenüber der Idee einer normativen Theorie des gerechten Krieges und versteht die Aussage „wo Konsens aufhört, beginnt Gewalt" rein deskriptiv. Wenn kein Konsens erreichbar sei und man zugleich die eigenen Ansichten nicht aufgeben wolle beziehungsweise könne, müsse man sich der Gewalt bedienen:

„Wenn eine Gruppe von Leuten einen Konsens darüber gefunden hat, wie sie leben will, und nun eine andere Kraft – eine andere Nation oder Macht – es ihnen unmöglich macht, diese Lebensweise weiterzuführen, ohne in den Krieg zu ziehen, dann werden sie wohl in den Krieg ziehen. Ist das nun legitim? Ich weiß es nicht, wie man diese Frage beantworten würde. Es ist halt das, was ständig geschieht."[190]

An der Vorstellung von Habermas' Diskurstheorie, dass wir die anderen unter idealen Bedingungen überzeugen würden, hegt Rorty als Ethnozentrist Zweifel. Woran man aber nicht zweifeln könne, sei, dass man sich selbst im Extremfall zu verteidigen hat. Aus der Sicht als loyales Mitglied seiner Kultur formuliert er diese These schließlich doch als normative Forderung: „Aber wir haben uns selbst zu verteidi-

187 SO, 102.

188 Vgl. PZ, 93ff; KIS, 318f.

189 SO, 93; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 14, 22; PZ, 95. In einer Spitze gegen Apel und Habermas sagt Rorty, das der Vorwurf des performativen Selbstwiderspruchs nicht gegen einen konsequenten Nazi trägt, man muss zu den Waffen greifen; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 14. – Der Pazifismus ist für Rorty (inzwischen) kein vertretbarer Standpunkt mehr. Daher betont er die Notwendigkeit einer „Weltpolizei". Da deren Einrichtung unter dem Kommando der UNO nicht absehbar sei, müssten die USA und die EU möglichst gemeinsam entschlossen deren Aufgaben vorerst übernehmen; vgl. Rorty (2002c), 1036f.

190 Rorty (2001f), 15; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 202.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen. Wir müssen trotzdem unsere Werte verteidigen und unsere Zivilisation."[191] Forderungen wie diese stellt Rorty nicht von einem neutralen philosophischen Standpunkt aus, sondern als loyales Mitglied der eigenen Menschenrechtskultur. In der Beschränkung auf diesen Standpunkt liegt auch die Antwort auf die Schlüsselfrage dieses Kapitels: Liberale Ironiker sind zugleich Ethnozentristen. Als solche müssen sie keinen unhaltbaren Relativismus vertreten, sondern verteidigen ihre Menschenrechtskultur gegen deren Feinde. Dies ist für sie keine Frage der Vernunft, sondern der eigenen Identität als Liberale.

191 Rorty (2001f), 15. Konkret bedeutet dies für Rorty, dass die Ausschöpfung aller vorhandenen militärischen Mittel gegen die Gefährdung der westlichen Zivilisation gerechtfertigt ist. Er plädierte daher auch für den Krieg gegen die Taliban in Afghanistan als Mittel zur Vermeidung weiterer terroristischer Angriffe – nicht aber für den Krieg im Irak; vgl. Rorty (2001e), 19; Rorty (2002b), 23; Rorty (2007a). Zugleich hält er allerdings ein Misstrauen gegen den „militärisch-industriellen Komplex" für nötig und auch die Einsicht, dass der sog. Krieg gegen den Terror nicht gewonnen werden kann, wenn er nicht in einen umfassenden Kampf gegen globale Ungerechtigkeit eingebunden wird; vgl. Rorty (2002c), 1035f. Von diesen Fragen der internationalen Politik trennt Rorty scharf die notwendige Kritik an der innenpolitischen Instrumentalisierung der Bekämpfung des Terrorismus, siehe dazu unten Kap. X.2.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

X. Kapitel: Wie ist Kritik der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft möglich? – Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik bei Rorty

Die Fragen nach der Möglichkeit von Kritik und nach der Gefahr einer Verengung des Dialogs durch den liberalen Ethnozentrismus stellen sich nicht nur in der Begegnung mit anderen Rechtfertigungsgemeinschaften. Sie stellen sich genauso drängend *innerhalb* der eigenen „Ethnie": Könnten liberale Ironiker noch die Praktiken der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft kritisieren? – Dieses Kapitel enthält eine Rekonstruktion und Kritik von Rortys Konzeption ethnozentristischer Gesellschaftskritik. Dabei wird in *Kapitel X.1* zunächst gezeigt, dass seine theoretische Antwort auf diese Frage zwei Komponenten hat: Mit Michael Walzer ist für ihn zwar keine externe, aber eine interne Kritik der eigenen Ethnie möglich. In der Diskussion mit feministischen Denkerinnen hat Rorty aber selbst dargelegt, das Kritik darüber hinaus auch die Gestalt von utopischen Erzählungen über alternative (gedachte) Gesellschaften annehmen kann. Ethnozentristische Kritik ist also für liberale Ironiker möglich als interne *und* als welterschließende Kritik in Gestalt utopischer Erzählungen – entsprechend der Bestimmung des politischen Denkens als Artikulation *und* Utopie.

Kapitel X.2 hat Rortys eigene Praxis der Gesellschaftskritik zum Thema. Vor allem in *Stolz auf unser Land* versucht er selbst, in die Rolle des verbundenen Kritikers und Propheten zu schlüpfen. Sein Ziel ist die Erneuerung der sozialdemokratischen Reformbewegung in den USA. Hierzu kritisiert er die Zuschauerrolle der akademischen Linken und plädiert für die Notwendigkeit eines linken Patriotismus als Basis einer partizipatorischen und pragmatischen Linken. Wie sich zeigen wird, vertritt Rorty einen typisch sozialdemokratischen Reformismus, der heftige Kritik an der zunehmenden wirtschaftlichen Ungleichheit und an der Beschneidung der Bürgerrechte in den liberalen Gegenwartsgesellschaften mit Loyalität zu deren Institutionen kombiniert. Originell ist seine umstrittene Forderung nach einer Banalisierung des politischen Vokabulars der Linken als Partei der sozialen Hoffnung.

Kapitel X.3 thematisiert die wichtigsten kritischen Rückfragen an Rortys Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik. Ein zentraler Einwand lautet, dass diese die wirtschaftliche Dimension des kapitalistischen Liberalismus nicht in den Blick bekommt. Durch eine übertriebene Theoriefeindlichkeit würde die notwendige sozio-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logische Analyse der Bedingungen von solidarischen Reformen unmöglich. Damit zusammenhängend lautet die Hauptkritik an Rortys politischem Denken, dass dieses nur eine postmoderne Variante der liberalen Ideologie darstelle. Denn es begrenze den politischen Diskurs auf die Reform des liberalen, kapitalistischen Gemeinwesens und seiner bestehenden Institutionen. Alle Formen der radikalen Kritik würden als romantische Politik des Erhabenen abgelehnt beziehungsweise ästhetisiert und privatisiert. Auf diese Weise werde das Gespräch der Kultur aber nur pro forma offen gehalten. Es ist zu fragen, ob Rortys Konservatismus in der Politik durch den alleinigen hermeneutischen Bezug auf den *gegenwärtigen*, liberalen Konsens nicht im Widerspruch steht mit seinem radikalen Sprachpragmatismus und auch mit seiner Konzeption des politischen Denkens als Artikulation *und* Utopie. Mit anderen Worten: Wie kann Rorty die Privatisierung der romantischen Dimension seines eigenen Denkens rechtfertigen?

X.1 Rortys theoretische Position: Gesellschaftskritik ist möglich als interne Kritik und als welterschließende Kritik in Gestalt von Utopien

Zur Rekonstruktion von Rortys Position in der bis heute nicht beantworteten Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaftskritik ist es hilfreich, zwei Fragenkomplexe zu unterscheiden. Erstens: Kritik nimmt eine Norm als Maßstab in Anspruch, die im Prozess des Kritisierens nicht infrage gestellt wird. Daher muss gefragt werden: Wie wird diese Norm gerechtfertigt? Aus welchen Quellen kann und sollte der Kritiker seine normativen Maßstäbe schöpfen? Zweitens: Welche Rolle kommt der deskriptiven Theorie der Gesellschaft für eine praxisrelevante Kritik zu? Wie wichtig ist sie für das Projekt einer normativ gehaltvollen Gesellschaftskritik?[1] Zu beiden Fragekomplexen vertritt Rorty als kommunitaristischer Liberaler wiederum eine Position, die derjenigen von Michael Walzer sehr nahe ist. Dessen Konzeption von Gesellschaftskritik ist zugleich besser ausgearbeitet und ist sich der eigenen Probleme stärker bewusst.[2] Daher dient sie als Hintergrundfolie in

1 Vgl. Iser (2004), 155ff; Bonß (2003), 367ff. Dort wird Kritik als urteilende Feststellung von Differenzen definiert, die kombiniert sei mit einer Praxisorientierung. Es sei zu Fragen nach Bezugspunkt, Gegenstand und Adressat der Kritik. Weiterhin wird zwischen empirischen, immanenten und normativen Varianten unterschieden. Iser (2004) nennt Ideologiekritik und genealogische Kritik als deskriptive Formen mit impliziten normativen Maßstäben; dann welterschließende, konstruktivistische, interpretative und rekonstruktive Kritik als explizit normative Ansätze. Die Hauptarten der Kritik sind nach Honneth: Konstruktion, Rekonstruktion und Genealogie; siehe Honneth (2000), 730ff. Rahel Jaeggi und Tilo Welsche ist zu folgen, dass es *den* Begriff der Kritik ebenso wenig gibt wie *die* Philosophie; vgl. Jaeggi/Welsche (2009), 9. Zum Kritikbegriff und den Formen der Kritik siehe u.a. auch Röttgers (1990); Jaeggi/Welsche (Hg.) (2009).

2 Vgl. dazu Allen, J. (1994), 31-36. Angesichts der Näher beider Positionen wird sich zeigen, dass es kein Zufall ist, dass Rortys Ethnozentrismus sich der gleichen Kritik wie

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diesem Kapitel. Zugleich gilt, dass Rorty seine theoretische Position zur Möglichkeit von Kritik, abgesehen von einigen verstreuten allgemeinen Bemerkungen, vor allem in seiner Diskussion der Beziehung von Pragmatismus und Feminismus formuliert hat. Aus diesem Grund wird sie im Folgenden entlang der Frage nach der Gestalt einer möglichen pragmatistischen feministischen Kritik rekonstruiert.[3]

X.1.1 Interne statt externe Kritik – ein Vergleich mit Michael Walzers verbundener Kritik

Rorty betont in seiner Behandlung der Beziehung von Pragmatismus und Feminismus, dass er nichts Substanzielles zum Feminismus beizutragen habe. Es geht ihm viel mehr – wieder einmal – um die Frage nach der Methode beziehungsweise der Grundlegung. Dabei äußert er zunächst in bekannter Manier seine Geringschätzung der politischen Wirkungsmächtigkeit der Philosophie im Allgemeinen, und damit auch seines Pragmatismus für die politische Praxis. Im Gegensatz zu den moralischen Realisten, die davon ausgehen, dass politische Bewegungen philosophische Grundlagen brauchen, lautet seine Position, dass die Philosophie generell kein Zaubermittel für die Arbeit der Kritik darstelle. Es gebe keine philosophische Disziplin namens „Kritik", die sich als politisches Werkzeug anwenden ließe, ebenso wenig wie es eine wissenschaftliche Methode gebe. Jede Berufung auf eine kritische Theorie oder eine philosophische Methode der Kritik sei nichts als der relativ erfolglose Versuch einer irreführenden Reklame für die eigenen politischen Positionen der Kritiker. So gebe es auch nicht *die* feministische Philosophie als Werkzeug des Feminismus. [4] Rortys Empfehlung an den Feminismus lautet daher, auf die falsche Hilfe des moralischen Externalismus zu verzichten. Auch wenn es vielleicht in der politischen Praxis noch sinnvoll sein könne, deren Vokabular zu verwenden, solle das feministische Denken auf die essenzialistische Rede verzichten, dass die Unterdrückung der Frau in ihrem inneren Wesen ungerecht sei. Diese Abwendung vom Essenzialismus bedeute recht besehen auch keinen Verlust. Denn der langsame und partielle Fortschritt in der gleichberechtigten Anerkennung der Frau sei ohnehin nur durch interne Kritik erreicht worden.[5]

Rorty bestreitet die Möglichkeit externer Gesellschaftskritik. Wie bereits ausführlich dargestellt, lehnt er als Antifundamentalist den objektivistischen „Traum" der Philosophie ab, sie könne ein neutrales Fundament erreichen, das eine objektive Kritik der kontingenten Rechtfertigungspraktiken der eigenen Gemeinschaft ermög-

Walzers hermeneutischer „Pfad der Interpretation" stellen muss, siehe hierzu unten Kapitel X.3.3.

3 Die zwei zentralen Texte dazu sind Rorty (1993c) u. *Feminismus und Pragmatismus* in WF, 291-328. Für eine kurze Zusammenstellung der Literatur zum Thema Rorty und der Feminismus siehe Rumana (2002), 4.

4 Vgl. Rorty (1993c), 100; WF, 297-307; Rorty (1996c), 81; Rorty in Balslev (1999), 96. – Auch der Topos einer Kritik der Überschätzung der Rolle der Philosophie findet sich bei Walzer; vgl. dazu Iser (2002), 588.

5 Vgl. WF, 303; Rorty in Balslev (1999), 73. Vgl. dazu Malachowski (2002), 185.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

licht. Die Philosophen können nach Rorty die Sprache ihres „Stammes“[6] nicht vermeiden und eine Abkürzung zur Wahrheit finden. Er kritisiert daher auch die für ihn aus der Verknüpfung von sokratischer Entfremdung mit platonischer Hoffnung entstandenen „Idee des Intellektuellen als einer Gestalt, die nicht vermöge der Meinungen seiner Gemeinschaft, sondern in unmittelbarerer Weise mit dem Wesen der Dinge in Fühlung steht.“[7] Mit der Aufgabe des Repräsentationalismus und damit der Idee einer neutralen Matrix der Kritik entfalle die Möglichkeit der Gesellschaftskritik mit Bezug auf ewige Maßstäbe. Gemäß der pragmatistischen Grundthese der Unselbstständigkeit der Theorie gilt für Rorty, dass die Philosophie sich nicht über die sozialen Praktiken ihrer Zeit erheben und deren Erwünschtheit von einem Standpunkt aus beurteilen kann, der nicht selbst eine kontingente alternative soziale Praxis ist. Für Ethnozentristen sei ein neutraler Kontext jenseits unserer (diskursiven) Praxis nicht erreichbar, daher gebe es eine „Politik der Wahrheit“ ebenso wenig wie eine „Wissenschaft der Wahrheit“.[8] Nach der Absage an die Idee einer Berufung auf die Wahrheit (insbesondere über das Wesen der menschlichen Natur) als Fundament externer Kritik bleibe zunächst nur die Möglichkeit der immanenten Kritik noch erhalten. Die kontextabhängige Kritik der eigenen Kultur in Gestalt der Forderung nach Kohärenz müsse dabei notwendig partiell bleiben und könne nur als Stückwerk erfolgen. Der Ethnozentrist mache aus dieser Not eine Tugend und begnüge sich damit die verschiedenen Praktiken und Überzeugungen seiner Gesellschaft gegeneinander auszuspielen und sie dadurch zu verändern. Dieser Prozess der Reform und Erweiterung des moralischen Vokabulars der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft stelle keinen Grund für Verzweiflung dar und auch keine Apologie der herrschenden Machtverhältnisse. Das Paradebeispiel interner, loyaler Kritik ist für Rorty der Fall, wenn Kritiker „im Namen der Gesellschaft selbst, gegen Aspekte dieser Gesellschaft protestieren, die Verrat an dem Bild üben, das sie von sich selbst hat.“[9]

Mit seiner Fokussierung auf die interne, loyale Kritik folgt Rorty Michael Walzers Konzeption des mit seiner Gemeinschaft verbundenen Kritikers, der seine Gemeinschaft von „innen“ kritisiert: Gute Gesellschaftskritik sei mit ihrer Gesellschaft verbundene Kritik, die sich auf die vor Ort geltenden Grundsätze und nicht auf externe Maßstäbe beruft, im Unterschied zur „abgehobenen, distanzierten“[10] Kritik. Die Standards der Kritik könnten und müssten den Diskursen der partikularen Ge-

6 PZ, 112.

7 SO, 12; vgl. PZ, 112.

8 Vgl. PAK, 50, 128. Hauke Brunkhorst betont in diesem Zusammenhang die Nähe von (alter) Kritischer Theorie und Pragmatismus. Für beide gelte: „Der interessenlose Blick von nirgendwo ist tatsächlich auch nur ein höchst interessierter Blick von irgendwo.“(Brunkhorst (1997, 21).

9 KIS, 109; vgl. ORT, 14, SN, 200 u. WF, 314.

10 Walzer (1990), 77. Zur Kritik an der Unterscheidung zwischen externer und interner Kritik und der Suche nach einer fruchtbaren Gesellschaftskritik jenseits von Externalismus und Internalismus siehe Honneth/Iser (2002), 549f; Iser (2004), 155ff; Allen, J. (2002), 552ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meinschaft entstammen, mit der sich der Kritiker verbunden fühlt. Seine kritische Hermeneutik lehnt die Idee einer rationalen Konstruktion normativer Maßstäbe ebenso ab wie deren angebliche Entdeckung. Sie versteht Gesellschaftskritik als kritische Interpretation vorgefundener expliziter Werte oder in den Praktiken einer partikularen Gemeinschaft implizit enthaltener normativer Gehalte.[11] Als Paradebeispiel für immanente Kritik fungiert auch bei Walzer die Aufdeckung eines Widerspruches zwischen den Idealen einer Gemeinschaft und deren konkreten Verwirklichung. Sein interner Gesellschaftskritiker setzt daran an, dass die eigene Gesellschaft nicht auf der Höhe der eigenen Maßstäbe lebt, mit denen sie ihre Praktiken rechtfertigt. Walzer wählt für diese Form der Kritik ein suggestives Bild: Wie Shakespeares Hamlet seiner Mutter einen Spiegel vorhält, in dem sie gleichzeitig sieht, was sie wirklich ist und wie sie eigentlich sein möchte, so soll der interne Gesellschaftskritiker seinen Mitbürgern einen moralischen Spiegel vorhalten, um sie durch die Konfrontation mit dem Kontrast zwischen dem Spiegelbild der gesellschaftlichen Wirklichkeit und den eigenen Idealen zum Handeln zu bewegen.[12] Über das „Hamlet-Modell der Gesellschaftskritik“[13] hinaus kann interpretative Kritik nach Walzer aber auch innere Spannungen und Widersprüche der Praktiken und Wertvorstellungen einer Gemeinschaft aufdecken und auf das Anstreben von Konsistenz qua Neuinterpretation drängen. Hierbei gehe es insbesondere um die Ausweitung des Geltungsbereiches von alten Prinzipien auf bisher ausgeschlossene Personengruppen.[14] Wichtig in unserem Zusammenhang ist, dass Walzers Weg der Kritik versucht, die normativen Grundlagen der Gesellschaftskritik auf dem Weg einer Rekonstruktion der moralischen Normen zu gewinnen, die in den jeweiligen sozialen Praktiken der Gemeinschaft des Kritikers verkörpert sind. Aus der interpretativen Rekonstruktion der geteilten Überzeugungen gewinnt die interne Kritik eine kontextbezogene Begründung von Gesellschaftskritik. Diese „schwache“ Normativität ist in den faktischen sozialen Überzeugungen und Institutionen der eigenen Sprachgemeinschaft verankert. Der interne Kritiker macht also allein von den Ressourcen seines Kontextes gebrauch. Sein primärer Adressat sind dabei die Angehörigen der eigenen Gemeinschaft.[15]

11 Walzer (1990), 31; vgl. Walzer (1990), 7, 29ff, 49. Vgl. dazu u.a. Forst (1994), 245ff; Iser (2004), 165ff. Zu Walzers drei Wegen der Moralphilosophie siehe oben Kap. VI.2.2.

12 Vgl. Walzer (1990), 52f, 59, 101; Walzer (1991), 313ff; Walzer (1996a), 61ff, 166. Vgl. dazu Iser (2002), 581ff.

13 Walzer (1991), 318.

14 Vgl. Walzer (1990), 37ff; Walzer (1996a), 68. Vgl. dazu Allen, J. (2002), 556; Reese-Schäfer (1997), 534ff.

15 Vgl. Walzer (1990), 32f. Walzer verneint in seiner Gerechtigkeitstheorie dementsprechend die universelle Geltung von Verteilungsprinzipien und argumentiert wie Rorty radikal partikularistisch: „Gerechtigkeit ist kein absoluter, sondern ein relativer Begriff, dessen je konkreter Inhalt in Relation steht zu bestimmten sozialen Zielen und Sinngehalten.“(Walzer (1992), 440). Vgl. dazu Honneth/Iser (2002), 549; Honneth (2000), 731f; O’Neill (2000), 719f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zugunsten seines interpretativen Verständnisses von Kritik führt auch Michael Walzer nicht nur epistemologische, sondern vor allem drei ethisch-politische Gründe an:[16] Erstens das Effektivitätsargument: Geht man davon aus, dass Gesellschaftskritik primär auf eine aktive Veränderung bestehender Praktiken und Institutionen durch die Bürger abzielt, dann muss die Kritik ihre Adressaten auch überzeugen können. Nur wenn der Kritiker als loyales Mitglied die Sprache seiner partikularen Gemeinschaft spricht, gelingt es ihm nach Walzer, seine Mitbürger kognitiv wie affektiv anzusprechen. Effektive Kritik brauche daher zweitens nicht Distanzierung, sondern Patriotismus, also die Loyalität zur eigenen (Sprach-)Gemeinschaft und deren Tradition: „Kritik ist auch als gesellschaftliche Praxis unmöglich, wenn Loyalität fehlt."[17] Drittens das Bescheidenheitsargument: Durch den Rückbezug auf die von allen geteilten Prämissen signalisiert der Kritiker, dass er mit seinen Mitbürgern in einen Austausch treten will, um das gemeinsame Unternehmen zum Erfolg zu führen, ohne dabei zu behaupten, über einen höheren Standpunkt als diese zu verfügen. Allein verbundene Kritik ist für Walzer eine demokratische Form der Gesellschaftskritik. Im Umkehrschluss sei externe Kritik nicht nur unmöglich, da deren scheinbar externen Prinzipien in Wirklichkeit dem als kritikbedürftig wahrgenommenen Kontext des Kritikers entstammen; sie sei auch nicht nur zu dünn und damit zu ineffektiv, sondern sie leiste auch antidemokratischen Tendenzen Vorschub. Nach Walzer verführt sie den Kritiker zu romantischer Wirkungslosigkeit oder ermutigt ihn zu moralischem Absolutismus und einer doktrinären Haltung. Zu den Pathologien der Unverbundenheit zählt er vor allem Paternalismus und Manipulation.[18] Für ihn soll die Suche nach Abstand und Objektivität des externen Kritikers nicht primär Kritik ermöglichen, sondern – nicht erreichbare – Gewissheit und Garantie der Korrektheit der eigenen Position. Sie werde motiviert von der gefährlichen Hoffnung darauf, der *letzte* Gesellschaftskritiker zu sein. Entscheidend für

16 Vgl. zum Folgenden Iser (2002), 595f; Iser (2004), 165f; Allen, J. (2002), 553.

17 Walzer (1991), 332; vgl. Walzer (1990), 94f; Walzer (1991), 319f. Das Themenfeld Patriotismus und Loyalität ist für alle Kommunitaristen zentral; siehe etwa MacIntyre (1993), 85ff. Zu Rortys Plädoyer für einen linken Patriotismus siehe untenKap. X.2.1.

18 Vgl. Walzer (1990), 49, 60, 77; Walzer (1991), 20ff, 318ff; Walzer (1996a), 15ff, 59ff. Die politischen Konsequenzen externer Kritik sind nach Walzer auch deshalb schädlich, weil ihr platonischer Auf- und Abstieg nicht in der Lage war und ist, den Streit in der Höhle zu beenden, sondern eher streitverschärfend wirkt. Sein Konzept der internen Kritik fordert daher den Gesellschaftskritiker auf, in der platonischen Höhle bei seinen Mitbürgern zu verbleiben. Dieser soll die vergebliche Suche nach einem externen Standpunkt aufgeben und sich zur Gemeinschaft seiner Mitbürger hinwenden. Die Maßstäbe der Kritik können und müssen nicht außerhalb der Höhle geschaut werden. Sie sind in der moralischen Welt der Höhle bereits vorhanden. Ihre Prinzipien müssen „nur" immer wieder neu interpretiert und gegen die Praxis in der Höhle gewendet werden; vgl. u.a. Walzer (1990), 29; Walzer (1991), 8, 26f, 323; Walzer (1992), 20. Zum antiplatonischen Charakter von Walzers Figur des Kritikers siehe auch Reese-Schäfer (1997), 532.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kritik sei daher nicht die Fähigkeit, aus der Gesellschaft insgesamt zurückzutreten, sondern Abstand zu gewinnen von den Machtverhältnissen innerhalb der Gesellschaft; also die politische Unabhängigkeit des Kritikers: „Ein wenig abseits, aber kein Außenseiter. Kritische Distanz ist eine Frage von Zentimetern."[19]

Sowohl für Walzers als auch für Rortys Konzeption verbundener Kritik gilt, dass sie eine zustimmende Gesamtbewertung der kritisierten Gesellschaft voraussetzt. Jede rein interne Kritik impliziert die stillschweigende Voraussetzung, dass die eigene Gemeinschaft im Großen und Ganzen in Ordnung ist, beziehungsweise ein grundsätzliches Bekenntnis zur Gesellschaft, in der man lebt. Ihr fehlt es an Kontext übergreifenden Kriterien, die eine Grundsatzkritik der eigenen Gemeinschaft ermöglichten, wenn in dieser über ihre (ungerechten) Prinzipien Konsens besteht. Der kommunitaristische Gesellschaftskritiker – und das gilt auch für Rortys liberalen Ethnozentristen – setzt auf Solidarität, kann aber diese Solidarität nicht problematisieren, wenn sie selbst zum Problem werden sollte. Gemeinschaftsexterne Kriterien stehen ihm hierfür nicht zur Verfügung.[20] Es ist aber an dieser Stelle wichtig, zwischen der begründungstheoretischen und der inhaltlichen Ebene zu unterscheiden. Während auf der Ersteren ein Transzendieren des Status Quo für Rorty nicht möglich ist, kann ethnozentristische Kritik durchaus inhaltlich über die Praktiken der eigenen Gemeinschaft hinausweisen.[21] Ihr steht nicht nur wie bei Walzer die Möglichkeit der pointierten Interpretation zur Verfügung, sondern vor allem die der welterschließenden Kritik durch utopische Erzählungen. Denn die politische Utopie ist neben der internen Kritik die zweite wichtige Komponente in Rortys Konzeption von Gesellschaftskritik.[22]

X.1.2 Welterschließende Kritik in Gestalt von utopischen Erzählungen von alternativen Gemeinschaften

Die zweite Komponente seiner Konzeption von Gesellschaftskritik entwickelt Rorty in Auseinandersetzung mit dem Denken der Dekonstruktion. Sowohl der Pragmatismus als auch die Dekonstruktion würden dabei helfen, Praktiken und Ideen der eigenen Gesellschaft weder als natürlich noch als unvermeidbar anzusehen, sondern als kontingente soziale Konstrukte. Für beide laute die eigentliche Frage, welche sozialen Konstruktionen man bewahren solle und welche nicht; wobei sie gemeinsam darauf hinweisen würden, dass es dabei keine Möglichkeit gibt, zu unterscheiden, welche soziale Konstruktion „der Realität" näher kommt. Damit erschöpft sich nach Rorty allerdings der Nutzen des Denkens der Kontingenz für die Gesell-

19 Walzer (1990), 74; vgl. Walzer (1990), 46f, 72ff; Walzer (1991), 309.

20 Vgl. Meyer (1996), 104; Reese-Schäfer (1997), 537, 565f. Reese-Schäfer spricht dort von „Aporien der Immanenz".

21 Zu dieser Unterscheidung bezüglich Rortys Denken; vgl. Frischmann (2003), 61.

22 Zur generellen Bedeutung der Utopie in Rortys politischem Denken siehe oben Kap. VI.3. Diese zweite Komponente der Kritik findet sich auch bei Michael Walzers Konzeption der verbundenen Kritik. Allerdings baut Rorty die Komponente des *kreativen* Prophetentums stärker aus als Walzer.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaftskritik: „When philosophy has finished showing that everything is social construct, it does not help us decide which social constructs to retain and which to replace.“[23] Weder Pragmatisten noch Dekonstruktivisten könnten daher für den Feminismus mehr leisten, als zu zeigen, dass es nichts „Natürliches“, „Wissenschaftliches“ oder „Objektives“ bei jeder männlichen Praktik oder Beschreibung gibt. Sie könnten nur helfen, alle Versuche abzuwehren, die gegenwärtigen männlichen Praktiken in irgendetwas Tieferem als dem kontingenten historischen Faktum der Herrschaft des „stärkeren“ Geschlechts zu verankern.[24]

Allerdings könne der Pragmatismus etwas zusätzliche rhetorische Munition für die feministische Kritik liefern. Sein Nutzen liege vor allem in seinem Beitrag zu einer Metatheorie des moralischen Fortschritts, die das traditionelle „vom-Schein-zur-Wirklichkeit-Modell“ durch ein evolutionäres Modell ersetzt, das die Notwendigkeit von neuen, utopischen Beschreibungen der bisherigen gesellschaftlichen Praktiken betont.[25] Für Rorty ist die Arbeit der Dekonstruktion wichtig. Der beste Weg eine herrschende Praxis zu demystifizieren liege aber darin, eine alternative Praxis vorzuschlagen. Nur durch das Aufweisen einer institutionellen Alternative und eines Szenarios des politischen Handelns, um diese zu verwirklichen, werde eine Praxis, die als vermeintlich notwendig propagiert wird, entzaubert. Antifundamentalistische Kritik ist nach Rorty nur möglich und auch wirksam als vergleichende Kritik, die konkrete, alternative Vorschläge in der Gestalt von Neubeschreibungen anbietet: „To be antifoundationalist about a social practice is to urge that criticism or commendation of it be confined to comparison with other actual and possible social practices.“[26] Rortys vergleichende Kritik kontrastiert das moralische Vokabular der gesellschaftlichen Praxis nicht mit einer vermeintlich neutralen, objektiven Norm. Da es für sie keine Normen gibt, die nicht die Normen einer sozialen Praxis wären, besteht der einzig mögliche Vergleich darin, die Beschreibung der herrschenden Praxis mit der Neubeschreibung einer Alternativpraxis zu kontrastieren. Kritik der eigenen Gemeinschaft ist nur mit Bezug auf eine andere (gedachte) Gemeinschaft möglich:

„Weil es über Vokabulare hinaus nichts gibt, was als Entscheidungskriterium zwischen ihnen dient, ist Kritik eine Sache der Betrachtung dieses Bildes und jenes Bildes, nicht eine Sache der Betrachtung beider Bilder mit dem Original. Nichts kann als Kritik einer Person dienen, nur eine andere Person, nichts kann als Kritik einer Kultur außer einer alternativen – denn Personen und Kulturen sind verkörperte Vokabulare.“[27]

23 Rorty (1993c), 96; vgl. Rorty (1993c), 98.

24 Vgl. Rorty (1993c), 99ff.

25 Vgl. WF, 308ff;Rorty in Balslev (1999), 96ff

26 Rorty (1993a), 21; vgl. Rorty (1993c), 96; Rorty (1990a), 634. Auch hier folgt Rorty wieder seinem Vorbild John Dewey: „Alle intelligente politische Kritik ist vergleichend.“(Dewey (1996), 100).

27 KIS, 138; vgl. PAK, 50; Rorty (1995), 141ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das vorgeschlagene Vokabular einer alternativen sozialen Praxis kann dabei nach Rorty das einer vergangenen oder zukünftigen, einer realen oder erdachten Gemeinschaft sein. Am wirkungsvollsten ist für ihn allerdings das Skizzieren einer alternativen Zukunft in Gestalt der Utopie. Die Hauptaufgabe der (pragmatistischen) Philosophie sieht er deshalb darin, unsere Fantasie zu befreien und damit der Utopie den Weg zu bahnen: „Die Funktion der Philosophie besteht […] darin, Propheten und Dichtern den Weg zu bahnen."[28]

Rorty ist sich der Grenzen der immanenten Kritik bewusst. Entsprechend der oben rekonstruierten Konzeption des politischen Denkens als hermeneutische Artikulation *und* nachaufklärerische Utopie und seinem Eintreten für die Bedeutung des politischen Utopismus betont er daher die Rolle der Prophetie für die Gesellschaftskritik. Für ihn stellt Kritik durch Neubeschreibung in Gestalt utopischer Erzählungen von alternativen Gesellschaften die einzig mögliche Form radikaler Kritik dar. Sobald die Argumentation der Kohärenz und die Berufung auf die vorherrschenden Rechtfertigungsstandards versage, bleibe allein die Fähigkeit der Fantasie, eine Gemeinschaft auszumalen, deren sprachlichen und sonstigen Praktiken von der Unsrigen verschieden ist: „Prophetentum ist [...] das einzige, worauf politische Bewegungen zurückgreifen können, sobald Argumente versagen."[29] Rorty lehnt zwar als Pragmatist alle Versuche einer *vertikalen* Transzendierung der jeweiligen Sprachpraxis ab, aber nicht deren *horizontale* Überschreitung in Gestalt der Utopie. In seiner Konzeption von Gesellschaftskritik tritt an die Stelle einer radikalen Kritik der Praxis von einem vermeintlich neutralen Standpunkt aus das Erzählen einer neuen möglichen Form zukünftiger Praxis. Dabei verzichten pragmatistische Utopisten auf den Gegensatz von oberflächlichem Schein und tiefem Sein und auf die Vorstellung eines gesellschaftlichen Übels, das durch Verwendung der richtigen Methode an der Wurzel der Dinge zu finden ist. Die entscheidende Differenzfolie für ihre Kritik durch Neubeschreibung sei nicht die moralische Wirklichkeit, sondern zukünftige, durch die Fantasie erdachte Praktiken: „Sie [...] beziehen sich statt dessen auf den Gegensatz zwischen einer qualvollen Gegenwart und einer möglicherweise weniger qualvollen, verschwommen erkennbaren Zukunft. In dem eben genannten Sinn können Pragmatisten keine Radikalen sein, wohl aber Utopisten."[30] Rortys pragmatistischer Kritiker beruft sich nicht auf die Wahrheit, sondern auf eine mögliche andere Zukunft. Die Utopie ist sein funktionales Äquivalent für den Essenzialismus externer Kritik:

„Anstatt dich vom flüchtigen Schein der Jetztzeit ausgehend auf eine immerwährende Wirklichkeit zu berufen, solltest du an eine einstweilen noch verschwommen ausgemalte künftige Praxis appellieren. Lass die Berufung auf neutrale Kriterien ebenso fallen wie die Behauptung, etwas Großes wie die Natur, die Vernunft, die Geschichte oder das Sittengesetz stünde auf seiten der Unterdrückten. Statt dessen solltest du dich darauf beschränken, unfaire Ver-

28 WF, 310; vgl. KIS, 98; PAK, 50; Rorty (1993c), 100.

29 WF, 299; vgl. WF, 309; Rorty (1993c), 96, 100; SO, 11.

30 WF, 309; vgl. Rorty in Balslev (1999), 99.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gleiche zwischen der wirklichen Gegenwart und einer möglichen, wenn auch erst beginnenden Zukunft anzustellen."[31]

Wie bei Michael Walzer fehlt auch bei Rorty nicht der Hinweis, dass Propheten von dem Vokabular und den Praktiken der eigenen Gemeinschaft ausgehen müssen, um wirksam zu sein. Sie malen als „verbundene" Propheten die Potenzialitäten einer bereits bestehenden (Sprach-)Praxis aus und „idealisieren" sie in die Zukunft, um damit die Gegenwart zu kontrastieren: „The only way we can criticize current social rules is by reference to utopian notions which proceed by taking elements in the tradition an showing how unfulfilled they are."[32] Anders als bei Walzers Darstellung der Propheten als paradigmatische Figuren verbundener Kritik wird aber bei Rortys Konzeption der Gesellschaftskritik als interne Kritik *und* Utopie der Schwerpunkt auf die *welterschließende* Dimension des Prophetentums gesetzt. Entscheidend für wirksame Kritik sei nicht die Genauigkeit der Diagnose, sondern der Einfallsreichtum des prophetischen Kritikers und die Kühnheit seiner Vorschläge: „Nothing politically useful happens until people begin saying things never said before – thereby permitting us to visualize new practices, as opposed to old ones."[33] Radikale Kritik durch utopische Neubeschreibung ist für Rorty ein Akt der Fantasie. Sie wird allein durch die welterschließenden Kraft der sprachlichen Kreativität ermöglicht. Der Utopist hat die Fähigkeit und den Mut durch den metaphorischen Gebrauch alter Zeichen und Geräusche eine Alternativbeschreibung des Geschehens zu erschaffen. Hier konkretisiert sich die romantische Dimension von Rortys Sprachpragmatismus im Allgemeinen und seine Metapherntheorie im Speziellen politisch. Für diese ist die kreative Leistung der Fantasie, den logischen Raum durch kreative Neubeschreibung zu erweitern, wichtiger als die Arbeit der Argumentation durch die Vernunft innerhalb der bestehenden Vokabulare. Allein utopische Erzählungen ermöglichen die Überwindung des Status Quo und damit moralischen Fortschritt, der nach Rorty nicht in der zunehmend weniger verzerrten Wahrnehmung der gesellschaftlichen Realität besteht, sondern in der Einarbeitung neuer moralischer Vokabulare in die bisherige Sprachpraxis. Durch den kreativen Sprachmissbrauch von Utopisten, die ein neues Vokabular und damit eine neue mögliche Praxis ins Spiel bringen, und durch die langsame Übernahme dieses Vokabulars wird der durch die derzeitige (Sprach-)Praxis vorgegebene logische Raum der eigenen Sprachgemeinschaft erweitert.[34] Dadurch werden bisher nicht wahrgenommene Ungerechtigkeiten überhaupt erst als solche angesehen:

„So kann es sein, dass Ungerechtigkeiten nicht einmal von denen, die darunter zu leiden haben, als Ungerechtigkeiten empfunden werden. Erst wenn jemand einen Traum hat sowie eine

31 WF, 314.

32 Rorty (2006d), 25; vgl. WF, 309.

33 Rorty (1993c), 100; vgl. WF, 309.

34 Vgl. WF, 294ff, 309; ORT, 14; Rorty (1990f), 234. Wie bereits erwähnt ist der schöpferische Utopist die politische Variation von Rortys Zentralfigur, dem starken Dichter als Gesetzgeber der sozialen Welt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stimme, um diesen Traum zu beschreiben, beginnt bis dahin naturwüchsig Erscheinendes kulturbedingt auszusehen, und was bis dahin wie Schicksal wirkte, sieht nun aus wie eine moralische Niederträchtigkeit. Denn bis zu diesem Zeitpunkt steht nur die Sprache des Unterdrückers zur Verfügung."[35]

Mit dieser Konzeption radikaler Kritik durch utopische Neubeschreibung tritt Rorty dem Vorwurf entgegen, dass sein Pragmatismus konservativ sei und dem Ziel der Emanzipation der Frau nicht helfen könne. Er empfiehlt radikalen Feministinnen, wie etwa Catherine MacKinnon, sich als prophetische Kritikerinnen der patriarchalischen Gesellschaft zu verstehen, die eine neue Daseinsform nicht nur für die Frauen, sondern auch für die Gesellschaft insgesamt entwerfen. Deren Aufgabe bestehe nicht darin, das zeitlose Wesen der Frau zu beschreiben, das bisher unterdrückt wurde, sondern die Verschiebung der gesellschaftlichen Vorstellungskraft durch die Selbsterschaffung einer neuen moralischen Identität der Frau, die sich von patriarchalischen Beschreibungen befreit hat. Für die Emanzipation ist nach Rorty die „Notwendigkeit einer neuen Stimme"[36] entscheidend. Es komme darauf an, sich mit Hilfe von bisher nicht verfügbaren Begriffen selbst zu definieren und damit die semantische Autorität (über sich selbst) zu erlangen. Nancy Fraser bezeichnet diese Grundidee von Rortys Vorschlag eines prophetischen Feminismus zutreffend als: „linguistic innovation in the mode of prophecy"[37] Die Erlangung semantischer Autorität auf dem Weg einer sprachlichen Selbsterschaffung ist nach Rortys Ansicht aber nur durch die Bildung einer neuen, separatistischen (Sprach-)Gemeinschaft möglich:

„Um diese Autorität zu erringen, muss man die eigenen Aussagen als Elemente einer gemeinsamen Praxis hören. Andernfalls wird man selbst nie erfahren, ob sie mehr sind als irres Gerede, und man wird nie erfahren, ob man eine Heldin oder eine Verrückte ist. Wer diese Art von Autorität anstrebt, muss sich mit anderen zusammentun und einen Klub gründen, einen exklusiven Klub."[38]

Nur in solchen „exklusiven Klubs" könnten neue Redeweisen ausprobiert und damit eine gemeinsame moralische Identität herausgebildet werden. Durch das Erringen der semantischen Autorität über sich selbst bauten die Mitglieder dieser Subkulturen auch die moralische Kraft auf, um die Veränderung der gesellschaftlichen (Sprach-)Praxis in Angriff zu nehmen. Denn ihr Ziel laute, die neu geschaffene Sprache ihrer separatistischen Gruppe zu einem Bestandteil der von allen gesprochenen Sprache zu machen. Ohne die Dialektik von Absonderung und Aneignung kommt es nach Rorty nicht zur erfolgreichen Erweiterung des Bereichs möglicher moralischer Identitäten und damit zur Weiterentwicklung der gemeinsamen

35 WF, 293; vgl. WF, 292ff.

36 WF, 299.

37 Fraser (1995), 154. Vgl. Rorty in Balslev (1999), 98; vgl. WF, 304ff, 328; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 123.

38 WF, 322.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sprachpraxis: „Hätte es kein Stadium der Absonderung gegeben, würde es anschließend kein Stadium der Aneignung gegeben haben. Ohne vorherige Antithese hätte es keine neue Synthese gegeben.“[39]

Rortys Konzeption von Gesellschaftskritik besteht also aus zwei Komponenten: erstens interpretative, immanente Kritik, wie bei Michael Walzer, zweitens prophetische, radikale Kritik durch utopische Neubeschreibung. Letztere ist eine Variante der welterschließenden Kritik. Wie bereits erwähnt, heißt Welterschließung bei Rorty nicht die Erschließung eines bereits interpretierten, symbolisch strukturierten Vorverständnisses der Welt, sondern die kreative Erschließung neuer Bedeutungshorizonte, die kulturellen Wandel herbeiführen.[40] Es geht ihm um den Prozess tief greifender sinnstiftender Neuerung, der einen Wandel der Überzeugungen und Praktiken der Gesellschaft auslöst. Der welterschließende Kritiker entdeckt nicht Ungerechtigkeiten, die es immer schon gab, sondern schlägt eine vollkommen neue, kontingente Sichtweise der gerechten Gesellschaft vor. Dabei beruht der Wechsel der Sichtweise nicht auf zwingenden Gründen, denn die neuen normativen Maßstäbe sind nur in Bezug auf die neue Weltsicht besser begründet, sie ergeben sich nicht aus unserer Alten. Für den Übergang von der alten, als defizitär beurteilten Praxis zu einer neuen gibt es also keinen übergreifenden Maßstab, von dem her sich dieser Übergang als ein Fortschritt zum Besseren und nicht nur zu etwas anderem verstehen ließe. Für Rortys Kritiker handelt sich bei diesem Übergang um eine Art „Sprung“. Sie monieren daher, dass seine einseitige Konzeption welterschließender Kritik einer Bekehrung gleiche, die nicht erklären könne, warum sie ihre Wirkung entfaltet. Damit teile sie das generelle Problem externer Kritik.[41] Dem ließe sich entgegenhalten, dass die utopische Neubeschreibung bei Rorty den vermissten Anschluss an faktische Überzeugungen insofern aufweist, in dem sie gemäß dem oben dargestellten Utopiebegriff eine idealisierende Verlängerung von bereits vorhandener Momente der Sprachpraxis darstellt. Sein politischer Utopist ist ein verbundener Prophet. Dennoch ist der Diagnose zuzustimmen, dass es sich bei seiner welterschließender Kritik um eine Form der externen und damit radikalen Kritik handelt. Denn seine Utopie baut zwar auf den vorhandenen Vokabularen auf, stellt aber eine kreative Neuschöpfung dar. Damit wird sich im Folgenden die Frage stellen, warum auch Rortys eigener prophetischer Liberalismus sich mit dem Konservatismus-Vorwurf konfrontiert sieht.

---

39 WF, 325; vgl. WF, 322ff; Rorty in Balslev (1999), 72. Trotz dieser Dialektik einer kollektiven Absonderung und Aneignung bei Rorty kritisiert Fraser Rortys Bild noch als zu individualistisch und elitär. Rorty sei den Weg „From Irony to Prophecy to Politics“ noch nicht weit genug gegangen; vgl. Fraser (1995), 155ff.

40 Vgl. Kompridis (1993), 487f. Siehe dazu auch oben Kap. II.5.2.

41 Vgl. Jaeggi/Welsche (2009), 7f; Iser (2004), 162f. Für eine positive Einschätzung der welterschließenden Gesellschaftskritik bei Rorty siehe Reese-Schäfer (1997), 663f. – Man könnte Konzeption der welterschließenden Kritik im Anschluss an Walzer als eine Variante des Pfades der Erfindung ansehen, allerdings nicht der rationalen Erfindung, sondern der Erfindung der Fantasie.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

X.2 Stolz auf unser Land? – Rortys Praxis der Gesellschaftskritik als verbundener Kritiker und sozialdemokratischer Prophet

Die Frage nach der Möglichkeit von Kritik der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft unter den Prämissen eines ironischen und kommunitaristischen Liberalismus lässt sich am besten anhand einer Überprüfung von Rortys eigener Praxis der Kritik weiter untersuchen. Hierzu ist vor allem seine politischen Streitschrift *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus* einschlägig. In ihr nimmt er selbst die Rolle eines verbundenen Kritikers und Propheten ein und entwirft die utopische Neubeschreibung eines sozialdemokratischen Selbstbildes der USA. Dabei will er das Projekt einer egalitären Politik der sozialen Hoffnung durch die Wiederbelebung der Tradition der amerikanischen reformistischen Linken und durch eine Kritik der „kulturellen Linken“[42] starkmachen. Er versucht, diese beide Traditionen der Linken zu vereinen und für eine Wiederaufnahme des Kampfes gegen die Ungleichheit an der Seite der Gewerkschaften zu werben.[43]

X.2.1 Patriotismus als Voraussetzung für eine linke Politik der Hoffnung

Die zentrale Aussage von *Stolz auf unser Land* lautet: Um das progressive Projekt wiederzubeleben, ist es aufseiten der amerikanischen Linken erforderlich, den Sinn für Nationalstolz wiederzuerlangen. Nach Rorty ist eine Gefühlsbindung an das eigene Land notwendig für das Engagement für dessen Zukunft:

„Nationalstolz ist für ein Land dasselbe wie Selbstachtung für den einzelnen: eine notwendige Bedingung der Selbstvervollkommnung. Zuviel Nationalstolz kann Aggressivität und Imperialismus erzeugen, genau wie übermäßiges Selbstgefühl zu Überheblichkeit führen kann. Doch zu wenig Selbstachtung kann den einzelnen daran hindern, moralischen Mut zu zeigen, und ebenso kann mangelnder Nationalstolz eine energische und wirkungsvolle Diskussion über nationale Politik vereiteln. Eine Gefühlsbindung an das eigene Land [...] ist notwendig, wenn das politische Denken fantasievoll und fruchtbar sein soll.“[44]

---

42 SL, 73. Den Ausdruck „kulturelle Linke“ hat Rorty von dem afroamerikanischen Philosophen Henry Louis Gates zur Bezeichnung einer informellen Allianz von Minderheitengruppen an den amerikanischen Universitäten übernommen. Er soll die heterogenen Protestbewegungen dort zu Fragen der Rasse, der Ethnie und des Geschlechts auf einen Nenner bringen; vgl. Rorty (1997d), 39.

43 Vgl. Schäfer (2001b), 171f; Westbrook (2005), 142, 165ff, dort findet sich auch eine gute (zum Teil auch kritische) Zusammenfassung von Rortys Erzählung über den Niedergang der reformistischen Linken, seiner Kritik der kulturellen Linken und dem Versuch eine Allianz zwischen beiden anzuregen, um das sozialdemokratische Projekt wiederzubeleben. Für eine scharfe Kritik siehe Kuklick (2001), 280. Für Kuklick ist *SL* ein amateurhaftes und letztlich unpolitisches Buch eines bekennenden Linken.

44 SL, 9. Vgl. dazu Festenstein (2001), 207. Die Frage nach dem richtigen Nationalstolz wird nach Rorty immer umstritten bleiben und ist dabei abhängig von den Einzelheiten

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty wirft der an Michel Foucault orientierten „kulturellen Linken" in den USA vor, als verständliche, aber fatale Reaktion auf den Vietnamkrieg die nationale Hoffnung aufgegeben und eine Position der nationalen Selbstverachtung eingenommen zu haben. Aufgrund ihrer Verachtung der gegenwärtigen Gesellschaft habe sie sich auf eine (vermeintlich) externe, „hyperphilosophische"[45] Zuschauerrolle zurückgezogen. Statt in der politischen Arena zu verbleiben, führe sie nur noch Scheingefechte in den höheren Regionen der Philosophie. Mit ihrer Fixierung auf die Allgegenwart der Foucault'schen Macht habe sie sich faktisch selbst entpolitisiert: „Die Foucaultsche akademische Linke im heutigen Amerika ist genau die Linke, von der die Oligarchie träumt: sie ist so sehr mit dem Demaskieren der Gegenwart beschäftigt, dass sie keine Zeit hat, darüber zu diskutieren, welche Gesetze nötig sind, um eine bessere Zukunft zu schaffen."[46] Rorty kritisiert vor allem die politische Hoffnungslosigkeit der kulturellen Linken. Sie habe die Hoffnung auf eine Verbesserung der liberalen Institutionen aufgegeben und weigere sich, eine Alternative anzubieten. Es sei aber zynisch oder zumindest unpolitisch, mit hohem philosophischen Gestus die gegenwärtigen gesellschaftlichen Praktiken zu kritisieren, ohne eine utopische Vision zu deren Verbesserung vorzuschlagen. Anstatt einen romantischen Utopismus zu vertreten, verschanze man sich zum Selbstschutz hinter einer wissenden Haltung gegenüber der Gegenwart: „Sie wollen lieber wissen als hoffen."[47] Die Anhänger dieser kontemplativen Linken sollten angesichts der enormen sozialen Ungerechtigkeiten in den USA ihre Zuschauerrolle aufzugeben und wieder zum politischen Handeln zurückzukehren, als Akteure im Kampf für soziale Gerechtigkeit. Statt sich vom moralischen Konsens der Nation zu separieren, sollten linke Intellektuelle wieder an dessen Veränderung im Rahmen einer wiederzubelebenden partizipatorischen und pragmatischen Linken mitarbeiten. Denn für Rorty gilt: „Die Linke ist definitionsgemäß die Partei der Hoffnung. Für sie ist unsere Nation noch nicht am Ziel [...] wenn sich eine Linke auf Zuschauerrolle und Rückblick beschränkt, ist sie keine Linke mehr."[48]

Damit überhaupt (gemeinsames) politisches Handeln möglich wird, ist es für Rorty erforderlich, die Foucault'sche Weigerung, sich mit Wir-Gruppen zu identifizieren, fallen zu lassen. Für eine Politik der Solidarität sei ein erneuerter Sinn für

---

der Geschichte der betreffenden Nation; vgl. SL, 51. So gebe es zwar vieles, dass den amerikanischen Nationalstolz dämpfen und zügeln sollte. Aber nichts sollte einer demokratischen Nation verwehren, ihre Selbstachtung wiederzuerlangen, um die notwendige Basis für eine linke Politik der sozialen Hoffnung zu erhalten; vgl. SL, 12f.

45 SE, 81.

46 SL, 132; vgl. SL, 12ff, 91ff; SE, 67; PSH, 129.

47 SL, 39; vgl. SL, 132; ORT, 15f; PSH, 129. Vgl. Mouffe (2000), 448; Peters (2001), 186f.

48 SL, 19; vgl. SL, 14, 41, 102; Rorty (1995), 148. In seinem Vorwort zur italienischen Ausgabe von *SL* betont Gianni Vattimo, dass Rortys Definition der Linken als Partei der Hoffnung heute die einzig haltbare sei. Auch für ihn als Hermeneutiker kann die Linke sich nicht mehr auf eine rationale Basis, sondern nur auf eine gemeinsame Überlieferung berufen. Sie könne nicht mehr die Partei der Wissenschaft, des Dogmas oder der Wahrheit sein; vgl. Vattimo (1999), 3, 7ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Identifikation mit der je eigenen Gemeinschaft notwendig. Ohne diese Identifikation sei keine nationale Hoffnung auf Reformen möglich. Denn Patriotismus als Loyalität zu einem kontingenten „Teilstück der Raum-Zeit“[49], und das heißt in diesem Fall mit der nationalen Gemeinschaft, stelle auch die notwendige Voraussetzung für wirkungsvolle Kritik und Prophetie dar. Rorty plädiert mit Michael Walzer für verbundene beziehungsweise loyale Kritik anstelle von zuschauender und entfremdeter Kritik. Auch für ihn ist der beste Gesellschaftskritiker derjenige, der bewusst seine Verbundenheit mit der Gemeinschaft, die er kritisiert, bejaht. Eng an die kommunitaristischen Konzeption Walzers angelehnt vertritt Rorty die These der Notwendigkeit *patriotischer* Kritik und damit der Identifikation mit der eigenen Nation. Patriotische Kritiker thematisierten als loyaler Staatsbürger das Unvermögen ihres Landes, die gemeinsamen Ideale zu verwirklichen und verstünden sich als „nationale Cheerleader“.[50] Bei diesem Plädoyer für eine Erneuerung des Patriotismus gilt es zu berücksichtigen, dass in Übereinstimmung mit Rortys generellem Antiessenzialismus auch die Nation als Objekt des Patriotismus nicht als natürliches Substrat gedacht wird. Die Nation ist für ihn keine natürliche, gegebene Gemeinschaft, sondern der Selbstentwurf einer gemeinsamen moralischen Identität in Gestalt eines politischen Projekts. Analog zu der Konzeption von personaler Identität durch individuelle Selbsterschaffung ergibt sich auch die Auffassung nationaler Identität nicht aus einer nationalpsychologischen oder historischen Bestandsaufnahme, sondern aus einer nationalen Erzählung kollektiver Selbsterschaffung. Die nationale Identität eines Bürgers kommt zustande durch die zukunftsgerichtete Identitätsstiftung einer Gemeinschaft von Bürgern, die sich im öffentlichen Diskurs darauf verständigen, wer sie sein wollen und was sie aus sich machen wollen. Nicht Einsichten, sondern geteilte Hoffnungen im Rahmen einer geteilten Erzählung stiften nationale Identifikation und patriotische Gefühle.[51] Wenn man dies berücksichtigt, dann verliert Rortys Plädoyer für eine erneuerte patriotische Identifikation mit

49 KOZ, 98.

50 Rorty (1998d), 984; vgl. PSH, 123, 254; EHO, 174. Vgl. dazu Allen, J. (2002), 551ff; Festenstein (2001), 207. Bei aller Kritik an Rortys Position, wird auch von seinen Kritikern anerkannt, dass er selbst die Rolle des Philosophen als öffentlicher Intellektueller vorgelebt hat; siehe etwa Guignon/Hiley (2003), 1f. Mit seinem patriotischen Traktat *SL* und auch mit Texten wie *Die Intellektuellen und die Armen* (= SE, 57-87) hat er versucht, zur Erneuerung der reformistischen Linken in den USA beizutragen.

51 Vgl. SL, 16f; vgl. Rorty (1998a), 118. Vgl. dazu Köhl (2000), 834. Auch Dirk Auer betont, dass „Amerika“ als der von Rorty vorgeschlagene gemeinschaftsstiftende Bezugspunkt einer wiederzubelebenden reformistischen Linken, nicht ein bestimmtes Wesen bezeichnet, sondern ein offenes Projekt. Anders als Auer bin ich allerdings der Meinung, dass Rorty damit nicht nur einen leeren Signifikanten (Laclau) installieren will, sondern einen erneuerten Konsens über die Identität der amerikanischen Nation anstrebt; vgl. Auer (2004), 151, 166ff. – Die Vorstellung von Patriotismus als Identifikation mit einem gemeinsamen Projekt und dessen grundsätzlichen Zielen und nicht mit dem Status quo findet sich auch bei den anderen (begründungslogischen) Kommunitaristen; vgl. etwa MacIntyre (1993), 96; Taylor (1993), 111.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der amerikanischen Nation viel von seinem provokativen Charakter. Denn der dabei unterstellte Patriotismusbegriff sperrt sich gegen eine Vereinnahmung von rechts. Für ihn ist die Nation noch nicht am Ziel. Das Amerika, auf das er seine Mitbürger auffordert stolz zu sein, ist ein Versprechen, ein unvollendetes Projekt. Rorty ermutigt die amerikanische Linke, sich für ein besseres Amerika zu schlagen. Es handelt sich bei ihm daher um einen progressiven Patriotismus, der eine ungebrochene, aber nicht unkritische Loyalität zur Nation einfordert. Für Jürgen Habermas handelt es um einen Patriotismus aus Brecht'schem Geist frühromantischer Herkunft, für den das Motto gilt: Und weil wir dies Land verbessern, lieben und beschirmen wir's.[52]

Rorty wendet sein zentrales antiessenzialistisches Motto „Hoffnung statt Erkenntnis" auf den Begriff der Nation an. Auch in Bezug auf die Nation wird die Kenntnis dessen, was wirklich ist, durch die gemeinschaftliche Hoffnung auf etwas, das wirklich werden könnte ersetzt. Die moralische Identität der nationalen Wir-Gruppe kann nicht etwa gefunden und bewahrt werden, sondern sie muss konstruiert werden durch historische Erzählung und utopische Spekulation. Rortys Amerikanismus ist daher ein Amerikanismus der Idee. Seine romantisierte Version des amerikanischen Traums hat ein zukünftiges Amerika im Blick – eines, das erst erreicht werden muss: „Man muss das Land so beschreiben, wie man leidenschaftlich hofft, dass es werden wird, und nicht nur anhand seines jetzigen Zustandes. Man muss einem erträumten Land gegenüber treu sein und nicht dem, das man jeden Morgen wieder erlebt. Ohne eine solche Treue kann das Ideal nicht verwirklicht werden."[53] Genau dies versucht er als verbundener Prophet in *Stolz auf unser Land.* Sein patriotisches Manifest stellt den Versuch dar, eine Erzählung anzubieten, die an einer vorhandenen (Minderheits-)Tradition anknüpft, um die praktische Identität seiner nationalen Gemeinschaft zu verändern. Im Bewusstsein der Kontingenz wird die amerikanische Nation darin neu beschrieben als linkes Projekt der demokratischen und sozialen Hoffnung.[54] Die USA sind in dieser politischen Vision das Symbol für die Verwirklichung immer mehr unterschiedlichen, noch nicht erträumten Formen des menschlichen Glücks und der Solidarität. Wenn ihr geschichtliche Bedeutung zukomme, dann nur als Vorhut für eine egalitäre Weltgesellschaft mit den Zielen der Vergrößerung der Freiheit und der Verminderung der Grausamkeit.

52 Vgl. Habermas (2008a), 21f; Habermas (2001c), 162ff. – Der Originaltitel von Rortys patriotischem Manifest lautet dementsprechend *Achieving our Country*! – eine Anspielung auf James Baldwins Essay *Black Americans of Achievement*, in dem es um das Erreichen einer kasten- und klassenlosen Gesellschaft geht; vgl. Rorty in Stossel (1998); Rorty (1998d), 989. Es ist ärgerlich, dass es im Deutschem unter dem Titel *Stolz auf unser Land* erschienen ist – wahrscheinlich wollte der Verlag durch einen provokativeren Titel die Verkaufschancen erhöhen. Laut Auskunft von Hans Ulrich Gumbrecht hätte Rorty selbst den deutschen Titel *Amerika: ein unvollendetes Projekt* bevorzugt; vgl. Gumbrecht (2000), 68.

53 SL, 98; vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 123f; SL, 23, 34; KIS, 108. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 126.

54 Vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 219. Vgl. dazu Festenstein (2001), 206; Schäfer (2001b), 172.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty plädiert für ein Weiterschreiten auf dem Weg des progressiven Amerikas, der seinen Ausgang von den Verheißungen der Verfassungsartikel der Bill of Rights genommen habe.[55]

Dieser Versuch der Wiederbelebung eines poetischen und progressiven Patriotismus greift auf das fast verschüttete Amerikabild von John Dewey und Whalt Whitman zurück. Für beide sind die Vereinigten Staaten das erste Land, das als Experiment der nationalen Selbsterschaffung auf der Hoffnung auf eine neue menschliche Solidarität gegründet wurde. *Stolz auf unser Land* steht sowohl inhaltlich als auch methodisch vor allem in der Tradition von Whitmans *Demokratische Ausblicke*.[56] Für Whalt Whitman hat die amerikanische Nation poetische Natur. Die USA selbst sei das größte der Gedichte, das Ausblick gewährt auf unbegrenzte demokratische Perspektiven. Daher sind für ihn Amerika und Demokratie gleichbedeutende Worte. Das demokratische Experiment Amerika stehe für die Hoffnung auf die Überwindung des Feudalismus und sei insofern trotz all seiner Irrtümer und Verfehlungen das Vorbild des Fortschritts und des Glaubens an den Menschen. Allerdings habe dieses Projekt ohne sicheren Ausgang erst begonnen und baue für seine Rechtfertigung und für seinen Erfolg nahezu ausschließlich auf die Zukunft.[57] Dabei lautet Whitmans Ziel die Verwirklichung einer starken demokratischen Gemeinschaft mit dem primären Zweck der Ermöglichung eines starken Individualismus für alle.[58] Zur Unterstützung und als Artikulation des demokratischen Projekts namens USA ist für ihn vor allem eine neue, demokratische Dichtkunst erforderlich. In den schöpferischen Werken der großen prophetischen Dichter der Demokratie könne die gesetzgebende Kraft der Sprache für das demokratische Projekt wirksam werden. Dabei werde diese demokratische Dichtung der Zukunft befreiend, erhebend und erweiternd wirken.[59] Man muss Rorty als einen Whitman'schen Dichter der Demokratie sehen, der dazu beitragen will, das erlahmte und gefährdete Projekt eines wahrhaft demokratischen und solidarischen Amerikas wiederzubeleben. Dabei ist er sich durchaus bewusst, dass sein progressives Amerikabild nicht das einzig richtige ist. *Stolz auf unser Land* sieht sich im poetischen Wettkampf mit anderen (Neu-)Beschreibungen. In diesem geht es nicht um ein richtiges Erfassen der nationalen Identität, sondern um das Angebot einer Identität, das uns inspiriert, die-

55 Vgl. u.a. SL, 14; PZ, 154f; PAK, 80f; PSH, 234, 259. Rorty steht mit seinem Patriotismus in der Tradition seiner Eltern; vgl. Gross (2008), xii, 322ff. Gross weist ebenso daraufhin, dass sein Selbstbild als linker amerikanischer Patriot maßgeblich zu Rortys Rückwendung hin zum Pragmatismus beigetragen hat; vgl. Gross (2008), 15, 331.

56 Vgl. SL, 16ff, insbes. 26f; PZ, 138f.

57 Vgl. Whitman (2005), 13ff, 73, 93.

58 Vgl. Whitman (2005), 28, 35, 49 – Whitmans *Demokratische Ausblicke* skizzieren einen demokratischen Nietzscheanismus, der für Rortys ironischen und romantischen Liberalismus eine entscheidende Inspirationsquelle ist.

59 Vgl. Whitman (2005), 18, 81ff – Für Whitman sind die Literatur und insbesondere die Dichtung die einzige Möglichkeit geworden, die Welt moralisch zu beeinflussen: „Der Priester geht, der göttliche Dichter kommt."(Whitman (2005), 17); vgl. Whitman (2005), 18). Auch hier ist wieder der Einfluss auf Rorty unübersehbar.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

se zu verwirklichen. Auch in Fragen der nationalen Identitätsbildung gibt es keine objektiven Kriterien dafür, auf welcher Tradition der eigenen Gemeinschaft man bei der Erzählung der Geschichte eines Landes aufbauen soll:

„Geschichten darüber, was eine Nation war und was zu werden sie versuchen sollte, wollen nicht exakt darstellen, sondern eine moralische Identität schaffen. Der Streit zwischen Linken und Rechten darüber, auf welche Episoden unserer Geschichte wir Amerikaner stolz sein sollten, ist nie ein Streit über eine richtige und eine falsche Darstellung der Vergangenheit und der Identität unseres Landes, sondern eher ein Streit darüber, welche Hoffnungen wir uns zu eigen machen und welche wir aufgeben sollten."[60]

Gemäß dem pragmatistischen Primat der (Sprach-)Praxis ist für Rorty dieser Streit um die nationale Identität keine Frage der Theorie, sondern eine praktische der Identitätspolitik: „Was als ‚wesentliches' [...] Charakteristikum des Amerikanischen gelten kann, ist eine praktische und politische Frage."[61]

Interessanterweise teilt Rortys Konzeption einer patriotischen Identitätspolitik mit der von ihm kritisierten kulturellen Linken die Betonung der Notwendigkeit von Veränderung der Identität als Grundlage von sozialen und politischen Veränderungen. Sie bietet keine grundsätzliche Alternative zur Politik der Identität an, sondern vertritt eine bestimmte Variante der Identitätspolitik. Diese basiert auf der Bevorzugung der nationalen Gemeinschaftsidentität gegenüber Identitäten von unterdrückten Minderheiten. Rortys zum Teil heftige Kritik der Kulturpolitik der akademischen Linken in den USA kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass er selbst Kulturpolitik betreibt – *nationale* Kulturpolitik.[62] Es gibt denn auch Textstellen, in denen er die Notwendigkeit sowohl einer erneuerten Politik der Solidarität als auch einer Politik der Differenz betont. Deren Fokus auf marginalisierte Gruppen sei eine Ergänzung (!) zum liberalen Projekt, indem sie bisher nicht wahrgenommene Arten des Leidens und der Demütigung zur Sprache gebracht habe. Die linken Intellektuellen sollten daher beide Projekte miteinander verbinden.[63] Angesichts der Beto-

60 SL, 18; vgl. SL, 16ff, 29. Zur (Bloom'schen) These der allgemeinen Notwendigkeit des poetischen Agons für den intellektuellen Fortschritt siehe oben insbes. Kap. VII.2.2.

61 SE, 86. Die pragmatistische Kritik an Rortys Neubeschreibung Amerikas setzt folgerichtig auch vor allem an deren Aussichtslosigkeit im „poetic agon" der amerikanischen Gegenwartskultur an; siehe dazu insbesondere Westbrook (2005), 157ff.

62 Vgl. Festenstein (2001), 212; Mouffe (2000), 442f, 40ff; Chantal Mouffe weist dort darauf hin, dass Rorty durch die zum Teil heftige Polemik gegen die „kulturelle Linke" sein eigenes Ziel einer Wiedervereinigung der amerikanischen Linken selbst torpediert hat. Außerdem sei die von ihm vorgeschlagene Rückkehr zur Politik der reformistischen Linken der 60'er Jahre nach dem Aufkommen der neuen sozialen Bewegungen und der Politisierung vieler Identitäten nicht mehr so ohne Weiteres möglich.

63 Vgl. Rorty (1998d), 985; PSH, 236f, 252. Rorty würdigt auch die Erfolge der kulturellen Linken und der identitätspolitischen Bewegungen in den USA. Sie hätten dazu beigetragen, das Demütigung und Diskriminierung von Frauen, Homosexuellen und ethnischen Minderheiten immer mehr sozial geächtet werden; vgl. SL, 78ff

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nung von Differenz und Toleranz in Rortys ironischen Liberalismus ist diese Würdigung der Politik der Differenz nur konsequent. Wogegen Rortys Kritik der Identitätspolitik sich jedoch weiterhin wendet, ist ein Multikulturalismus der „sinnlosen Romantisierung der Differenz“.[64] Angesichts des Krieges der Reichen gegen die Armen und der rasanten Vergrößerung der Kluft zwischen Arm und Reich in den heutigen USA müsse der Kampf für soziale Gerechtigkeit im Mittelpunkt des Streits um die moralische Identität der Nation stehen. Anstelle der Fixierung auf die Rassen- und Genderproblematik müsse die Konzentration auf die Klassenkampfproblematik treten. Da der brutale Kampf zwischen den Unternehmen und den Arbeitern jetzt von den Unternehmen gewonnen zu werden scheint, sollten die akademischen Intellektuellen in den Klassenkampf an der Seite der alten reformistischen Linken und der Gewerkschaften zurückkehren. Ohne eine linke Bewegung mit konkreten Lösungsvorschlägen für den Klassenkampf überlasse man das Feld den Demagogen.[65] Für die Wiederaufnahme einer nationalen gleichheitsorientierten Politik ist aber nach Rorty die gemeinsame Utopie eines kasten- und klassenlosen Amerikas als „Objekt“ der sozialdemokratischen Hoffnung erforderlich: „Was die politische Linke viel nötiger braucht als differenzierte Erzählungen über die Unterdrückung einzelner Gruppen, ist eine gemeinsame utopische Vision.“[66]

X.2.2 „Bürgerlicher Reformismus“ und Banalisierung der Politik?

Wie in Rortys Ansprechen der Klassenkampfproblematik eben angedeutet, kritisiert sein linker Patriotismus durchaus die gegenwärtige Situation in den USA. Er diagnostiziert vor allem zwei Bedrohungen. Im Mittelpunkt seiner kritischen Analysen steht zum einen die zunehmende wirtschaftliche Ungleichheit seit den 1970’er Jahren. Die USA hätten sich zu einer reaktionären Kastengesellschaft entwickelt. Rorty spricht von einer Brasilianisierung und Oligarisierung, durch welche die Demokratie endgültig zur Farce werden könnte. Die Verunsicherung und Proletarisierung der Mittelschicht habe zu einem Zusammenbruch der Brüderlichkeit geführt und es drohe ein Abgleiten des Landes in den Faschismus.[67] Zum

64 SE, 82. Vgl. dazu Auer, (2004), 155ff.

65 Vgl. SL, 53; SE, 64f; Rorty (1998d), 987; PSH, 255-261 mit dem Titel *Back to Class Politics*. Der sozialdemokratische Reformer Rorty stimmt interessanterweise der marxistischen These zu, wonach die Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen sei, in der „diejenigen, die schon die Hand auf dem Geld und der Macht haben, alle anderen belügen, betrügen und bestehlen werden, um sich und ihren Nachkommen das Monopol auf beides für immer zu sichern. Soweit die Geschichte ein *moralisches* Schauspiel bietet, geht es darin um den Kampf gegen derartige Monopole.“(Rorty (1998c), 22).

66 SE, 83; vgl. PSH, 235, 261.

67 Vgl. u.a. Rorty (1998a), 124; SE, 78; insbes. SL, 81ff u. PSH, 243ff; dort spricht Rorty von “the money power” und „the military-industrial complex” als die eigentlichen Feinde der amerikanischen Ideale. Und vor allem republikanische Regierungen würden durch eine gierige und zynische Oligarchie kontrolliert, die kein Interesse an den Bürgerrechten und staatlicher Wohlfahrt habe; vgl. Rorty (2002a), 11.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderen kritisiert Rorty vehement die andauernde Beschneidung der Bürgerrechte im Rahmen des sogenannten Kriegs gegen den Terrorismus. Die zynische, eigennützige Oberschicht missbrauche die Staatsmacht durch die Etablierung eines nationalen Sicherheitsstaates als Mittel der Machtpolitik. Der sogenannte Krieg gegen den Terror und die permanente Orwell'sche Militarisierung der USA sei für die liberale Gesellschaft gefährlicher als der Terrorismus selbst. Denn durch sie würden die Grundlagen der Freiheit gefährdet. Die demokratischen Institutionen, inklusive der freien Presse und der unabhängigen Justiz seien durch die Entwicklung seit dem 11. September 2001 sehr fragil geworden. Es bestehe durchaus die Gefahr des Endes der Rechtstaatlichkeit. Demnächst würde dann der Idee einer offenen Gesellschaft nur noch als Fantasie eines goldenen Zeitalters nachgetrauert.[68]

Rortys Sicht auf den gegenwärtigen Zustand seiner Nation und auch anderer westlichen Demokratien ist also keineswegs verklärend. Selbst linke Kritiker seines ethnozentristischen Liberalismus konstatieren, dass es schlicht falsch sei, ihn des blinden Optimismus zu bezichtigen. Wie sein Vorbild John Dewey verbinde er den Stolz auf Amerika als demokratisches Projekt mit schärfster Kritik an der gegenwärtigen Realität der USA, die weit hinter die Ideale dieses Projekts zurückfalle.[69] Bei aller, zum Teil auch scharf formulierten, Gegenwartskritik identifiziert sich Rorty als loyaler Kritiker aber mit der demokratischen Tradition seines Landes und verteidigt den Wert des amerikanischen Bürgerstatus. Die Vereinigten Staaten seien zwar gegenwärtig eine moderat korrupte Demokratie, deren Institutionen von einer Oligarchie immer wieder als Machtmittel missbraucht werden. Dennoch seien sie immer noch eine reformfähige institutionelle Demokratie mit Fortschrittsperspektive. Sein Liberalismus geht von der Hoffnung aus, dass die USA als liberale Demokratie an nichts kranke, was mithilfe ihrer Institutionen nicht geheilt werden könnte.[70] Rorty bleibt als *liberaler* Ethnozentrist loyal zur soziopolitischen Kultur der reichen „nordatlantischen konstitutionellen Demokratien"[71] und deren liberalen Institutionen. Die Leitthese seiner verbundenen Gesellschaftskritik lautet, „dass eine zeitgenössische liberale Gesellschaft selbst schon die Einrichtungen zu ihrer Verbesserung enthält."[72] Ausgehend von dieser zentralen These plädiert er folgerichtig für einen bürgerlichen Reformismus zur Realisierung der

68 Vgl. u.a. Rorty (2007a); Rorty (2006d), 115; Rorty (2004), 49f; Rorty (2002a), 11. Vgl. dazu auch Frischmann (2003), 57.

69 Vgl. etwa Bernstein (2003), 125ff; auch Auer (2004), 167.

70 Vgl. SE, 87; PSH, 252f; Rorty (1990f), 228. Wie oben bereits erwähnt, findet sich bei Rortys minimalistischen Liberalismus keine systematische Erörterung der liberalen Institutionen. Er betont allerdings, dass unter den demokratischen Freiheiten die Redefreiheit und die Pressefreiheit die wichtigsten seien. Sie ermöglichten den moralischen Fortschritt, indem das Leiden der Unterdrückten durch sie eine Stimme finden kann; vgl. Rorty (2006b), 25. Neben der kritischen Öffentlichkeit habe die freie Universität als Markt der (Reform-)Ideen und als Institution zur Formung des Gewissens der heranwachsenden Generationen entscheidende Bedeutung; vgl. u.a. Rorty (2004), 50; PZ, 186.

71 PZ, 48. Diesen Ausdruck hat Rorty von Roberto Unger übernommen. Vgl. dazu Melkonian (1999), 182.

72 KIS, 114; vgl. ORT, 15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liberalen Ideale und gegen jede Form des politischen Radikalismus. Während dieser keine Hoffnung mehr auf eine Reform der liberalen Institutionen habe, ist seiner Einschätzung nach immer noch eine kompromissorientierte Politik der kleinen Schritte die einzige Art von Politik, die in den reichen konstitutionellen Demokratien vonnöten ist. Deren Hauptinstitutionen seien als Mittel für eine Politik der Solidarität ausreichend. Sie müssten nicht als integraler Bestandteil eines abzulehnenden Systems demaskiert und abgeschafft werden, sondern vielmehr gestärkt und ausgebaut werden, damit die Diskussion von strittigen Fragen durch einen allgemeinen Zugang zur freien Presse, durch eine unabhängige Justiz und durch freie Universitäten auf friedliche und schrittweise Art möglich ist. Das Ziel der sozialen Gerechtigkeit beziehungsweise der Schutz der Armen vor den Reichen kann nach Rorty – wenn überhaupt – nur auf dem Weg einer schrittweisen Reform des liberalen Gemeinwesens erreicht werden. Er wirbt für die Überzeugung der alten Linken, „dass die gewaltigen Ungleichheiten in der amerikanischen Gesellschaft mittels der Institutionen einer konstitutionellen Demokratie behoben werden können – dass eine solidarische Gesellschaft durch Wahl der richtigen Politiker und Erlass der richtigen Gesetze geschaffen werden könne.“[73] Rorty bezeichnet sich selbst als Anhänger der alten amerikanischen New Deal-Linken. Er versteht sich als reformistischer Sozialdemokrat. Für ihn gehört die altmodische sozialdemokratische Politik nicht zum alten Eisen, sondern es sei Zeit für deren Wiedergeburt. Die Sozialdemokratie sei nach dem Scheitern des Marxismus konkurrenzlos die einzige politische Kraft, um das Ziel einer Erweiterung der Freiheit bei gleichzeitiger Verminderung von Grausamkeit weiterzuverfolgen.[74] Als typisch sozialdemokratischer Reformer lehnt er revolutionären Wandel in den liberalen Gesellschaften ab. Politische Revolutionen können für ihn zwar in *nicht*-liberalen Staaten durchaus noch notwendig sein, auch unter Anwendung von Gewalt. In den reichen nordatlantischen liberalen Demokratien gelte dies hingegen nicht, da keine vielversprechenden Alternativen zu den fundamentalen Institutionen der liberalen konstitutionellen Demokratie in Sicht seien.[75] In dem von ihm skizzierten Idealfall einer liberalen Gesellschaft sei der Unterschied zwischen dem Revolutionär und dem Reformer ohnehin ausgelöscht. Denn sein liberales Utopia mache starke Dichter als Revolutionäre der Sprache zu den Helden der

73 SL, 56; vgl. Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 46; Rorty (1987b), 568; Rorty (1998c), 13; Rorty (2006d), 90. Vgl. dazu auch Melkonian (1999), 141f. Befragt nach konkreten Reformvorschlägen, nennt Rorty in einem Interview eine Reform der Wahlkampffinanzierung und der Abgeordnetengehälter, die Einführung einer allgemeinen Gesundheitsfürsorge und die Reform der Bildungsfinanzierung; vgl. Rorty in Stossel (1998).

74 Vgl. PZ, 188ff; Rorty (2006d), 52; Rorty (1999a), I. Zu einem Versuch von Rorty, die Wir-Gruppe der Sozialdemokraten in Zeiten des Kalten Krieges anhand von 8 Thesen zu umgrenzen siehe Rorty (1987b), 565f.

75 Vgl. KIS, 114; Rorty (2006d), 31, 100; Rorty in Dekonstruktion170; Rorty (1990f), 229. Daher bedeutet es auch keinen Widerspruch, wenn der Reformer Rorty sich positiv auf die Französische Revolution als Paradebeispiel für die Macht der (politischen) Neubeschreibung bezieht; vgl. u.a. KIS, 21; EHO, 192.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesellschaft – solange sie allerdings auf Gewalt zur gesellschaftlichen Durchsetzung ihrer Metaphern verzichten.[76]

Das Eintreten für einen reformistischen Linksliberalismus beruht dabei nach eigenem Bekunden nicht auf philosophischen Überzeugungen, sondern einfach auf Überlegungen über den relativen Erfolg von revolutionären und reformistischen Bewegungen im zurückliegenden Jahrhundert. Insbesondere die Angst vor einer Verschlechterung der Verhältnisse nach einer Revolution lässt Rorty weiter auf Reformen setzen. Dabei gesteht er allerdings durchaus zu, dass wenn die Entwicklung in den liberalen Gesellschaften hin zur Herrschaft einer habgierigen Oligarchie noch eine weitere Generation anhält, die Hoffnung auf Reformen sinnlos werden würde und durch die Hoffnung auf eine Revolution ersetzt werden müsste.[77] Eine sozialistische Revolution lehnt er allerdings in jedem Fall ab. Er kritisierte diese nicht nur zu Zeiten des Kalten Krieges die Sowjetunion und den Leninismus[78], sondern bezweifelt inzwischen auch den Nutzen des marxistischen Vokabulars überhaupt. Für ihn hat die Loyalität der radikalen Linken zu Marx den Charakter eines Fetisches bekommen.[79] Er würdigt zwar Marx als Ökonom des ungebändigten Kapitalismus des 19. Jahrhunderts, aber kritisiert dessen hegelianische Geschichtsphilosophie. Der eigentliche Grund für seine Abwendung vom Marxismus ist aber nicht philosophischer Natur. Er entspringt dem empirischen Urteil darüber, welche sozioökonomischen Institutionen eher das menschliche Glück fördern. Es habe sich zum einen gezeigt, dass staatliche Planwirtschaften unfähig sind, die demokratischen Freiheiten zu gewähren; zum anderen, dass die Abschaffung des Privateigen-

76 Vgl. KIS, 109f; Rorty (1987b), 573.

77 Vgl. Rorty (2006d), 90f; ORT, 15; Rorty in Gross (2008), 327.

78 Siehe Rorty (1987b), 566ff; WF, 329ff; Rorty hat sich selbst – mit dem für ihn üblichen Schuss Ironie – als „cold war liberal"(Rorty (1987b), 576; PAK, 108) und als „militanten Antikommunisten"(SL, 58) bezeichnet. Auch mit seiner Befürwortung des Kalten Krieges (siehe u.a. Rorty (1992b), 2f) hat er sich übrigens in die Tradition seiner Eltern gestellt; vgl. Gross (2008), 322ff.

79 Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 18ff. Der auf der Begründungsebene mit Rorty übereinstimmende hermeneutische Denker Gianni Vattimo bekennt demgegenüber neuerdings: „Als Philosoph des ‚schwachen Denkens' und als Christ bin ich wieder Kommunist geworden."(Vattimo (2009), 60). Zwar sollte man die Verfassungsgarantien der westlichen Demokratien verteidigen, zugleich dürfe man nicht übersehen, dass diese durch das herrschende kapitalistische Regime bedroht werden, und der Glaube an einen linken Reformismus zu Recht in die Krise geraten ist. Vattimo plädiert daher für einen authentischen *Ideal*kommunismus einer fundamental anderen Ökonomie ohne Geschichtsphilosophie und Revolutionshoffnung. Er äußert dabei allerdings selbst den Zweifel, ob der von ihm vorgeschlagene postmoderne Kommunismus als Interpretation nicht nur ein intellektuelles Spiel ist, um das Gewissen zu beruhigen; vgl. Vattimo (2009), 61-73.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tums beziehungsweise die Verstaatlichung der Produktionsmittel kein probates Mittel zur Herstellung von Wohlstand und sozialer Gerechtigkeit ist.[80]

Rorty sieht sich nach wie vor als treuer Anhänger all dessen, was an der sozialistischen Bewegung positiv war. Aber aufgrund der Erfahrungen in Osteuropa hat er sich von der Idee des Sozialismus als Alternative zum Kapitalismus nach und nach immer mehr abgewendet: „Was Sozialismus bedeuten soll, weiß ich nicht mehr. Ich hielt mich einmal für einen Sozialisten, aber ich habe keine Ahnung, wie eine sozialistische Volkswirtschaft aussehen könnte. Kein Mensch will mehr die Produktionsmittel verstaatlichen. Jeder hält Marktwirtschaft für unverzichtbar. Also, denke ich sollten wir einfach sagen, dass ‚Sozialismus' heute nicht mehr besagt als ‚gebändigter Kapitalismus'."[81] Vor allem mit Bezug auf die liberale Institution des Privateigentums und die Haltung zur kapitalistischen Marktwirtschaft zeigt sich, dass Rorty die klassische Position der reformistischen Sozialdemokratie vertritt, den Kapitalismus nicht abzuschaffen, sondern demokratisch zu bändigen. Da es in absehbarer Zukunft keine Alternative zum Privateigentum und zur Marktwirtschaft gebe, würde die Abschaffung des Kapitalismus unsere Probleme nicht lösen.[82] Das Beste, was wir (derzeit) erwarten könnten, sei ein „sozialstaatlicher Kapitalismus mit menschlichem Gesicht"[83]. Der demokratische Wohlfahrtsstaat sei das einzig verfügbare Mittel zur Versöhnung der Marktwirtschaft mit der Idee der sozialen Gerechtigkeit beziehungsweise zur Begrenzung der von Marx scharfsinnig analysierten Tendenzen des ungebändigten Kapitalismus. Das europäische Standardmodell des Wohlfahrtsstaates, der die Kapitalisten bis zu einem gewissen Grad unter demokratische Kontrolle brachte, habe den Kapitalismus immerhin erträglich gemacht.[84] Angesichts der Alternativlosigkeit zu der Idee eines sozial gebändigten Kapitalismus besteht für Rorty wirkliche linke Politik in Initiativen zur Verminderung des menschlichen Leidens innerhalb des Kapitalismus. Er plädiert daher ganz sozialdemokratisch gegen jeden kapitalismuskritischen Radikalismus und für sozialstaatliche Reformen an der Seite der Gewerkschaften. Er wirbt vehement für einen erneuerten Schulterschluss der linken Intellektuellen mit den Gewerkschaften. Diese seien, trotz aller Fehlentwicklungen auch innerhalb der Gewerkschaftsbewegung, ein Modell dafür, wie Bürger von sich aus zusammenkommen und die Ge-

80 Vgl. u.a. SL, 43ff; PSH, 211; Rorty in Balslev (1999), 100; Rorty (2006d), 99. Für eine Kritik an Rortys fehlendem Bewusstsein für die Tradition des westlichen Marxismus siehe etwa Fraser (1994), 168.

81 Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 89; vgl. u.a. PZ, 155f. Da keiner mehr die Verstaatlichung der Produktionsmittel wolle, ist für Rorty auch die Unterscheidung zwischen der radikalen Linken und der Sozialdemokratie hinfällig geworden: „We're all social democrats now."(Rorty in Stossel (1998)).

82 Vgl. Rorty in Balslev (1999), 100; Rorty (2001a), 15.

83 WF, 329f.

84 Vgl. Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 89; Rorty (1992b), 2ff; PZ, 155; Rorty (1998c), 19f; Rorty in Balslev (1999), 100.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sellschaft von unten verändern; sie dazu bringt, anständiger, demokratischer und menschlicher zu werden: „At their best, the labour unions are America at its best.“[85]

Die Originalität von Rortys traditionell sozialdemokratischer Position besteht darin, dass er diese mit der provozierenden Forderung verbindet, die Sprache der Politik zu banalisieren. Er fordert einen Abschied von der Theorie(-Lastigkeit) der Linken als Konsequenz der Diagnose einer Alternativlosigkeit des Kapitalismus. Es sei an der Zeit, „Ausdrücke wie ‚Kapitalismus‘ und ‚Sozialismus‘ aus dem politischen Vokabular der Linken zu streichen. Es wäre eine gute Idee, wenn man nicht mehr über ‚den Kampf gegen den Kapitalismus‘ und statt dessen über etwas Banales und Untheoretisches redete, etwa über den ‚Kampf gegen vermeidbares menschliches Elend‘.“[86] Das politische Denken soll nach Rorty aufhören, abstrakte und verallgemeinernde Theorien der Unterdrückung, des Bösen oder der Macht zu formulieren. Auch müsse das Abstraktionsniveau von Fragen wie „Was ist Freiheit?“ vermieden werden. Insbesondere die linken Intellektuellen fordert er auf, die Hoffnung auf Erlösung durch eine große Theorie in der Nachfolge des Marxismus aufgeben, die den Angelpunkt verrät, an dem anzusetzen wäre, um alle Ungerechtigkeiten auf einen Schlag zu beseitigen.[87] Demokratische Politik brauche vielmehr kleine, banale „Fantasievorstellungen von einer Zukunft, in der jeder Arbeit haben kann, die ihm eine gewisse Befriedigung verschafft und für die er anständig bezahlt wird, eine Zukunft, in der man weder Gewalt noch Erniedrigung erdulden muss“[88]. In Kombination dazu seien nur banale Kritik in einfachen und gewöhnlichen Begriffen und die Skizzierung konkreter politisch-institutioneller Alternativen erforderlich. Für große Sozialtheorie bleibe kein Platz. Ohnehin solle man die Rolle der (politischen) Philosophie in der politischen Debatte nicht überbewerten und mit ihr Aufgaben lösen wollen, wofür sie nicht geeignet ist. Wie oben dargestellt, ist Philosophie deshalb für Rorty auch eine Sache des Privaten.[89] Die Vereinfachung der

85 PSH, 256; vgl. SE, 77; WF, 334; PSH, 246ff. Für Rorty gilt: „Der Aufstieg der Gewerkschaften ist, moralisch gesehen, die ermutigendste Entwicklung der Neuzeit.“(Rorty (1998c), 23). Nur wenn die Gewerkschaften im Dienstleistungssektor ebenso erfolgreich würden wie einst im Industriesektor und zugleich endlich eine Internationalisierung der Gewerkschaftsbewegung gelinge, sieht er eine Chance die wachsende Ungleichheit zu stoppen; vgl. Rorty in Stossel (1998).

86 WF, 330; vgl. Rorty (1992b), 2ff.

87 Vgl. WF, 345f; Rorty (1998a), 118; Rorty (1998d), 983; SL, 40f. Er bezeichnet dort auch Foucaults Denken ohne Eschatologie als eine riesige *politische* Zeitverschwendung. Auch diese Theorie befriedige als Rationalisierung der Hoffnungslosigkeit theologische und nicht politische Bedürfnisse. Siehe dazu auch oben Kap. VI.3.2.

88 WF, 334.

89 Vgl. Rorty (1992b), 15; Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 155ff; Rorty bezieht sich dort bei seiner Argumentation erneut auf John Dewey und dessen Kritik an der abstrakten politischen Philosophie, die keine Antworten auf Einzelfragen liefert, sondern für die Forschung unnütze universelle Antworten; vgl. insbes. Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 161f; bzw. Dewey (1989), 233.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sprache und der Abschied vom abstraktem „Leftspeak“[90] ist für Rorty erforderlich, um überhaupt politisch wirkungsvoll zu sein. Statt etwa über das System des Spätkapitalismus zu dozieren, sollten linke Intellektuelle von Oligarchie und von Bossen reden und dabei konkret Gauner einfach auch als Gauner bezeichnen, um mit ihren Mitbürgern überhaupt wieder ins Gespräch zu kommen. Er plädiert für eine Beteiligung an der politischen Debatte mit einem möglichst einfachen Vokabular, dafür, „dass man sich dabei einer so klaren, unverblümten, öffentlichen und leicht handhabbaren Sprache als möglich bedienen sollte. Ich sehe in der Gier, der Faulheit und in der Heuchelei die Feinde des menschlichen Glücks und ich sehe nicht ein, warum philosophische Tiefe nötig ist, um diese oberflächlichen Feinde anzugreifen.“[91] Rorty selbst thematisiert vor allem zwei banale Ursachen der Grausamkeit und des unnötigen Leids, die von einer erneuerten Politik der Solidarität zugleich bekämpft werden müssen: die Selbstsucht als das Laster der Reichen und den Sadismus als das der Armen. Dabei bedürfe der Kampf gegen die alltägliche Selbstsucht und Habgier der wohlhabenden Schichten keiner neuen philosophischen oder psychologischen Einsichten, sondern nur banaler Kritik. Während es der Selbstsucht darum gehe, sich Geld und Macht zu erhalten, gehe es im politisch relevanten Sadismus darum, dass sich die hoffnungslosen und ungebildeten Massen hinreißen lassen, ihr Selbstwertgefühl durch die Erniedrigung einer Minderheit beziehungsweise schwächerer Menschen zu erhalten.[92]

Passend zu seiner Forderung nach einer Banalisierung der Politik hat für Rorty in den demokratischen Ländern Politik eine Frage des experimentalistischen „social engineering“[93] zu sein:

> „Politik, wie ich sie fasse, ist eine Sache von pragmatischen, kurzfristigen Reformen und Kompromissen, die in einer demokratischen Gesellschaft mit Worten ausgedrückt und verteidigt werden müssen, die nicht esoterisch zu sein haben [...] Politisches Denken zentriert sich auf die Bemühung, einige Hypothesen zu formulieren, wie und unter welchen Bedingungen solche Reformen erfolgreich sein können.“[94]

Anstelle von Großtheorien und radikaler Kritik soll nach Rorty ein demokratischer Experimentalismus der kleinen Schritte treten. Die politische Theorie habe im Dienste dieses Experimentalismus zu stehen. Sie sollte nicht nach philosophischer Wiederverzauberung streben, sondern Deweys Rat befolgen und sich ans Konkrete halten; vor allem habe sie dabei die Frage zu beantworten, was in Bezug auf konkrete Reformen als Nächstes zu tun sei: „Eine nützliche politische Beschreibung braucht ein Vokabular, das Antworten auf die Frage ‚Was tun?‘ möglich macht, ebenso wie eine nützliche wissenschaftliche Beschreibung ein Vokabular verlangt,

90 Rorty (1987b), 574.

91 Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 106; vgl. insbes. Rorty (1987b), 574ff; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 65; PZ, 48.

92 Vgl. SE, 73ff; Rorty (1992b), 13ff.

93 Rorty in Mouffe (Hg.) (2000), 160.

94 Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 46f; vgl. Rorty in Mouffe (Hg.) (2000), 45f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das unsere Fähigkeiten zur Voraussage und Kontrolle von Ereignissen erhöht."[95] Zu einer wirklich linken Politik gehört nach Rorty nicht nur die Banalisierung ihres Vokabulars, sondern auch die Beschränkung auf konkrete *piecemeal*-Initiativen und Kampagnen zur Verminderung des menschlichen Leids. Er plädiert für die Abwendung von (revolutionären) Bewegungen, die durch die Tendenz zu einem Denken der Teleologie und eines Strebens nach theoretischer Synthese gekennzeichnet seien. An deren Stelle solle eine Vielzahl von sich überlappenden, begrenzten Kampagnen treten. Kampagnen, wie zum Beispiel eine Bürgerinitiative, bedürften im Gegensatz zu Bewegungen keiner theoretische Integration und beschränkten sich auf konkrete Ziele, deren Erreichung auch zu verifizieren ist. Sie würden allein angetrieben durch die pragmatistische Schlüsselfrage, durch welches Handeln eine gegenwärtige Situation verbessert werden kann.[96] Die eigentliche Aufgabe der linken Intellektuellen in den demokratischen Gesellschaften besteht für Rorty darin, diesen Initiativen eine Stimme zu geben, selbst wenn diese manchmal zu unerwünschten Nebenfolgen führten. Allerdings ist er kein Vertreter einer Graswurzelpolitik der Neuen sozialen Bewegungen. Er ist vielmehr der Ansicht, dass gesellschaftliche Fortschritte in der Regel nur erreicht werden, wenn es zu einem Zusammenwirken von Initiativen von unten nach oben *und* von oben nach unten kommt. Daher verteidigt er auch ausdrücklich die Notwendigkeit von „top-down techno-bureaucratic initiatives".[97]

Zum Abschluss dieses Unterkapitels bleibt noch einmal zu betonen, das Rorty selbst explizit feststellt, dass die Voraussetzung seines Plädoyers für die konkrete Ebene eines bürgerlichen Reformismus und gegen die klassische, großflächige Sozialtheorie „deutschen Stils"[98] die von ihm immer wieder vorgebrachte politische Leitthese ist,

„dass die reichen Demokratien von heute bereits jenen Typ von Institutionen aufweisen, die für ihre eigene Reform notwendig sind, und dass die Kommunikation zwischen den Bürgern in diesen Demokratien durch keine mysteriöseren Faktoren ‚verzerrt' wird als durch Habsucht, Angst, Unwissenheit und Groll. Dies läuft auf die Feststellung hinaus, dass die Instrumente der Vervollkommnung in den reichen nordatlantischen konstitutionellen Demokratien bereits vorhanden sind – dass die prinzipiellen Institutionen der gegenwärtigen demokrati-

95 KIS, 283; vgl. Rorty (1992b), 4; EHO, 175.

96 Vgl. WF, 334; SL, 107ff; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 45ff. In Gegensatz zu Rortys Kontrastierung einer kleinen Politik der konkreten Initiativen mit der großen Politik von Bewegungen lässt sich fragen, ob nicht vielmehr gerade die Verknüpfung konkreter Initiativen mit utopischen Gesellschaftsentwürfen erforderlich ist.

97 Vgl. SL, 54; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 36ff; PSH, 227; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 174, dort nennt Rorty die Abschaffung der Todesstrafe als Ergebnis einer Maßnahme der Elite und gerade nicht der Massen. In PZ, 181 führt er demgegenüber die Bürgerrechtsbewegung in den USA und auch die Gewerkschaftsbewegung als wichtige Fälle an, in denen die Massen selbst die Avantgarde des moralischen Fortschritts gewesen sei.

98 PZ, 48.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Gesellschaften nicht der ‚Entlarvung', sondern vielmehr der couragierten Anwendung – unterstützt durch Glück – bedürfen."[99]

X.3 Kritische Nachfragen an Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik nach Rorty

Rortys liberale politische Position eines bürgerlichen Reformismus, mit einer relativ bescheidenen, postrevolutionären Agenda und der Beschränkung auf Mill, Dewey und Rawls als Bezugsautoren, hat zum Teil heftige Kritik hervorgerufen.[100] An dieser Stelle können nur zwei zentrale Kritikpunkte behandelt werden, denen sich auch in ähnlicher Form Michael Walzer ausgesetzt sieht: zum einen der Vorwurf der übertriebenen Theoriefeindlichkeit (X.3.1) und zum anderen der des ideologisch motivierten Konservatismus in Bezug auf die existierenden Institutionen und Praktiken der liberalen, kapitalistischen Gesellschaften (X.3.2). Über diese Vorwürfe hinaus bleiben aber noch wichtige systematische Rückfragen offen. Sie betreffen vor allem die Vereinbarkeit der Praxis seiner strukturkonservativen Gesellschaftskritik mit seiner theoretischen Konzeption des politischen Denkens als Artikulation und Utopie (X.3.3).

X.3.1 Rortys „Theoriephobie" und das soziologische Defizit seines politischen Denkens

Eine Linie der Kritik betrifft den berechtigten Vorwurf der übertriebenen Theoriefeindlichkeit Rortys. Sie lautet, dass dessen Konzeption des Liberalismus mit seiner Beschränkung auf ein möglichst banales Vokabular zu wenig die strukturellen und institutionellen Formen der Grausamkeit in den Blick bekommt. Sie ziele zwar mit Avishai Margalit auf eine anständige Gesellschaft als eine Gesellschaft, die institutionelle Demütigung beseitigt beziehungsweise minimiert; aber anders als dessen Kritik der Demütigung berücksichtige sie Demütigung durch die existierenden liberalen Institutionen und daher die Notwendigkeit von deren Veränderung nicht genug.[101] Allgemein werde Rorty mit seinem strikt individualistischen Ansatz, der soziale Probleme als bloße Variationen anthropologischer Grundkonstanten beschreibt, der Komplexität des Politischen beziehungsweise des Sozialen nicht gerecht.[102] In diese Richtung zielt auch die Kritik der radikalen Linken, dass seine ethisch-politische Definition des Liberalismus dessen ökonomische Dimension nicht beachte. Sie vernachlässige insbesondere die Schlüsselfrage, ob nicht die

99 PZ, 48; siehe auch EHO, 25: "contemporary democratic societies are already organized around the need for continual exposure of suffering and injustice, and that no "radical critique" is required, but just attention to detail.".

100 Vgl. Conway (2001), 55; Noetzel (2002), 179.

101 Vgl. Bernstein (2003), 129ff; Westbrook (2005), 171. In Rorty (1997b), ZB3 bezieht sich Rorty selbst zustimmend auf Margalits Begriff der *Decent Society*.

102 Vgl. Mouffe (1999), 23; Kleemann (2007), 34.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

strukturelle Dynamik des kapitalistischen Wirtschaftssystems systematisch die liberalen Ideale der Freiheit und Gleichheit unterminiert.[103] Rortys Beschränkung auf ein banales, individualistisches Vokabular der Gesellschaftskritik ist für viele Kritiker Folge einer übertriebenen Theoriefeindlichkeit. Er demystifiziere zwar zu Recht die Rolle der essenzialistischen Fundamentalphilosophie für Gesellschaftskritik. Seine antitheoretische Haltung verleite ihn aber zur Ablehnung jeder Form von systematischer Theorie. Er identifiziere fälschlicher Weise systematische Gesellschaftstheorie mit „großer" philosophischer Theorie und begebe sich somit eines Werkzeuges, das er für seine politischen Ziele eigentlich braucht. Ohne Gesellschaftstheorie bleibe aber jede Kritik im Common Sense ihrer Zeit gefangen. Eine utopische Politik der Solidarität könne nicht auf sentimentale Erziehung, Hoffnung und Prophetie allein basieren, sondern erfordere die Infragestellung der Machtbeziehungen in der liberalen Gesellschaft. Dazu bedarf sie etwa nach Chantal Mouffe auch einer systematischen Theorie der Macht.[104]

Bei aller Berechtigung dieser Kritik gilt es allerdings Folgendes zu berücksichtigen: Ein Großteil von Rortys Theoriefeindlichkeit ist der Polemik geschuldet, wie so oft bei seinen Positionen. Er schreibt nach eigenem Verständnis gegen eine „overphilosophized and underpoliticized"[105] kulturelle Linke an, die noch immer von der Vorstellung dominiert werde, dass ein theoretisches Verständnis unserer historischen Situation, eine große Sozialtheorie nötig ist, die den Zugang zu den zukünftigen Entwicklungen parat hält und eine alles integrierende Strategie liefert. Um politisch wirkungsvoll zu sein, müsse die Linke aber vielmehr *weniger* Theorie betreiben und sich mehr auf konkrete Politik einlassen.[106] Rorty ist aber auch generell skeptisch über den Nutzen der Philosophie und der „großen" Gesellschaftstheorie für eine linke Reformpolitik. Er will daher bewusst machen, wie wenig theoretische Reflexion ausrichten kann. Theorien sind für ihn als Pragmatisten Werkzeuge. Dabei gelte es immer wieder experimentell herauszufinden, ob sie noch nützlich sind. Im Falle systematischer Sozialtheorie sei dies heute nicht (mehr) der Fall. Neben der Sensibilisierung für gegenwärtiges Leiden, der Formulierung konkreter Utopien und konkreter Vorschläge zu deren Erreichung, seien wenn überhaupt nur empirische sozioökonomische Analysen konkreter Probleme erforderlich: „Wir benötigen keine neue philosophische Idee, keine neue große Sozialtheorie. Wir benötigen nur sehr konkrete Ideen."[107] Diese Position hat Rorty auch auf persönliche Nachfrage hin, ob ihn seine „Theoriephobie" verkennen lasse, dass eine linke Reformpolitik heute mehr denn je eine sich pragmatistisch als Werkzeug verstehende Theorie des globalen Kapitalismus bräuchte, vertreten: „I doubt that theories on a

103 Vgl. Bernstein (1987), 552; Critchley (1999), 58f; Melkonian (1999), 140ff; Hall (1994), 113.

104 Vgl. Nielsen (2005), 1ff; Mouffe (2000), 441ff. Mehr zur Kritik an Rortys „Machtvergessenheit" siehe unten Kap. XI.1.3.

105 Rorty (1990f), 231.

106 Vgl. Rorty (1990f), 231f; PSH, 129; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 43ff.

107 Rorty (1994c), 17. Vgl. u.a. Rorty (1987b), 569; Rorty (1990a), 641f; EHO, 25; Rorty (2006d), 45.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Marxist scale can do us much good. We need facts about availability of fossil fuels and the likehood of a collapse in the world banking system [sic!] more than we need theories about the nature of capitalism. Such theories would make more sense if we had an alternative to collapse in mind, but we don't."[108]

Selbst freundschaftlich gesonnene pragmatistische Kritiker, wie etwa Albrecht Wellmer, werfen dieser Position vor, auf naive Weise die politische Bedeutung der Theorie zu unterschätzen. Auch wenn es richtig sei, dass nicht große Gesellschaftstheorie, sondern detaillierte Beschreibungen zur Sensibilisierung des öffentlichen Bewusstseins den kritischen Impuls am Leben halte, sei das Ausspielen von *Onkel Toms Hütte* sowohl gegen Kants *Grundlegung* als auch gegen Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* naiv. Überzeugende Gegenprogramme gegen den Primat der Ökonomie über die demokratische Politik seien nicht ohne theoretische Arbeit und ohne eine fundierte Kritik der neoliberalen Ökonomie und ihrer internationalen Machtstrukturen zu erwarten.[109] Für Richard Bernstein verkennt Rorty, dass es nicht nur fundamentalistische Begründungstheorien und politikferne postmoderne Theorien des Politischen gibt, und zieht daraus die falsche Konsequenz einer Banalisierung des politischen Denkens. Ein banales politisches Vokabular möge zwar nach der Verabschiedung der Begründungsfrage inspirierend sein und damit geeignet für Zwecke der Motivation. Intelligente Reformen ließen sich aber damit nicht anleiten, nur blinde Schnellschüsse. Für zielgerichtete Reformen in einer komplexen Gesellschaft seien angemessene Theorien des Sozialen und des Politischen, auch auf der Makroebene, unverzichtbar. Bernsteins pragmatischer Test von Rortys politischem Denken fällt daher auch negativ aus. Wenn man an dieses die gleichen pragmatischen Standards anlege, mit denen er seine Gegner misst, ergebe sich ein sehr geringer politischer *pay off*. Sein „inpirational liberalism" feuere zwar bestenfalls an und begeistere, gebe aber nicht den geringsten Hinweis, wie man von seiner „lofty rhetoric"[110] zu effektiven liberalen Reformen gelangen könne:

„Inspirational liberalism may be a healthy antidote to legalistic rightsbased liberalism and to the abuses of the infatuation with theorizing by postmodern cultural critics. But without pragmatic toughness and a concrete program for reform, patriotic inspirational liberalism too easily degenerates into an empty rhetorical hand waving."[111]

Dieser Kritik an Rortys übertriebener Theorieabstinenz ist zuzustimmen. Mit Nancy Fraser kann man sagen, dass man das Kind der kritischen Sozialtheorie nicht mit dem Bade der traditionellen Philosophie ausschütten darf. Rorty hat keinen Sinn für den politischen Nutzen einer kritischen Sozialtheorie, die nicht-fundamentalistisch,

108 Rorty (2006c), 770. Schon 1998 hat Rorty aufgrund der fehlenden Regulierung der Weltfinanzmärkte eine Wirtschaftskrise mit Folgen wie die Depression in den 1930ern vorhergesagt; vgl. Rorty (1998f), 13, 17.

109 Vgl. Wellmer (2001a), 318f.

110 Bernstein (2003), 135.

111 Bernstein (2003), 137f; vgl. Bernstein (2003), 130-138. Siehe auch Marti (1996), 268.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fallibilistisch und historisch spezifisch ist.[112] Auch eine linksliberale Reformpolitik ist auf eine erklärende Sozialtheorie notwendig angewiesen. Experimentalistische Politik kann zwar durch keine philosophische Theorie begründet, wohl aber durch eine Gesellschaftstheorie gestützt werden. Diese ist auch nach der Verabschiedung der Begründungstheorie kein überflüssiger oder gar schädlicher Luxus, sondern vielmehr ein notwendiges Mittel für eine Annäherung an Rortys eigenes liberales Utopia. Der Pragmatist und anerkannte Dewey-Interpret Robert Westbrook warnt denn auch zu Recht: „A left without social theory is disarmed."[113]

Eine partielle Korrektur von Rortys Position wäre in dieser Frage allerdings durchaus ohne Widerspruch zu dessen begründungstheoretischer Utopie möglich. Voraussetzung hierfür wäre schlicht, klar zwischen philosophischen (Begründungs-) Theorien und systematischen sozialwissenschaftlichen Theorien zu unterscheiden. Während man den Begründungsanspruch der Ersteren mit Rorty verabschieden sollte, muss auf der Notwendigkeit von Theorien als nützliche Werkzeuge zur Lösung gesellschaftlicher Probleme bestanden werden. Dies gilt auch für soziologische Theorien, die auf der Makroebene darstellen wollen, wie die Dinge im weitesten Sinn in einem Zusammenhang stehen. Eine über ihren eigenen epistemologischen Status aufgeklärte Soziologie ist sogar unverzichtbar, wenn man bereit ist, Rortys Vorschlag einer sprachpragmatistischen Verabschiedung der Erkenntnistheorie und Fundamentalphilosophie zu folgen. Besteht doch dieser Vorschlag, wie bereits mehrfach dargelegt, im Kern in einer Sozialisierung beziehungsweise Politisierung epistemologischer Fragestellungen. Rortys radikaler Sprachpragmatismus politisiert die Philosophie. Er verlegt die Geltungsproblematik vollständig in die innerweltliche Sprachpraxis einer kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft. Geltung und Rechtfertigung werden damit zu einer soziologischen Frage: „Es gibt eine menschliche Tätigkeit namens ‚Rechtfertigung von Überzeugungen', die man historisch und soziologisch erforschen kann." [114] Da an die Stelle der Untersuchung des Wesens der Erkenntnis die soziohistorische Analyse der jeweiligen, kontingenten Rechtfertigungspraktiken und deren Genese tritt, fordert Rorty, dass Erkenntnistheorie und Metaphysik durch Soziologie und geschichtliche Erzählungen ersetzt werden sollen: „Where epistemology and metaphysics were, sociology and history shall be."[115] Er selbst hat also die zentrale Bedeutung eines soziologischen Anschlusses an die sprachpragmatistische Verabschiedung der Erkenntnistheorie gese-

112 Vgl. Fraser (1994), 165f.

113 Westbrook (2005), 171. Vgl. dazu auch Brunkhorst (1997b), 115f; Iser (2004), 156f – Iser führt dort vier wichtige Funktionen der erklärenden Gesellschaftstheorie an: Erschließungs-, Problematisierungs-, Brücken-, und Verortungsfunktion. Nach Iser kann die verändernde Praxis nur durch die Aufklärung über die Ursachen kritikwürdiger Phänomene effektiv sein und nicht nur die Symptome behandeln; auch erschließe sich hierdurch erst das Wissen um mögliche Alternativen. – Zur Betonung der entscheidenden Rolle der Sozialwissenschaften für eine Politik der Solidarität durch John Dewey, auf den sich Rorty ansonsten immer wieder bezieht, siehe Joas (1992b), 36f.

114 WF, 237; vgl. insbes. PZ, 28; Rorty (1992a), 10f. Vgl. dazu insbes. Auer (2004), 16ff.

115 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 103; vgl. SO, 17; SN, 250; PAK, 332f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hen. Allerdings hat er daraus keine Konsequenzen gezogen. Der Verknüpfung seines Sprachpragmatismus mit einer subtileren geschichtlichen und soziologischen Perspektive steht anscheinend seine „Theoriephobie" entgegen. Daher finden sich in seinem Werk auch kaum systematische Bezüge zum soziologischen Diskurs beziehungsweise zu den aktuellen Themen der Gesellschafts- und Sozialtheorie.[116]

X.3.2 Der Vorwurf des ideologisch motivierten Konservatismus

Der Einwand der übertriebenen Theoriefeindlichkeit ist bei vielen Kritikern mit dem Vorwurf des Konservatismus verbunden. Rortys liberaler Ethnozentrismus stelle eine Art Konventionalismus dar, denn er gehe einfach von der Tradition einer historisch-faktischen Konsensbasis aus, in seinen eigenen Worten eben von der „Art und Weise, in der *wir* jetzt leben."[117] Mit der Verabschiedung des Begründungsdenkens und der bloßen Bezugnahme auf die herrschenden Rechtfertigungspraktiken einer kontingenten Sprachgemeinschaft orientiere er sich aber allein an faktisch eingespielten Konventionen. So werde zwar einerseits eine Lösung für die Kluft zwischen Geltung und Wirklichkeit präsentiert, aber andererseits auch das rational Gültige an das sozial Geltende angeglichen. Abgesehen davon, dass die Unterstellung eines einheitlichen liberalen Wir-Konsens unhaltbar sei, gebe es damit keine Möglichkeit mehr für eine vernünftige Kritik der herrschenden Praktiken der eigenen Kultur. Aus der Aufgabe des objektiven Wahrheitsbegriffes und dem alleinigen Bezug auf den Konsens einer partikularen Gemeinschaft, mit der wir uns identifizieren, folgt für die Kritiker Rortys der Verlust einer normativen Basis als kritischen Maßstab. In der Konsequenz sei sein politisches Denken eine konservative Apologie der kapitalistischen Gesellschaft. Ein anderes zentrales Argument lautet wie folgt: Sein ironischer Liberalismus begrenzt den politischen Diskurs auf die Reform des liberalen, kapitalistischen Gemeinwesens *innerhalb* seiner bestehenden Institutionen. Daher stelle er nur eine modisch-postmoderne Variante der liberalen Ideologie dar. Alle Formen der radikalen Kritik dieser kontingenten Institutionen würden als romantische Politik des Erhabenen aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen. Auf diese Weise werde das Gespräch der Kultur aber nur pro forma offen gehalten.[118] Während Rorty von Vertretern der Begründungstheorie also dafür kritisiert wird, dass er die Ironie in der Philosophie zu weit treibe, geht bei ihm nach

116 Vgl. dazu auch Joas/Knöbl (2004), 698; Joas (1992b), 8f. Für den Vorschlag einer pragmatistisch aufgeklärten soziologischen Theorie im direkten Anschluss an Rortys Denken siehe etwa Simon (2000). – Das soziologische Defizit von Rortys Denken zeigt sich nicht nur im Zusammenhang mit der Frage nach der Notwendigkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie für eine wirkungsvolle linke Reformpolitik. Es scheint vor allem bei der Schlüsselfrage nach der Plausibilität der ethnozentristischen Annahme einer Wir-Gemeinschaft in modernen pluralistischen Gesellschaften virulent zu werden; dazu mehr im folgenden Kapitel.

117 SO, 27.

118 Vgl. u.a. Habermas (1988), 173ff; McCarthy (1993), 50ff; Weiß (1997), 238ff u. insbes. Bernstein (1987), 541ff, 563.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ansicht vieler linker Kontingenztheoretiker die Ironie als Kontingenzbewusstsein in der Politik nicht weit genug. Rorty ist demnach nicht konservativ, weil er Ironiker ist, sondern: weil er nicht ironisch genug ist.[119]

Für den eben zitierten Richard Bernstein etwa teilt Rorty mit den Neokonservativen in den USA viele Motive, trotz all seiner Kritik an diesen; darunter vor allem den Weg von einem militanten Antikommunismus zu einer unqualifizierten Bejahung der real existierenden Demokratien und die fehlende Problematisierung der Beziehung zwischen Kapitalismus und liberaler Demokratie. Sein politisches Denken stelle daher – im Gegensatz zu Deweys radikalem Reformismus – wenig mehr als eine Apologie der gegenwärtigen Zustände dar: „Rorty's defense of liberalism is little more than an apologia for the status quo – the very type of liberalism that Dewey judged to be ‚irrelevant and doomed'."[120] Bernstein kritisiert vor allem, dass Rorty mit seiner Verwendung von Daniel Bells Slogan vom Ende der Ideologie nur eine neue Variante der liberalen Ideologie maskiere. Er weiche dem zentralen Problem jeder internen Verteidigung des Liberalismus aus: dem systematischen Widerspruch zwischen den Idealen der Freiheit und der Gleichheit und der gesellschaftlichen Praxis in den liberalen Demokratien.[121] Nancy Fraser bringt den Ideologievorwurf auf den Punkt, dass Rorty den demokratischen Diskurs im Dienste einer selbstzufriedenen Affirmation des liberalen Status quo von radikaler Kritik abschottet. Diese Abschottung werde durch die Verbindung seiner theoretischen Schlüsselunterscheidung zwischen normalem und nicht-normalem Diskurs mit der politischen Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten bewirkt. In seinem bourgeoisen Liberalismus sei die Öffentlichkeit allein die Sphäre des normalen Diskurses des liberalen Vokabulars. Ironistisches politisches Denken und alle nicht-liberalen Vokabulare, die den hegemonialen politischen Diskurs infrage stellen, würden hingegen in die Privatsphäre verbannt. Jede Form des radikalen Denkens werde ästhetisiert und individualisiert und, indem es zu einem nicht-politischen Diskurs im Dienste der privaten Selbsterschaffung erklärt wird, politisch unfruchtbar gemacht. Durch diese Ausschlussstrategie in Gestalt einer Privatisierung des radikalen Denkens werde der politische Diskurs aber monopolisiert: „Der politische Diskurs wird von Rorty faktisch auf diejenigen eingeschränkt, die die

119 Als Vertreter dieser Kritik siehe u.a. Bernstein (2003), Fraser (1994); McCarthy (1993); aber auch Mouffe (1999), Burrows (1990), Haber (1993); Melkonian (1999).

120 Berstein (1987), 541. Vgl. Bernstein (1987), 556, 563. Der Dewey-Anhänger Richard Bernstein kritisiert hier Rortys Bezugnahme auf den pragmatistischen Meliorismus seines Vorbildes. Rorty bezeichnet sich unter anderem als „reformist, bourgeois, Dewey-style liberal"(Rorty (1990f), 228). Bernstein hält dem entgegen, dass Dewey bereits 1935 die Notwendigkeit einen *radikalen* Reformismus vertreten hat; vgl. Bernstein (1987), 540. Zu Rortys Antwort auf diesen Einwand und seiner Ablehnung von Deweys Position siehe WF, 345. Auch Jürgen Habermas bekennt sich übrigens wie Dewey zu einem radikalen Reformismus als Alternative zu Scheinrevolutionarismus und Reformismus; vgl. Habermas (1981a), 266, 302f.

121 Vgl. Bernstein (1987), 552ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sprache des bürgerlichen Liberalismus sprechen."[122] Mit der abstrakten Dichotomisierung zwischen einer unpolitisch-ironischen Theorie im Privaten und einer theorielosen-reformistischen Praxis im Öffentlichen wird für Fraser der hegemoniale Diskurs des Liberalismus gegen radikale Kritik immunisiert und der Möglichkeit einer demokratischen radikalen Politik der Boden entzogen. Es gebe keinen Platz mehr für nicht-liberale Vokabulare, wie etwa das einer pragmatistisch-sozialistisch-feministischen Politik. Und Rorty verrate seine eigene Bindung an den Pluralismus, wenn er annehme, dass es nur ein legitimes politisches Vokabular gebe.[123] Auch Thomas McCarthy kritisiert, dass Rorty versucht, die liberale Öffentlichkeit von radikaler Kritik frei zu halten, indem er die Philosophie privatisiert und die Sozialtheorie ablehnt. In dem Bild einer entpolitisierten Theorie und einer von Theorie gesäuberten Politik werde eine systematische Theorie der liberalen Institutionen unmöglich gemacht. Kritisches Denken werde damit aller gesellschaftspolitischen Konsequenzen entkleidet.[124]

Rortys Antwort gegen die Ideologiekritik an seiner Strategie der Privatisierung des radikalen Denkens besteht zunächst darin, dass er den Begriff Ideologie selbst für unbrauchbar erklärt. Mit der Verabschiedung des Essenzialismus müsse man auch die Idee der Ideologie fallen lassen. Diese suggeriere nämlich, dass wir in der Lage seien, von einer Position der Wahrheit aus, bloße soziale Konstruktionen als solche zu demaskieren und uns von der Ideologie zu befreien. Demgegenüber gebe es für Antirepräsentationalisten nur soziale Konstruktionen, womit alles zur „Ideologie" werde. So stehe dieser Kampfbegriff für kaum mehr als „die Vorstellung der anderen". Aufgrund dieser Auflösung des Ideologiebegriffs sei es besser, die marxistische Unterscheidung zwischen Ideologie und Wissenschaft beziehungsweise zwischen ideologisch/nichtideologisch ganz fallen lassen und das Ende der Ideologie auszurufen.[125] Jede radikale Kritik von außen setzt für Rorty immer noch die metaphysische Idee der Existenz von Wurzeln und Fundamenten jenseits unserer kontingenten Rechtfertigungspraxis voraus, auch die Ideologiekritik. Daher sieht er in dieser bestenfalls eine nützliche taktische Waffe in sozialen Auseinandersetzungen. Wobei allerdings die (neo-)marxistische „Demaskierung" der bourgeoisen Ideologie des Spätkapitalismus inzwischen zu einer ausgezehrten, zur Selbstparodie

122 Fraser (1994), 161. Vgl. Fraser (1994), 157ff; Fraser (1995), 155. Zur Kritik an Rortys Privatisierungsstrategie siehe bereits oben Kap. VIII.4.2. Eine pointierte Verallgemeinerung dieser Kritik findet sich bei MacIntyre: „There is little place in such political systems for criticism of the system itself, that is, for putting liberalism in question."(MacIntyre (1988), 392).

123 Vgl. Fraser (1994), 157ff.

124 Vgl. McCarthy (1993), 40f, 62ff. Wie für Fraser (1994), 160 ist es auch McCarthy paradox, dass ein dichotomisches Bild von einer entpolitisierten Theorie und einer von Theorie gesäuberten Politik das Ergebnis eines neopragmatistischen Versuchs der Überwindung des Grabens zwischen Theorie und Praxis und der Dualismen überhaupt sein soll.

125 Vgl. WF, 302ff, 337, 346; PZ, 19, 45; SO, 94; Rorty (2006d), 63.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gewordenen Tätigkeit geworden sei.[126] Da die Vertreter der radikalen Linken selbst eine kommunistische Revolution nicht mehr anstrebten, pflegten sie mit ihrer Fundamentalopposition gegen den Liberalismus und der Hoffnung auf *irgendeine* Revolution nur ihr Ressentiment. Auch wenn die Wut der Radikalen angesichts der Realität in den liberalen Gegenwartsgesellschaften teilweise verständlich sei, kann man nach Rorty einen Radikalismus ohne Alternative politisch nicht ernst nehmen:

„Um Neuraths bekannten Vergleich zu verwenden: Die These des Revolutionärs, die Planken, aus denen unser Boot besteht, taugten nicht dazu, ein seetüchtiges Boot damit zu bauen, und daher müssten wir einfach von Bord gehen, können wir zwar *verstehen*, aber ernst nehmen können wir sie nicht. Wir können sie uns nicht als Regel des Handelns zu eigen machen, und daher ist sie keine aktuelle Alternative."[127]

Gegen politisch Radikale jeglicher Couleur erhebt Rorty darüber hinaus den Gegenvorwurf, diese würden von der Politik immer noch Erhabenheit erwarten, während es darum gehe, dem politisch gefährlichen Verlangen nach erhabener Andersartigkeit nur im Privaten nachzugehen, und sich in der Politik statt dessen mit dem banalen Streben nach Schönheit zu begnügen. Politik sollte nicht die romantische Erhabenheit des ganz Anderen anstreben, über das wir (noch) keine Einzelheiten angeben können, sondern allein die Schönheit der Umgestaltung des Vorhandenen. In ihr habe es um Reformen und Kompromisse zu gehen. Dabei überlege man sich, was jetzt getan werden könnte, und nicht, wie eine perfekte Welt auszusehen hat. Pragmatistische Liberale wollten in der Politik eine wachsende Quantität vertrauter, wünschenswerter Dinge erreichen. Es ginge ihnen um die kluge Neuanordnung der existierenden Institutionen und Sitten, um diese in kleinen Schritten gerechter und kohärenter zu machen. Statt der politisch gefährlichen deutschen Sehnsucht nach einer höheren Bestimmung nachzugeben, würden sie sich mit dem angelsächsischen Wunsch nach Vermeidung von unnötigem Schmerz und Erniedrigung bescheiden. Als zu zahlenden Preis für diese Bescheidung sei die Tendenz zum Konservatismus zu akzeptieren.[128]

Rorty warnt vor dem Typus des romantischen Intellektuellen, der die Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen nicht respektiert, und beruft sich dabei auf die desaströsen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit den Experimenten einer *politischen* Romantik. Er plädiert für eine „Ernüchterung des politi-

126 Vgl. Rorty (1987b), 569; Rorty (1993c), 98f; EHO, 135. Allgemein zur Problematik der Ideologiekritik siehe Iser (2004), 157ff.

127 SO, 26 [Herv. i. O.]; vgl. ORT, 15f. Für Rorty zeigt die Fundamentalopposition gegen die liberale Gesellschaft durch die Vertreter der radikalen Linken, dass diese wenig Vorstellung davon hätten, was wirkliche Unterdrückung sei. Sie seien unfähig, die enormen Fortschritte in Richtung Freiheit und Gerechtigkeit im Westen in den letzten zweihundert Jahren zu würdigen; vgl. Rorty (2006d), 155f.

128 Vgl. PZ, 45f, 172; SE, 33ff, 66; EHO, 189ff; KIS, 198. Zu Rortys Unterscheidung zwischen dem Streben nach Schönheit und dem nach Erhabenheit siehe oben Kap. VI.2.1.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Denkens“[129] nach dem „Tod des Leninismus“[130]. Die (linken) Intellektuellen müssten anerkennen, dass es für sie derzeit keine romantischere Aussicht in der Politik gebe, als den Versuch, innerhalb der bürgerlich-demokratischen Sozialstaaten die Lebensmöglichkeiten der Bürger dieser Staaten durch Umverteilung zu verbessern. Anstelle weiter eine hegelianische „Romantisierung der Weltgeschichte“[131] zu betreiben und die tiefen, der Geschichte aller menschlichen Gemeinschaften zugrunde liegenden Kräfte zu suchen, sollten sie sich zur Beseitigung des Elends und zur Überwindung der Ungerechtigkeit mit klein angelegten, experimentellen Verfahren innerhalb der bestehenden Gemeinschaft und ihrer Institutionen begnügen. Denn die Probleme der Gegenwartsgesellschaften würden nicht mit vagen Gesten in Richtung eines nicht vorhandenen ganz Andereren behoben, sondern allein mit konkreten institutionellen Vorschlägen.[132] Wir sollten in der Epochenzäsur von 1989 den Anlass für eine neue Bescheidenheit der Intellektuellen sehen. Diese hätten nicht mehr die Aufgabe der radikalen Kritik, die mit der romantischen Hoffnung auf das ganz Andere verbunden ist; sondern nur die reformistischer Kritik, die in der Gegenwart das Rohmaterial für eine bessere Zukunft sieht. Statt sich in romantischen Spekulationen über ein völlig anderes System zu verlieren, sollten sie sich auf die Politik schrittweiser Reformen einlassen: „The best we can hope for is more of the same experimental, hit-or-miss, two-steps-forward-one-step-back reforms.“[133] Hinter dem Bedauern der radikalen Intellektuellen, sich mit dieser Politik des bürgerlichen Reformismus begnügen zu müssen, vermutet Rorty einen gekränkten Narzissmus. Denn ihre Avantgarderolle im Kampf gegen die Ungerechtigkeit wäre damit perdu; habe doch der Durst nach tiefen Theorien und die Verknüpfung des Verlangens nach weltgeschichtlicher Romantisierung mit den Zielen der Arbeiterklasse wenigstens teilweise dem Verlangen nach einer wichtigen Rolle für die Intellektuellen in der Politik gedient und deren privater Hoffnung auf spiritueller Erneuerung.[134] Der romantische Intellektuelle hat nach Rorty ein besonderes, idiosynkratisches Bedürfnis nach dem Unaussprechlichem. Er strebt danach, die gegenwärtigen sprachlichen Grenzen zu überschreiten, indem er Wörter benutzt, die (noch) nicht Teil eines Sprachspiels oder einer sozialen Institution sind. Dabei unterliegt er der Versuchung, seinen Schöpfungen eine gesellschaftliche Relevanz zu unterstellen. Dabei ist für den *Romantiker* Rorty – wie oben dargestellt – die intellektuelle Romantisierung der Selbsterschaffung und das Streben nach Erhabenheit durchaus legitim und sogar unersetzlich; aufgrund ihrer politischen Gefahren allerdings nur, solange sie sich auf die Sphäre des Privaten beschränkt. Ironie und das Streben nach Selbsterschaffung müssen für den *Liberalen* Rorty privatisiert werden, damit sie nicht zu einer politischen Bedrohung werden. Gegen die gefährliche Hoffnung der Radikalen, in der Politik mehr als Schönheit erreichen zu wollen, plädiert er für

129 WF, 331.

130 WF, 329.

131 WF, 332.

132 Vgl. WF, 329-351; Rorty (1992b), 13.

133 Rorty (1992b), 16; vgl. Rorty (1992b), 5f; SL, 102.

134 Vgl. WF, 332ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Privatisierung des romantischen Strebens nach Erhabenheit. Sein letztes Wort zur Verhältnisbestimmung zwischen Romantik und Pragmatismus in der Politik besteht in der Privatisierung des romantischen Impulses: „Ich möchte Radikalismus und Pathos für private Augenblicke retten, und reformistisch und pragmatisch bleiben, wenn ich es mit anderen Menschen zu tun habe."[135]

Rortys Verabschiedung der Ideologiekritik und das Plädoyer für eine Ernüchterung des politischen Denkens ist nach der hier vertretenen Ansicht überzeugend. Dennoch bleiben in Bezug auf seine Argumentation zwei wichtige neuralgische Punkte zu klären beziehungsweise zu benennen:

(1) Rorty begründet in der Regel die Loyalität zur Kultur der reichen nordatlantischen Demokratien durch den nüchtern-pragmatischen Vergleich mit allen bisherigen Kulturen unter dem Gesichtspunkt der liberalen Ideale. So erklärt er etwa in einem Interview: „Die demokratischen Industriegesellschaften in Europa und USA sind natürlich durchdrungen von Intoleranz und Grausamkeit, aber andererseits sind sie die annehmbarsten, tolerantesten und gerechtesten Gesellschaften in der Geschichte."[136] Rortys Art der Anpreisung der westlichen Demokratie und seine immer wieder vorgebrachte institutionelle Leitthese, dass diese bereits alle notwendigen Institutionen für ihre Reform enthalte und deshalb keine radikale Kritik mehr erforderlich sei, verführt jedoch zu politischer Selbstgefälligkeit. Tatsächlich ist auch bei ihm selbst, wie oben bereits erwähnt, die Tendenz zu finden, die kapitalistische liberale Demokratie zur besten aller Welten zu erklären und gegen berechtigte Grundsatzkritik zu immunisieren. So greift Rorty auch Francis Fukuyamas These vom Ende der Geschichte auf und schlägt eine uneingeschränkt positive Interpretation dieser Diagnose vor.[137]

(2) Rorty bekennt sich emphatisch zu den liberalen Institutionen wie Pressefreiheit, unabhängige Justiz und Universitäten, die ständig nach bisher unbemerkten Formen von Grausamkeit und Leiden Ausschau hielten und auf lange Sicht fähig seien, jede Spielart des Sadismus und der Selbstsucht zu überwinden: „Such fragile, flawed, institutions, the creation of the last 300 years, are humanity's most precious achievements. It is impossible to imagine, in their absence, anything like approximation to, or continuing conformity with, Rawl's two principles of justice […] *Nothing* is more important than the preservation of these liberal institutions."[138] Keiner der oben aufgeführten Kritiker würde dieses Bekenntnis grundsätzlich infrage stellen. Dennoch bestehen sie zu Recht darauf, die Notwendigkeit einer Analyse der syste-

135 Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 47; vgl. KIS, 306; EHO, 136, 176. Vgl. dazu auch Kleemann (2007), 25.

136 Rorty (1996b), 139. Dies gilt auch dann noch, wenn er die USA trotz all ihrer Schattenseiten als die vielleicht bis jetzt vernünftigste Gesellschaft bezeichnet. Denn ganz im Sinne seiner Transformation des Vernunftbegriffs (s.o.) erläutert er dabei, dass „vernünftig" heißen soll, dass es funktionierende Mechanismen der sozialen Verbesserung gibt, die auf Überredung und nicht auf Gewalt basieren, wie etwa eine freie Presse und eine freie öffentliche Meinung; vgl. Rorty (1990f), 228.

137 Vgl. WF, 330ff; auch COP, 210. Vgl. dazu Klinger (1994), 135; Nagl (1998), 180.

138 Rorty (1987b), 567 [Herv. i. O.]; vgl. PZ, 182; SE, 87.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

matischen Aushöhlung der liberalen politischen Institutionen durch das liberal-kapitalistische Wirtschaftssystem zu betonen. Und vor allem ist in deren Argumentation implizit die berechtigte Forderung enthalten, die Loyalität zu den liberalen Idealen der Freiheit und Solidarität nicht mit der Verabsolutierung der liberalen Institutionen der Gegenwart, insbesondere der Institution des Privateigentums und den Praktiken einer kapitalistischen Marktwirtschaft zu verwechseln. Auch nach der hier vertretenen Ansicht stellt es ein politisch schwerwiegendes Defizit dar, dass Rorty keine durchgängige Differenzierung zwischen der Loyalität zu den liberalen Idealen einerseits und zu den liberalen Institutionen als Werkzeugen zu deren Erreichung andererseits vornimmt. Denn diese Unterscheidung böte die notwendige Basis für systematische, aber nichtsdestotrotz strikt interne Kritik.

Wie oben auch zum Teil zitiert, argumentiert Rorty selbst immer wieder im Sinne dieser Unterscheidung. Er rechtfertigt die Loyalität zu den existierenden Institutionen der liberalen Demokratien, insbesondere auch zum Privateigentum und der kapitalistischen Marktwirtschaft, allein instrumentalistisch. So stellt er klar, dass er freie Märkte zwar befürworte, aber nicht als Selbstzweck betrachte, da sie das Ziel der Solidarität auch behindern und erschweren. Sie stellten lediglich ein Mittel dar; nach der Diskreditierung der Idee einer Verstaatlichung der Produktionsmittel allerdings ein unentbehrliches und alternativloses Mittel. Denn bisher sei keine andere ökonomische Vision als Alternative zur Kombination von Kapitalismus und demokratischen Wohlfahrtsstaat erfunden worden.[139] Rorty bedauert in einer Antwort auf Bernstein und McCarthy sogar diese Alternativlosigkeit. Zurzeit sei leider keine attraktive Systemalternative in Sicht. Keiner der sogenannten Radikalen habe bisher einen überzeugenden dritten Weg präsentieren können. Diese traurige Erkenntnis sei auch der Grund dafür, dass er die Selbstbezeichnung als Radikaler auch weiterhin nur als liebenswerte Übung in Notalgie ansehe. Nüchtern betrachtet bleibe für die Linke heute allein der Weg schrittweiser Reformen im Rahmen der kapitalistischen Marktwirtschaft. Diese Einsicht schließe natürlich nicht aus, auf das Auftauchen neuer sozioökonomischer Alternativen zum Sozialismus und zum Kapitalismus zu hoffen. Vielleicht führe sogar die Summe der schrittweisen Reformen zu einem revolutionären Wandel, „zu einer heute unvorstellbaren Nicht-Marktwirtschaft und wesentlich breiter gestreuten Entscheidungsmacht“.[140]

139 Vgl. u.a. PZ, 48, 186; Rorty (1998c), 14f; Rorty (1987b), 565. Siehe auch Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 88f: „Ich habe weder in den Sozialismus noch in den Kapitalismus auch nur das geringste Vertrauen.“.

140 SL, 101; vgl. WF, 345f; Rorty in Balslev (1999), 100f, dort bekennt Rorty freimütig, dass sein Pragmatismus und auch seine philosophischen Fähigkeiten allgemein für den Entwurf von Systemalternativen nicht nützlich seien. An anderer Stelle räumt er sogar ein, dass seine Position vielleicht nur auf einen Mangel an politisch-institutioneller Fantasie zurückzuführen ist; vgl. WF, 301f, Anm. 15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

X.3.3 Systematische Rückfragen an Rortys Kombination von politischem Konservatismus und theoretischem Ironismus

Die entscheidende systematische Rückfrage an Rortys politischer Position lautet, ob sein Konservatismus und Reformismus in der Politik überhaupt zu der revolutionären und romantischen Dimension seines Sprachpragmatismus passt. Kontingenzbewusstsein, romantische Betonung der sprachschöpferischen Fähigkeit starker Dichter als Gesetzgeber der sozialen Welt und revolutionärer Anspruch auf Transformation der Sprachpraxis auf der einen Seite stehen einer strikten Begrenzung von Ironie und nicht-normalen Diskurs auf das Private und einem der vorherrschenden politischen Praxis loyalen Reformismus gegenüber. Zugleich gilt es dabei zu fragen, ob in Rortys politischem Denken nicht ein Widerspruch besteht zwischen der Konzeption der (politischen) Philosophie als hermeneutische Artikulation *und* Utopie und der Begrenzung des politischen Diskurses auf den normalen Diskurs des Liberalismus. Folgt man dieser Fragestellung, wird man zunächst zu der Ansicht kommen, dass es zu kurz greift, wenn man konstatiert, dass die pragmatistische Verabschiedung der Erkenntnistheorie durch eine Konzeption der Philosophie als Hermeneutik in *Der Spiegel der Natur* sich in der Politik eben als Eintreten für Reformismus anstelle von Radikalismus konkretisiert.[141] Rortys loyale Identifikation mit den liberalen Institutionen der reichen nordatlantischen Demokratien scheint nach dieser Interpretation die gängige These zu bestätigen, dass die hermeneutische Methode konservativ ist. Dass der Kurzschluss von „Hermeneutik" auf „Konservatismus" aber fragwürdig ist, lässt sich schon anhand Michael Walzers neohermeneutische Theorie der immanenten Gesellschaftskritik zeigen, deren Darstellung zur Verdeutlichung von Rortys Konzeption gedient hat. Auch diese ist von der generellen konservativen Tendenz und der Traditionslastigkeit der deutschen Hermeneutik befreit.[142] Walzers Konzeption einer internen, interpretativen Gesellschaftskritik steht nach Ansicht seiner Kritiker vor folgender Alternative: Wenn er Gesellschaftskritik üben wolle, könne er keine kommunitaristische Methode vertreten, die auf der Annahme einer homogenen Werttradition beruht. Wolle er aber begründungstheoretischer Kommunitarist sein, dann müsse er konservativ sein.[143] Dieser Einwand ist am pointiertesten von Joshua Cohen formuliert worden. Nach Cohen führt Walzers Methode der Wertinterpretation in das „einfache kommunitaristische Dilemma"[144]: Die Empfehlung, den Maßstab der Kritik den geteilten Werten der eigenen Gemeinschaft zu entnehmen, sei entweder konservativ oder aber leer. Ihr

141 Siehe etwa Rothleder (1999), xiv. Diese Interpretation verkennt auch die spezielle, zum Teil polemische Verwendung des Terminus „Hermeneutik" in *Der Spiegel der Natur*.

142 Vgl. Reese-Schäfer (1991), 11; Reese-Schäfer (1997), 445, 536ff. – Der eben diskutierte Einwand der Theoriefeindlichkeit wird übrigens ebenfalls gegen Walzers Konzeption der Gesellschaftskritik erhoben. Aufgrund ihrer tugendethischen Verengung unterschätze auch sie die wichtige Rolle erklärender Gesellschaftstheorien für das Projekt einer normativen Gesellschaftskritik; vgl. Honneth/Iser (2002), 550, Iser (2002), 582, 588ff.

143 Vgl. Krause/Malowitz (1998), 105; Reese-Schäfer (1997), 534.

144 Cohen, (1993), 1015.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ausgangspunkt sei die hegelianische Annahme, dass die Institutionen und Praktiken einer Gemeinschaft, durch die die Verteilung von Gütern bestimmt wird, ein Set geteilter Werte verkörpern. Der Pfad der Interpretation wolle dieses Set stimmig und einheitlich beschreiben, um die schwache normative Grundlage für die interne Kritik zu gewinnen. Wenn jedoch die Werte einer politischen Gemeinschaft durch ihre Praktiken identifiziert werden, könnten die aus den Verteilungspraktiken abgeleiteten Verteilungsnormen die Kritik der bestehenden Praktiken nicht leisten. Die kommunitaristische Methode der Wertinterpretation wäre daher in ihrer Konsequenz konservativ. Wenn man auf der anderen Seite aber davon ausgeht, dass Walzer von einem zu einfachen Bild der Beziehung zwischen Werten und Praktiken ausgeht, ergebe sich der Vorwurf der Leere. Institutionen und Praktiken sind nach Cohen das Ergebnis von Konflikten zwischen Individuen und Gruppen mit konkurrierenden Werten. Daher sei auch die einzige, kohärente Wertinterpretation nicht möglich. Die gemeinsame Praxis und Tradition lasse vielmehr unterschiedliche Interpretationen zu. Daher könne man das Kriterium für die Wahl ihrer richtigen Interpretation nicht selbst der gemeinsamen Wertetradition entnehmen. Damit bleibe allein eine willkürliche und tendenziöse Beschreibung unserer Werte möglich, die ihre normative Basis nicht mehr ausweisen könne.[145]

Walzer hat seine kommunitaristische Methode der Interpretation gegen den Vorwurf des Konservatismus verteidigt. Internalistische Kritik habe durch ihren Bezug auf geteilte Werte moralischen Charakter. Durch ihre Betonung der Rückgebundenheit moralischer Argumentation an eine gemeinsame Tradition fessle sie den Gesellschaftskritiker nicht an den Status quo.[146] Wenn überhaupt ist für Walzer der Vorwurf der Leere beziehungsweise der Unbestimmtheit berechtigt. Er antwortet hierauf aber schlicht mit dem Hinweis, dass interpretative Kritik sich ohnehin nicht als das letzte Wort innerhalb der Debatte versteht. Sie stelle nur eine Stimme innerhalb eines pluralistischen Chors von Kritikern dar. Wie dargestellt, wendet sich Walzer gegen die illusionäre Hoffnung auf die eine, letzte Interpretation. Der Streit um die richtige Interpretation der geteilten Werte gehe als Teil der politischen Praxis beständig weiter und komme niemals zum Abschluss. Die gemeinsame Moral existiere nur in der Vielzahl ihrer konkurrierenden Interpretationen. Indem sich die Bürger um ihre richtige Interpretation streiten, verändern sie ständig die gemeinsame moralische Tradition, an der sie teilhaben. Interpretative Gesellschaftskritik ist für Walzer eine schöpferische Tätigkeit, die jene moralische Tradition, aus der sie hervorgeht und auf die sich bezieht, umgestaltet.[147] Als paradigmatische Figuren einer verbundenen Kritik der Interpretation werden in *Kritik und Gemeinsinn* die

145 Vgl. Cohen (1993), 1015ff. Walzers eigene Rekonstruktion und Interpretation der geteilten Werte der amerikanischen politischen Gemeinschaft in *Sphären der Gerechtigkeit* ist selbst nach Ansicht von Cohen nicht durch die bisherigen Praktiken gedeckt und hat daher eine nicht ausgewiesene „externe" Normativität; zu dieser Kritik siehe auch Forst (1994), 229.

146 Vgl. Walzer (1990), 11; Walzer (1991), 7f, 46.

147 Vgl. Walzer (1990), 40ff, 60ff. Vgl. dazu Iser (2002), 582; Krause/Malowitz (1998), 112ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

biblischen Propheten, vor allem der Prophet Amos, von Walzer vorgestellt. Amos' Prophetie rufe die Grundwerte seiner Gesellschaft an. Sie kritisiere diese im Namen von Werten, die in ihr anerkannt und geteilt werden, insofern handele es sich bei ihr nicht um eine prophetische Utopie. Andererseits berufe sich die Prophetie nicht nur auf die Tradition. Sie sei eine kreative Tätigkeit, denn sie interpretiere und revidiere zugleich die Tradition, auf die sie sich bezieht. So enstünden kritische Lesarten der geteilten Werte.[148] Walzers Antwort auf Cohens kommunitaristisches Dilemma zeigt, dass sein Pfad der Interpretation nicht (mehr?) von der kommunitaristischen Annahme einer homogenen moralischen Tradition ausgeht. Eine Annahme, die in den westlichen pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart ohnehin fragwürdig wäre. Das eigentliche Problem der Methode der Interpretation ist damit aber das der „Unbestimmtheit des Interpretandums"[149]. Mit der Betonung der Interpretationskonflikte unter den Mitgliedern der Interpretationsgemeinschaft stellt sich die Frage, wie plausibel die Unterstellung von gemeinsamen substanziellen Werten und einer gemeinsamen geteilten Tradition ist. Die Schlüsselfragen sind damit die nach dem Charakter und den Grenzen der Interpretationsgemeinschaft. Wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, muss sich auch Rortys Ethnozentrismus genau diesen Fragen stellen. Insofern sein ethnozentristischer Gesellschaftskritiker hermeneutisch, immanent argumentiert, sieht er sich ebenfalls dem Vorwurf des (formalen) Konservatismus ausgesetzt. Und insofern er welterschließende, externe Kritik in Gestalt der Utopie betreibt, gerät die Annahme einer homogenen Rechtfertigungsgemeinschaft ins Wanken. Bei der prophetischen Kritik handelt es sich um einen Anwendungsfall des nicht-normalen Diskurses über Vokabulargrenzen hinweg. Dies bedeutet aber, dass der nicht-normale Diskurs in Rortys Ethnozentrismus nicht nur zwischen Rechtfertigungsgemeinschaften, sondern auch *innerhalb* der eigenen Rechtfertigungs-Ethnie anzutreffen ist. Die Frage nach der Plausibilität der kommunitaristischen Annahme einer Interpretations- beziehungsweise Rechtfertigungsgemeinschaft stellt sich damit noch drängender als bei Walzers Hermeneutik.

Die These, dass Rortys Konservatismus Ergebnis seiner hermeneutischen Methode sei, verkennt auch, dass sein (politisches) Denken Pragmatismus *und* Romantik, Hermeneutik *und* Utopie ist. Die richtige Fragestellung lautet daher: Kann Rorty seinen politischen Konservatismus in Gestalt einer ideologieverdächtigen Begrenzung des politischen Diskurses überhaupt von der Position seines radikalen Sprachpragmatismus aus rechtfertigen? – Die überwiegende Mehrzahl der (zum Teil selbst pragmatistischen) Interpreten folgt dieser Fragerichtung, kommt allerdings zu einer negativen Antwort: Für Jean-Claude Wolf etwa ist das für Rorty kennzeichnende Balancieren zwischen radikalem Sprachpragmatismus ohne Me-

148 Vgl. Walzer (1990), 78, 83ff, 94ff. Walzer kontrastiert dort in dem Kapitel *Der Prophet als Gesellschaftskritiker* die Propheten Amos und Jonas als Prototypen des verbundenen und des externen Gesellschaftskritikers.

149 Iser, (2002), 593. Mattias Iser spricht im Anschluss an Cohen von der Unbestimmtheit interpretativer Kritik. Das suggestive Bild des Spiegels von Walzers „Hamlet-Modell der Gesellschaftskritik" muss daher nach Iser selbst kritisiert werden; vgl. Iser (2002), 583-593; Iser (2004), 166.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

thode und konservativer Loyalität zum Liberalismus keineswegs eine Konsequenz des pragmatischen Denkens.[150] Nach Thomas McCarthy kann die Kombination von radikalem Ästhetizismus und reformistischen Liberalismus von Rorty nur „per Dekret"[151] bewerkstelligt werden.[152] Ernesto Laclau und Chantal Mouffe stellen fest, dass Rortys liberale Reduktion des politischen Diskurses nicht aus seinen pragmatische Prämissen legitimierbar ist. Aus ihnen könne man – und sollte man auch – die Konsequenz einer radikal-demokratischen Politik ziehen.[153] Markar Melkonian spitzt diese Kritik zu: Für ihn ist Rortys theoretische Rolle als Ironiker mit seiner politischen Rolle als bekennender Apologet der bourgeoisen liberalen Demokratie inkompatibel. Die politische Empfehlung der Konformität mit dem alles dominierenden Vokabular des Liberalismus sei verwunderlich aus dem Munde eines Denkers, der mit Dewey die Kruste der Konventionen sprengen will und den romantischen Wunsch nach dem Neuen hegt.[154] Ganz in diesem Sinne fordert der bereits mehrfach erwähnte Richard Bernstein nicht ohne Ironie Rorty auf, sich an Charles Sanders Peirce ein Beispiel zu nehmen: "It is time that Rorty himself should appropriate the lesson of Peirce, ‚Do not block the road to inquiry' […] Rorty, who has eloquently called for open conversation, fails to realize how his rhetorical strategies tend to close off serious/playful conversation about liberalism and democracy."[155] Diese Kritik wird hier geteilt. Von Rortys radikalem und romantischem Sprachpragmatismus führt kein *theoretischer* Weg zu seinem politischen Konservatismus. Vielmehr stehen sich beide unvermittelt gegenüber. Wie oben ausführlich dargestellt zeichnet sich seine kontextualistische Philosophie des Gesprächs gerade dadurch aus, dass nicht nur der herrschende Konsens, sondern auch die Sorge vor einem Einfrieren der Kultur und die Hoffnung auf zukünftige Vokabulare und Auditorien für sie zentral sind. Ihr wichtigstes Ziel ist die Bildung. Und Rortys ideale liberale Kultur hat das Bewusstsein der Kontingenz all ihrer Vokabulare dank der Arbeit der ironischen Intellektuellen verinnerlicht. Sie begrüßt die Erfindung neuer Metaphern und schenkt neuen Vokabularen bereitwillig ihr Gehör:

„The most appropriate foundation for a liberal society is a conviction by its citizens that things will go better for everybody if every new metaphor is given a hearing, if no belief or desire is held so sacred that a metaphor which endangers it is automatically rejected … One task of the intellectuals in these societies will be to help their fellow citizens live with the thought that we do not yet have an adequate language … admitting that the terms in which we state our communal convictions and hopes are doomed to obsolescence, that we shall *always* need new metaphors, new logical spaces, new jargons, [...] there will never be a final resting-place for thought."[156]

150 Vgl. Wolf (2001), 241ff.

151 McCarthy (1993), 54.

152 Vgl. McCarthy (1993), 36ff.

153 Vgl. Laclau (1999), 140ff; Mouffe (1999), 17.

154 Vgl. Melkonian (1999), 17, 177, 192f.

155 Bernstein (1987), 560.

156 EHO, 19 [Herv. i. O.].

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie dargestellt, bezieht Rorty die Einsicht in die Kontingenz *aller* Vokabulare als temporäre Haltepunkte explizit auch auf das Vokabular des Liberalismus. Aus diesem Grund müsste er auch radikale Kritik an den kapitalistischen liberalen Demokratien in der politischen Öffentlichkeit zulassen, sofern sie mit dem Angebot einer sozioökonomischen Alternative verbunden ist und ohne Gewalt eingebracht wird. Auf direkte Nachfrage, warum wir das Gespräch, das wir sind, auf den Kapitalismus beschränken sollten, antwortete Rorty denn auch, dass falls wirklich einmal eine plausible Alternative zur Marktwirtschaft präsentiert werden würde, sie man natürlich diskutieren könne. An dieser Stelle muss hinzugefügt werden: Wir müssen es sogar – wenn wir seinem pragmatistischen Denken treu bleiben wollen. Denn für dieses gilt: „Für die Idee einer liberalen Gesellschaft ist es von zentraler Bedeutung, dass alles erlaubt ist, sofern es um Worte im Gegensatz zu Werken, um Überzeugungskraft im Gegensatz zu Gewalt geht."[157]

Rortys Konservatismus bezüglich der liberalen Institutionen steht auch im Widerspruch zu seiner eigenen Konzeption des politischen Denkens als Artikulation *und* Utopie. Wie herausgearbeitet tritt er als vehementer Verteidiger der *politischen* Utopie auf. Er betont immer wieder die Bedeutung des politischen Utopismus. Dieser verhindere, dass wir den Status quo akzeptieren, und gewährleisten damit den weiteren moralischen Fortschritt der liberalen Kultur. Auch sieht er die Hauptaufgabe der Philosophie darin, den Weg für Propheten und Dichtern neuer Gemeinschaftsvisionen freizuräumen. Und in seiner Diskussion mit dem Feminismus betont er selbst die Rolle welterschließender utopischer Erzählungen für die Möglichkeit von Gesellschaftskritik. Im Fall des prophetischen Feminismus beschränkt er die sprachliche Selbsterschaffung entgegen seiner allgemeinen Privatisierungsstrategie auch explizit nicht auf den privaten Bereich.[158] Warum dann die generelle Beschränkung des utopischen Denkens auf kleine Fantasievorstellungen im Rahmen eines „kleinbürgerlichen Reformismus"[159]? Die Ablehnung von Utopien, welche die existierenden liberalen Institutionen infrage stellen, ist nach seinen eigenen theoretischen Prämissen jedenfalls nicht zu rechtfertigen. Sind für Rorty nur Begründungsutopien und moralische Utopien einer solidarischen Zukunft erlaubt, aber keine institutionellen, politökonomischen Utopien? Vielleicht ist er auch in der Frage der Verteidigung der institutionellen Errungenschaften des Liberalismus wieder einmal (polemisch?) über das Ziel hinausgeschossen. Die nachvollziehbare Kritik eines Radikalismus, der nicht mehr mit dem Angebot einer utopischen Alternative verbunden ist, darf jedenfalls nicht zu einem generellen Verbot des utopischen Denkens führen, auch in der Gestalt von institutionellen Gesellschaftsutopien. Wie

157 KIS, 96; vgl. Rorty (2006c), 769f.

158 Zur Feststellung einer (begrüßenswerten) Inkonsistenz in Rortys Denken auf seinem Weg „From Irony to Prophecy" im Dialog mit dem Feminismus siehe auch Fraser (1995), 154ff. – Vielleicht kann man diesen Widerspruch dadurch erklären, dass der feministische Prophetismus mit seinen „moralischen" Utopien der Gleichheit in den Augen Rortys keine Gefahr für die von ihm loyal verteidigten grundlegenden liberalen Institutionen darstellt und er ihn damit innerhalb des liberalen Vokabulars verortet.

159 WF, 339.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

können die starken Dichter zu den Gesetzgebern der sozialen Welt werden, wenn ihr romantisches Streben nach Selbsterschaffung durch die Erfindung neuer Vokabulare so strikt privatisiert wird?

Ein wichtiger Gesichtspunkt blieb jedoch in der Diskussion der Frage nach der Konsistenz von Rortys theoretischem und politischem Denken bisher nur angedeutet: Während Rorty für seine linken Kritiker ein Ideologe des bourgeoisen Liberalismus ist, der auf diese Weise seinem eigenen Sprachpragmatismus untreu wird, betont er selbst immer wieder, dass seine Meinungsverschiedenheiten mit radikalen Linken wie Nancy Fraser politischer und nicht philosophischer Natur seien. Auch nach Rückfrage hat er erklärt, sein politischer Konservatismus habe nichts mit seinen philosophischen Ansichten zu tun. Für ihn sind die Privatisierung radikaler Theorie und die Beschränkung der Politik auf normale Diskurse eine *politische* Entscheidung und keine theoretische Frage. Sie ist die Konsequenz seiner praktischen Loyalität als loyales Mitglied der liberalen Gesellschaft, und als solche theoretisch nicht zu kritisieren.[160] Aus Rortys Sicht haben seine Kritiker den Vorrang der Demokratie vor der Philosophie immer noch nicht ernst genommen. Die Politik folgt nicht aus der Philosophie, sondern umgekehrt gilt ja nach der Vorrangthese: Die Philosophie hat die Magd der Demokratie zu sein. Für sein eigenes Denken bedeutet dies konkret, dass dessen romantisch-radikale Dimension in der Sphäre des Privaten eingehegt werden muss, damit die zentralen Institutionen der eigenen liberalen Gemeinschaft zur Gewährleistung der Freiheit und zur Verminderung des Leidens nicht in Gefahr geraten. Diese loyale Bezugnahme auf die eigene liberale Gemeinschaft führt aber wiederum zur Frage nach der soziologischen Plausibilität der kommunitaristischen Annahme einer politischen Identifikationsgemeinschaft als Bezugspunkt der ethnozentristischen Argumentation.

160 Vgl. Rorty (2006c), 769; WF, 301, Fn. 15; Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 107f. Vgl. dazu Auer (2004), 155f. Rorty spricht allerdings zugleich von einer Art „Wahlverwandtschaft" zwischen pragmatistischer Philosophie und politischem Experimentalismus der Reformen; vgl. Rorty (2001e), 19. Und er stellt in einem anderen Interview fest: „There is something conservative about pragmatism." (Rorty (2006d), 24).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XI. Kapitel: Der ethnozentristische Wir-Begriff und seine religionspolitischen „Früchte“

Wie im Laufe der Untersuchung deutlich wurde, ist für Rortys ethnozentristischen Liberalismus die loyale Bezugnahme auf die eigene Rechtfertigungsgemeinschaft und deren geteilten Praktiken grundlegend. Ist aber die kommunitaristische Bezugnahme auf eine liberale Rechtfertigungs-Ethnie angesichts der pluralistischen Verfassung der Kultur in den reichen nordatlantischen Demokratien plausibel? Wäre das liberale Projekt nicht allein schon deswegen zum Scheitern verurteilt, wenn es mit Rorty von der Illusion einer Konsensgemeinschaft ausgeht und damit blind wäre für die demokratischer Politik zugrunde liegenden Machtstrukturen? Verstärkt nicht die Annahme einer homogenen politischen Gemeinschaft und deren zivilreligiöse Überhöhung die Ausschlusstendenz des Ethnozentrismus? Diese kritischen theoretischen *und* (religions-)politischen Nachfragen an die Anwendung der ethnozentristischen Wir-Begrifflichkeit auf moderne pluralistische Gesellschaften stehen im Mittelpunkt dieses Kapitels.

Es beginnt in *Kapitel XI.1* mit einer Diskussion von Rortys Bestimmung der für seinen ethnozentristischen Liberalismus konstitutiven Wir-Gruppe und damit zusammenhängend seiner Integrationsvorstellung. Kann die Grenze der liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft überhaupt stabilisiert werden oder löst sich mit ihr der ethnozentristische Ansatz selbst auf? Setzt der Ethnozentrismus einen homogenen *ethnos* voraus, der so in den westlichen Gesellschaften nicht existiert und auch nie existiert hat? Es wird sich zeigen, dass Rorty angesichts des Faktums des Pluralismus in modernen Gesellschaften eine rein *politische* Rechtfertigungsgemeinschaft im Sinn hat. Auch diese Variante der minimalistischen Integrationskonzeption des politischen Liberalismus muss sich der Kritik stellen, dass sie die Machtstrukturen und Interpretationskämpfe innerhalb funktional-differenzierter, pluralistischer Gesellschaften ausblendet. Eine gefährliche politische Folge ihrer harmonisierenden Konsensillusion sei die Tendenz zur Exklusion oppositioneller Stimmen.

Anhand einer Diskussion von Rortys bisher in der Literatur kaum berücksichtigter religionspolitischer Position wird die theoretische Frage nach der Konsistenz seiner Gemeinschaftskonzeption und die praktische Frage nach deren homogenisierenden und exklusivistischen Tendenzen in den folgenden beiden Unterkapiteln weiter zugespitzt. *Kapitel XI.2* rekonstruiert seinen pragmatistischen Säkularismus und Antiklerikalismus, der auf eine radikale Privatisierung der Religion qua Individualisierung zielt. Der Vergleich mit Rawls und Habermas wird zeigen, dass er in

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bezug auf die Teilnahme religiöser Beiträge in der politischen Öffentlichkeit eine Verdrängungsposition einnimmt. Diese säkularistische Extremposition fügt sich ein in die oben getroffene Diagnose eines *offensiven* Antifundamentalismus bei Rorty.

In *Kapitel XI.3* wird zudem herausgearbeitet, dass seine Verdrängungsposition den Weg ebnen soll für eine patriotische Religion der Demokratie. Er skizziert die Utopie einer atheistischen Zivilreligion der Hoffnung namens „romance", die den (christlichen) Glauben in den westlichen Gesellschaften beerben soll. Die Vollendung der Säkularisation besteht für ihn in der Verdrängung aller kirchlich organisierten Religionen durch eine romantische Bürgerreligion der sozialen Hoffnung. Diese religionspolitische Utopie wirft aber nicht nur die Frage nach der Konsistenz von Rortys politischer Gemeinschaftskonzeption und Integrationsvorstellung auf. Sie bedroht auch die Religionsfreiheit.

Kapitel XI.4 behandelt schließlich den konstitutiven Bezug von Rortys (zivilreligiöser) Gemeinschaftskonzeption auf die Idee der Nation. Es wird gefragt, ob der Glaube an die *kollektive* nationale Selbsterschaffung nicht seiner Ablehnung einer Romantisierung der Politik widerspricht. Greift hier sein romantischer Impuls auf die öffentliche Sphäre über und gewinnt die Oberhand gegenüber dem Pragmatismus? Darüber hinaus wird der „methodologische Nationalismus"(Beck) des liberalen Ethnozentrismus problematisiert. Kann dieser den pragmatischen Test in Zeiten der (wirtschaftlichen) Globalisierung bestehen? Ist eine liberale Politik, die transnationale Solidaritäten ausblendet, nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt? Wie zum Abschluss dieses Kapitels herausgearbeitet wird, stellt Rortys im Laufe der Jahre immer stärker gewordener, eigener Pessimismus in Bezug auf die Aussichten für das liberale Projekt nicht nur seine Integrationskonzeption der Hoffnung infrage, sondern auch seine Utopie eines ironischen Liberalismus überhaupt.

XI.1 Der politische Wir-Begriff als Basis des liberalen Ethnozentrismus in der Kritik

In diesem Unterkapitel wird die Bestimmung der liberalen Wir-Gruppe als Basis des Ethnozentrismus untersucht. *Kapitel XI.1.1* thematisiert zunächst deren theoretische Probleme. Rortys Idee einer politischen Konsensgemeinschaft und die (machttheoretische) Kritik an dieser Idee und an den damit zusammenhängenden politischen Konsequenzen werden daran anschließend vorgestellt (*Kapitel XI.1.2* und *XI.1.3*).

XI.1.1 Auf der Suche nach den Grenzen des liberalen „Wir"

Gegen Rortys methodischen Ethnozentrismus ist ein wichtiger, systematischer Einwand geltend gemacht worden. Dieser betrifft die „Grenzen des Wir"[1]. Wie gezeigt, ist für seine kontextualistische Diskurstheorie und deren Ethnozentrismus der Rechtfertigung die Begrifflichkeit des „Wir" grundlegend. Die jeweilige Gemein-

1 Tietz (2002).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaft ist die Quelle der epistemischen Autorität, sodass Wahrheit und Rationalität, Moral und Gerechtigkeit zu Wir-Begriffen werden. Damit muss aber die Frage nach dem Charakter der jeweils relevanten Wir-Gruppe in den Mittelpunkt rücken. Alles hängt davon ab, wer „Wir" ist. Auf welche Weise erfolgt die Begrenzung der Rechtfertigungsgemeinschaft?[2] Können deren Grenzen überhaupt stabilisiert werden, oder löst sich der methodische Ethnozentrismus genau besehen im Solipsismus auf, wie manche Kritiker meinen? Bezüglich Rortys eigenen Ethnozentrismus konkretisiert sich diese Frage wie folgt: Lassen sich die Grenzen des liberalen „Wirs" überhaupt bestimmen?

Wie dargestellt, vertritt Rorty einen Rechtfertigungskommunitarismus, der Wilfrid Sellars' logischen Raum des Begründens mit dem Kontext einer ethnozentrischen Wir-Gemeinschaft zusammenfallen lässt. Diese ist nicht anthropologisch zu verstehen, sondern als kulturelle Identifikationsgemeinschaft. Zentraler Bezugspunkt ist die von einer partikularen Gemeinschaft geteilte Praxis der Rechtfertigung von Überzeugungen und der Konsens über einen „Korpus gemeinsamer Überzeugungen"[3]. Gegen diesen Partikularismus der Rechtfertigung sind gewichtige Einwände formuliert worden, von denen sich Rorty auch teilweise zu Klarstellungen und auch zu Korrekturen genötigt sah. So hat Udo Tietz kritisiert, dass in Rortys Ethnozentrismus völlig unklar sei, wie die partikularistische Begrenzung der Rechtfertigungsgemeinschaft möglich ist. Den Grund hierfür sieht Tietz in einer eigentümlichen Allianz von partikularistischem Kontextualismus der Rechtfertigung und hermeneutischem Universalismus auf der Ebene des Verstehens bei Rorty. Auf der hermeneutischen Ebene gehe dieser von einer universellen Interpretationsgemeinschaft aus. In der Nachfolge von Quine und Davidson vertrete auch er die These, dass die Möglichkeit der Interpretation an eine universelle Rationalitätsunterstellung und dem holistischen Charakter der Zuschreibung intentionaler Zustände gebunden ist. Demgegenüber versuche sein Ethnozentrismus auf der Ebene des argumentativen Diskurses aber eine Bestimmung der Grenzen des Wir durch eine partikularistische Begrenzung des logischen Raums der Gründe. Dies führe aber notwendigerweise zu Widersprüchen und zu der Gefahr einer Auflösung des „Wir". So fordere insbesondere die Anerkennung der Kontinuitätsthese, die besage, dass die Grenzen der argumentativen Auseinandersetzung fließend sind, die Aufgabe dieser Begrenzung. Fragen der Rechtfertigungsfähigkeit unserer Überzeugungen seien keine Frage des Entweder-oder, sondern eine des Mehr-oder-weniger. Die Konstitution des Wir könne daher nicht über die Rechtfertigungsfähigkeit von Überzeugungen erfolgen. Die Grenzen des Wir sind für Tietz keine Frage der Möglichkeit von Argumentation. Sie können allein über den bei Rorty nur angedeuteten Weg einer genaueren Bestimmung des geteilten „Korpus von Überzeugungen" einer Rechtfertigungsgemeinschaft stabilisiert werden. Daher bleibe die Antwort auf die Frage nach den Kriterien zur Identifizierung der relevanten Wir-Gruppe solange unklar, wie dieser Korpus nicht näher bestimmt werde.[4] In Reaktion auf die Kritik von Udo

2 Vgl. auch Geras (1995), 112f; Melkonian (1999), 30f.

3 SO, 85.

4 Vgl. Tietz (2001), 83-104, Tietz (2002), 34-43.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tietz hat Rorty die These der partikularistischen Begrenzung des logischen Raums der Gründe zurückgenommen. Er hält aber weiterhin fest an der Unterscheidung zwischen der universalistischen Ebene des Verstehens und der ethnozentristischen Ebene des Argumentierens. Denn hier gehe es nicht um die Unfähigkeit, verständliche Gründe anzuführen, sondern um die Unfähigkeit, einen Sinneswandel durch Argumente herbeizuführen. Zugleich gesteht Rorty ein, das seine Äußerungen in Hinblick auf die Kriterien zur Unterscheidung von Wir-Gruppen einer Präzisierung bedürfen. Er skizziert zu diesem Zweck den Versuch, die Grenzen des Wir mit Hilfe von Christine Korsgaards Begriff der praktischen Identität genauer zu bestimmen: Wir-Gemeinschaften können demnach über die gemeinsame Identität ihrer Mitglieder charakterisiert werden, die gefährdet wäre, wenn diese die Grenzen des „Wir" überschritten. In diesem Falle könnte man keine zusammenhängende Geschichte über sich selbst mehr erzählen, denn der Wechsel zu den Überzeugungen und Praktiken einer anderen Wir-Gruppe hätte den Charakter der Bekehrung und nicht der Überzeugung. Eine genauere *theoretische* Bestimmung der „fuzzy boundaries of the community of those who make up the relevant ethnos"[5] hält Rorty nicht für möglich:

„Die Grenzen zwischen solchen Gemeinschaften werden dadurch gezogen, dass man den Wandel nicht vollziehen kann, solange man noch ein Gefühl der eigenen Identität bewahrt. Der Ausdruck ‚Gefühl der eigenen Identität' ist, wie ich zugeben möchte, ein recht verschwommener Begriff, aber ich glaube nicht, dass ich den Begriff der ‚Wir-Gemeinschaft' weniger verschwommen zu artikulieren vermag."[6]

Auch wenn man an dieser Stelle zugunsten Rortys zugesteht, dass die Grenzen von gemeinschaftlichen Rechtfertigungskontexten naturgemäß unscharf sind[7], gibt je-

5 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 54, Rorty bemerkt dort auch, dass die verschwommenen Grenzen von Rechtfertigungsgemeinschaften eine Frage des *Grades* der Übereinstimmung der jeweiligen Überzeugungen und Wünsche ist, und dass sie daher von Thema zu Thema verschieden sein werden.

6 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 110; vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 107ff. Mehr zu Korsgaards Konzept der praktischen Identität siehe unten Kap. XII.2.4. Udo Tietz schließt an Rortys Versuch einer Grenzbestimmung (kritisch) an. Er schlägt eine Bestimmung der „Grenzen des Wir" über gemeinsam geteilte Werte in der Gestalt diskursiv gemeinsam reproduzierter Überzeugungen über das Gemeinwohl vor, die für das normative Selbstverständnis und damit für die Identität von Mitgliedern von partikularen Wir-Gemeinschaften konstitutiv sind. Dieser Weg einer Identifikationsgemeinschaft des Gesprächs stelle eine Alternative zu substanzialistischen und formalistischen Gemeinschaftskonzepten, vgl. Tietz (2002), 11ff, 81f.

7 Vgl. dazu etwa Hiebaum (2003), 545. Mit der Theorie reflexiver Modernisierung könnte man darüber hinaus fragen, ob nicht die Suche nach stabilen Wir-/Sie-Unterscheidungen insgesamt in die Irre führt. Für sie gehört das Denken des Entweder-/Oder und damit auch die Annahme klarer Grenzen zwischen uns und den anderen zu den kategorialen Grundlagen der ersten Moderne, die durch den Prozess einer Modernisierung der Moder-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch ein weiteres Eingeständnis angesichts der Kritik von Udo Tietz Anlass, die Konzeption des methodischen Ethnozentrismus insgesamt infrage zu stellen: Rorty gesteht zu, dass es nach seinem Verständnis von ethnozentrisch auch Ein-Personen-Ethnien geben könne. Dies sei ein Grund dafür, die Nützlichkeit des Ausdrucks *ethnos* für seine kontextualistischen Zwecke zu überdenken.[8] Dieses Eingeständnis öffnet Tür und Tor für eine individualistische Lesart. Nach Thomas Noetzel etwa individualisiert Rorty seine politische Philosophie radikal. Ausgangspunkt seien die mit ihrer moralischen Verantwortlichkeit konfrontierten Subjekte. Erst, wenn es diesen gelänge, mit ihren Selbstbeschreibungen auf Zustimmung zu stoßen, werde aus der ersten Person Singular ein „Wir".[9] In diese individualistische Lesart fügt sich auch Richard Bernsteins Vorwurf ein, manchmal sehe es so aus, als ob Rorty mit „Wir" meine: „alle, die mit mir übereinstimmen", und kritisiert dessen ständige Anrufung von Wir-Gruppen: „Rorty's constant references to ‚we', a common tradition, a shared consensus appear to be hollow – little more than a label for a projected ‚me'."[10] In seiner subjektivistischen und radikal antiessenzialistischen Interpretation deutet Dirk Auer Rortys Gebrauch des Wortes „Wir" nicht als konstative Behauptung über eine existierende Gemeinschaft, sondern als politisch-performative Äußerung. Außerdem verweist er auf die rhetorische Funktion der Anrufung von Wir-Gruppe bei Rorty.[11] Reese-Schäfer spricht denn auch von einem „schillernden Wir-Begriff", der durch eine Vielzahl an vor allem rhetorisch-ironischen Verwendungsformen gekennzeichnet sei. Rortys „Wir" sei selber dekonstruktivistisch zu lesen: „Die verschiedenen Wir-Mengen, die er bildet, haben nur eines gemeinsam: dass er selbst in ihnen allen vorkommt. Es ist sein eigenes Ich, das nach allen Seiten flüchtige und momentane Gesprächsgemeinschaften bildet [...] Rortys ‚Wir' ist als temporäre, spielerische Erweiterung seines ‚ich' zu lesen."[12] Nach der hier vertretenen Interpretation weisen all diese Kritiker zu Recht auf die wichtige rhetorische Funktion der Anrufung von Wir-Gruppen bei Rorty hin. Aber eine rein individualistisch-dekonstruktivistische Lesart seines Gebrauches des Wortes „Wir" verkennt Folgendes: Erstens ist für den liberalen Ethnozentrismus die loyale Bezugnahme auf die eigene Rechtfertigungsgemeinschaft und deren geteilten Praktiken grundlegend. Sein politischer Wir-Begriff bezieht sich dabei auf den Konsens über einen identitätsstiftenden „Korpus ge-

ne von innen her aufgelöst werden; vgl. u.a. Beck/Bonß/Lau (2001), 11f. Zur Entwicklung der Theorie reflexiver Modernisierung siehe insbes. Beck/Giddens/Lash (1996). Siehe auch weiter unten in diesem Kapitel zur Kritik an Rortys „Container-Modell" der Gesellschaft.

8 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 112f.

9 Vgl. Noetzel (2001), 233.

10 Bernstein (1987), 555; vgl. Bernstein (1987), 554.

11 Vgl. Auer (2004), 143ff. Mehr zu Auers radikal antiessenzialistischen Interpretationsvorschlag siehe unten Kap. XI.1.3.

12 Reese-Schäfer (1991), 115f. Auch Joseph Margolis stellt bei Rorty die Neigung fest, sich die Gemeinschaft zu erfinden, der er angehören möchte. Er betrachtet sie als durchsichtige rhetorische Technik der Provokation; vgl. Margolis (2004), 90.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meinsamer Überzeugungen", der für die praktische Identität ihrer Mitglieder maßgeblich ist. Zum Zweiten spricht gegen diese Lesart Rortys kommunitaristische Betonung der Eingebundenheit von Individuen und deren Identitätsbildung in die Praktiken der eigenen Sprachgemeinschaft. Die Kontextbindung der personalen Identität wird – ähnlich wie bei Michael Sandels konstituierten Selbst – teilweise so stark formuliert, dass gegen sein Bild der gemeinschaftlichen Konstitution des Selbst sogar eingewendet wird, es übertreibe die Sprachspielgebundenheit der Individuen.

XI.1.2 Rortys liberale Integrationsvorstellung über ein übergreifendes, politisches „Wir"

Eine weitere Linie der Kritik erhebt gewichtige Einwände eher soziologischer Natur. Es wird moniert, dass der Bezug des ethnozentristischen Liberalismus auf ein *ethnos* in Gestalt der liberalen Kulturgemeinschaft der nordatlantischen Welt fragwürdig ist. Wenn die Antwort auf die Frage „Wer ist „wir"?" laute, „Wir im Westen", dann gehe Rorty von einer nicht vorhandenen Einheitlichkeit der westlichen Gesellschaften aus. Die Rede von unserer Menschenrechtskultur suggeriere eine in ihren Überzeugungen homogene Wir-Gruppe. Kann man aber wirklich von *den* Mitgliedern der Gemeinschaft der nordatlantischen Welt sprechen? Geht man damit nicht von dem Vorhandensein einer konsensualen Einheit aus, die in den pluralistischen Gesellschaften der reichen nordatlantischen Demokratien so nicht vorhanden sei. Wie berücksichtigt Rorty die extremen Ränder dieser Gesellschaften in seinem Gesamtbild beziehungsweise die Tatsache, dass politische Ansichten sich auch *intra*kulturell radikal unterscheiden. Die Kritik lautet also, dass sein Ethnozentrismus einen homogenen *ethnos* voraussetzte, der so nicht existiert und auch nie existiert hat.[13] Rorty gesteht demgegenüber durchaus zu, „dass verschiedene Gruppen von Bürgern innerhalb der verschiedenen westlichen Demokratien ‚nicht dieselbe Sprache sprechen'".[14] Er geht sogar so weit, die Unterscheidung zwischen dem Interkulturellem und dem Intrakulturellen selbst infrage zu stellen. Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Kulturen differiere nicht der Art nach von der Unterscheidung, die man zwischen den von den Angehörigen einer einzigen Kultur vertretenen Theorien macht: „Cultural differences are not different in kind from differences between old and ('revolutionary') new theories within a single culture."[15] Der nichtnormale Diskurs findet also auch *innerhalb* einer Rechtfertigungsgemeinschaft statt! Diese Schlussfolgerung hatte sich auch oben bei der Darstellung der Konzeption einer welterschließenden Kritik in Gestalt utopischer Erzählungen angedeutet. Sie bestätigt auch die dort vertretene These, dass diese eine nicht-rationalistische Form externer Kritik darstellt. Die Konsequenz von Rortys Anerkennung von radikalen Differenzen der Überzeugungen innerhalb der liberalen Kultur droht allerdings die von ihm propagierte liberale Wir-Gemeinschaft aufzulösen. Wenn der

13 Vgl. u.a. Weiß (1997), 238; Kettner (2001), 211; Weber-Schäfer (1997), 243.

14 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 51.

15 ORT, 215; vgl. SO, 21.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht-normale Diskurs nicht nur zwischen den Kulturen stattfindet, sondern schon „daheim“ beginnt, ist der Weg nicht mehr weit zu der „Wir-Gruppenexplosion“[16] der subjektivistischen Lesart. Betrachtet man deren Wir-Begriff im Zweifel als „zu eng“, so wäre dieser von Rorty selbst zu weit gespannt.[17]

Diese Kritik erfährt ihre soziologische Zuspitzung vor allem durch differenz- und systemtheoretische Denker. Sie stellen die Plausibilität der kommunitaristischen Bezugnahme auf eine wie auch immer geartete homogene Gemeinschaft in pluralistischen, funktional differenzierten Gesellschaften infrage. Die moderne Gesellschaft lasse sich nicht mehr sinnvollerweise als konsensuale Wir-Gemeinschaft beschreiben. So kritisiert etwa der Soziologe Georg Kneer, dass Rorty eine quasi-hegelianische Gesellschaftskonzeption vertritt, nach der soziale Gemeinschaften durch konsensuelle Traditionen und einen Korpus gemeinsamer Werte zusammengehalten werden. Intersubjektiv geteilte Vokabulare und Hoffnungen machten in ihnen gleichsam den Leim aus, der sie im Innersten zusammenhält. Dieser konsensualistische Gesellschaftsbegriff sei aber einer pluralistischen und funktional differenzierten Gesellschaft nicht angemessen. Das konsensualistische Integrationsverständnis bestreite zwar nicht, dass sich in modernen Gesellschaften unterschiedliche gesellschaftliche Teilsysteme herausgebildet haben. Es überschätze aber sowohl den in modernen Gesellschaften für die Integration erforderlichen wie den in diesen faktischen bestehenden Konsens. Angesichts der Vielfalt von Perspektiven und Vokabularen lasse sich die gesellschaftliche Einheit nicht mehr als konsensuelle Einheit begreifen. Rortys kontextualistische Konsenstheorie betone zwar zu Recht die Kontingenz des Gemeinwesens, müsse daher aber darüber hinaus auch ihre ethnozentristische Bezugnahme auf einen gemeinschaftlichen Kontext fallen lassen:

„Ebenso wenig wie sich transkulturelle, allgemeingültige Prinzipien ausfindig machen lassen, lassen sich gesellschaftsweit anerkannte, intersubjektiv geteilte Metaphern, Werte und Hoffnungen aufzeigen [...] Die Einheit moderner Gesellschaft lässt sich an keinem Ort mehr alternativlos, also mit gesellschaftsweitem Anspruch, repräsentieren. Moderne Gesellschaften haben sich in eine Pluralität von nicht aufeinander abbildbaren Perspektiven ausdifferenziert, sie sind, mit einem Wort, polykontextural strukturiert. Der ‚radikale Kontextualist‘ Rorty betreibt den Kontextualismus nicht radikal genug.“[18]

Nach dieser soziologischen Linie der Kritik begeht Rortys ethnozentristisches Denken in Wir-Begriffen den gleichen Fehler wie alle kommunitaristischen Theorien: Mit ihrem romantischen Gemeinschaftsdenken, das bei Aristoteles und Hegel ihre Quellen hat, verkennt es den radikal pluralistischen Charakter modernen Gesellschaften und unterschätzt die Bedeutung der für diese typischen funktionalen Differenzierung. In der Nachfolge von Ferdinand Tönnies’ Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft würde demnach auch Rorty immer noch vergeblich am verklärenden lebensphilosophischen Kontrastbegriff zu der als anonym empfunde-

16 Tietz, (2002), 28.

17 Vgl. dazu Tietz (2001), 94f.

18 Kneer (1996a), 76; vgl. Kneer (1996), 74ff; auch Auer (2004), 143.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen (bürgerlichen) Gesellschaft festhalten, der Idee einer Gemeinschaft als substanzielle Einheit menschlicher Willen.[19] Diese Kritik verkennt jedoch völlig, dass Rorty nur *begründungslogischer* Kommunitarist ist, aber auf der inhaltlichen Ebene ein liberales Gesellschaftsbild vertritt. Als Vertreter des politischen Liberalismus distanziert er sich auch explizit von der vergeblichen Sehnsucht nach der „old-timey *Gemeinschaft*“[20]. Sein Weg, den bisher genannten Einwänden zu begegnen, besteht darin, die Wir-Gruppe seines liberalen Ethnozentrismus in Anlehnung an John Rawls' Konzeption des politischen Liberalismus als eine bloß politische zu bestimmen. Wie oben dargestellt geht er angesichts des Faktums des Pluralismus von einer Vielfalt an ethischen Identitätsgemeinschaften mit den unterschiedlichsten Konzeptionen des Guten aus. Daher könne die Gesellschaft nicht als ethische Konsensgemeinschaft gedacht werden. Auch seine pragmatistische Variante des politischen Liberalismus hält aber an dessen minimalistischer Integrationsvorstellung fest. Allein die *politische* Gemeinschaft als übergreifendes Wir sichert für ihn die notwendige Einheit der Gesellschaft: „Die Vielfalt der Gemeinschaften innerhalb einer demokratischen Gesellschaft ist nicht nur vereinbar mit einem übergreifenden ‚Wir', sondern sie setzt ein solches ‚Wir' voraus, bei dem es sich um die Gesamtbürgerschaft der über das Gewaltmonopol verfügenden politischen Einheit handelt.“[21] Mit dem Kommunitarismus teilt Rorty ein konsensualistisches Verständnis von Integration. Er unterscheidet sich von diesem aber im Umfang des unterstellten Konsens. Während die Kommunitaristen von gemeinsam geteilten substanziellen ethisch-kulturellen Werten ausgehen, über die sich sowohl die soziale als auch die politische Integration vollzieht, weist er als Liberaler diese Konzeption zurück. Er

19 Vgl. Tönnies (2005), insbes. §§ 1, 9, 19. Für diese Interpretation würde auch der Hinweis von Hauke Brunkhorst sprechen, dass John Dewey in *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* ähnlich wie Tönnies seine demokratische „Great Community“ als Gegenbegriff zur kapitalistisch-bürokratischen „Great Society“ konzipiert; vgl. Brunkhorst (2002), 14. Zum Vorwurf, der Pragmatismus unterschätze generell die Bedeutung der funktionalen Differenzierung, siehe auch Brunkhorst (1997b), 10.

20 ORT, 209 [Herv. i. O.]. Diese Kritik berücksichtigt auch die spezifische amerikanische Bedeutungstradition von *community* nicht. Der kommunitaristische Zentralbegriff hat, anders als der deutsche Ausdruck „Gemeinschaft“, eine primär demokratische und partizipatorische Bedeutung, die durchaus mit dem liberalen Verständnis von Politik und Gesellschaft vereinbar ist; vgl. dazu u.a. Forst (1994), 14; Reese-Schäfer (1997), 420.

21 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 198. Vgl. dazu auch Auer (2004), 146. Rortys pragmatistische Variante des politischen Liberalismus baut Rawls' politische Gerechtigkeitsgemeinschaft in der Nachfolge seines Vorbildes John Dewey aus. Er bestimmt sie näher als öffentliche Diskurs-Gemeinschaft von Problemlösern; vgl. u.a. SO, 111; PZ, 112; ORT, 210; PSH, 270. Dabei erfordere das Interesse in sozialer Kooperation Flexibilität, Toleranz und Kompromissfähigkeit als politische Tugenden der Bürger. Die oberste Tugend ihrer öffentlichen Identität, unabhängig von der jeweiligen privaten Identität, sei die Suche nach einem kommunikativen Konsens in Fragen der Politik. Sie stehe über allen privaten moralischen und religiösen Überzeugungen; vgl. EHO, 176, 196; Rorty (1998a), 120ff; WF, 120f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beschränkt sich auf gemeinsam geteilte formale Gerechtigkeitsgrundsätze zur Gewährleistung des Zusammenhalts in pluralistischen Gesellschaften.[22]

Dass Rortys übergreifendes Wir kein kommunitaristisches Wir sein will, sondern ein liberales, war bereits in früheren Kapiteln deutlich geworden; vor allem bei der Darstellung seiner minimalistischen Konzeption einer toleranten und solidarischen politischen Weltgesellschaft. Sein politischer Kosmopolitismus will die politische Kultur des Liberalismus global verbreitet sehen, dabei aber den kulturellen Pluralismus möglichst wenig einschränken. Dazu dient die Beschränkung der öffentlichen Sphäre auf ein dünnes, prozedurales Verständnis von Politik. Das dort verwendete, eingängige Bild des Basars inmitten einer Unzahl exklusiver Privatclubs zeigt den liberalen Charakter von Rortys übergreifendem politischen Wir:

„Such a bazaar is, obviously, not a community […] You cannot have old-timey *Gemeinschaft* […] But you can have a civil society of the bourgeois democratic sort. All you need is the ability to control your feelings when people who strike you as irredeemably different show up at City Hall, or the greengrocers, or the bazaar."[23]

Die für den liberalen Ethnozentrismus maßgebliche Ethnie wird von Rorty als eine rein politische Wir-Gruppe bestimmt. Als Identifikationsgemeinschaft umfasst sie alle jene, deren moralische Identität wie bei ihm selbst darin besteht, Bürger eines liberalen Gemeinwesens zu sein. Die relevante Bezugspraxis ist allein der politische Diskurs der liberalen Kultur und die Bezugsgemeinschaft ist die Gemeinschaft dieses öffentlichen Gesprächs. Inhalt dieses Gesprächs sind nicht Fragen des guten Lebens, sondern allein der Gerechtigkeit. Es handelt sich auch bei Rorty in der Nachfolge des politischen Liberalismus von Rawls um eine Gerechtigkeitsgemeinschaft, die durch den minimalistischen Konsens über das gemeinsame politische Gute gekennzeichnet ist; und gerade nicht um eine Gemeinschaft, die auf einem umfassenden Konsens über essenzialistische Fragen des guten Lebens beruht. Für ihn ist diese politische Gemeinschaft zu verstehen „als Arbeitsgemeinschaft von Exzentrikern zum Zweck des wechselseitigen Schutzes, nicht als Versammlung von Seelenverwandten"[24]. Auch für Rorty sind die Gesellschaften der reichen nordatlantischen Demokratien um die Idee der prozeduralen Gerechtigkeit herum gebaut. Die soziale Einheit und Stabilität in diesen pluralistischen Gesellschaften sei durch einen übergreifenden Gerechtigkeitskonsens gewährleistet. Es handele sich um einen übergreifenden politischen Konsens, der möglichst neutral zur Vielfalt an privaten Konzeptionen des Guten ist.[25] Gemeinsam mit den Kommunitaristen stellt für Rorty also ein geteiltes Vokabular das einigende Band der Gesellschaft dar. Allerdings ist für ihn als Liberalen zur Integration der Gesellschaft allein das gemeinsame politische Vokabular des Liberalismus erforderlich. Mit dem *politischen* Konsens über die Gewährleistung eines privaten Raums zur Ermöglichung ihrer individuellen

22 Vgl. Auer (2004), 126f.

23 ORT, 209 [Herv. i. O.]; vgl. WF, 270. Vgl. Owen J. J. (2001), 75.

24 KIS, 108; vgl. u.a. SO, 108.

25 Vgl. ORT, 205ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbsterschaffung ist nach Rorty der „Bedarf liberaler Gesellschaften an sozialem Leim gedeckt“[26]. Der konkrete Inhalt dieses übergreifenden Konsens, der Korpus der gemeinsamen politischen Prinzipien, wird von Rortys minimalistischen Liberalismus allerdings bewusst minimalistisch und vage gehalten. Im Wesentlichen beschränkt er sich auf die zwei obersten (sozial-)liberalen Ziele: Freiheit und Solidarität; und die Anerkennung der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich. Wie oben dargestellt, dient dieser inhaltlichen Minimalismus dazu, die Konsensfähigkeit seiner begründungstheoretischen Utopie und damit die Identifikationsmöglichkeit mit dieser für Liberale aller Schattierungen erhöhen. Jetzt muss in diesem Zusammenhang hinzugefügt werden: Nur durch die verschwommene inhaltliche Bestimmung des Liberalismus wird die Annahme einer politischen Rechtfertigungs-Ethnie als Basis des liberalen Ethnozentrismus möglich.

In Rortys liberalen politischen Wir-Begriff pragmatistischer Prägung wird die Suche nach Übereinstimmung in der Politik mit dem Ziel möglichst großer Vielfalt in der Sphäre des Privaten verbunden:

> Eine zwanglose Übereinstimmung möchte ich verstehen als Übereinstimmung darin, wie man gemeinsame Ziele erreicht […], aber ich möchte diese gemeinsamen Ziele vor dem Hintergrund eines wachsenden Verständnisses für die radikale Vielfalt privater Ziele sehen, für den radikal poetischen Charakter individuellen Lebens und für die ausschließlich poetischen Grundlagen des ‚Wir-Bewusstseins‘ hinter unseren sozialen Institutionen.“[27]

Wie ebenfalls bereits oben dargestellt verhindert die zentrale Unterscheidung zwischen öffentlichen Fragen der Politik und privaten Fragen der Selbsterschaffung ein „Totalitär-Werden“ der Solidarität und sichert damit die individuelle Vielfalt. Denn das Ziel von Rortys antiperfektionistischen Liberalismus ist die größtmögliche Offenheit der Gesellschaft, basierend auf einer Neutralität der Politik. Er versteht seine liberale Strategie der Privatisierung des Pluralismus als kluge Antwort auf den Wertepluralismus in den westlichen Gesellschaften.[28] Wie bereits in Kapitel VII.4.2 gezeigt, gehört zu dieser Privatisierungsstrategie allerdings auch, dass die Suche nach pragmatischen Kompromissen und die Toleranz dort ihre Grenzen haben, wo der übergreifende demokratische Konsens und damit die demokratische Ordnung bedroht wird. Die politische Wir-Gemeinschaft wird zwar liberal und pragmatis-

26 KIS, 146; vgl. KIS, 144f; EHO, 18. Vgl. dazu auch Auer (2004), 122f. Dirk Auer weist auch darauf hin, dass Rortys Bestimmung der liberalen Ethnie gegenüber der klassischen kommunitaristischen und liberalen Positionen bezüglich des Verhältnisses des Einzelnen zur politischen Ordnung zugleich stärkere und schwächere Annahmen mache: „Wie der Kommunitarismus versteht er politische Legitimation als ethische Selbstverständigung eines Kollektivs und Loyalität als praktische Identifikation mit einer historisch gewachsenen Gemeinschaft, einem ‚Wir‘. Mit dem Liberalismus hält er jedoch an der strikten Trennung zwischen der ethischen Identität der Einzelnen und ihrer Identität als Bürger eines Gemeinwesens fest.“(Auer (2004), 127).

27 KIS, 121.

28 Vgl. dazu auch Auer (2004), 96ff; Owen J. J. (2001), 74.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tisch begrenzt. Gemäß dem Vorrang des Rechten vor dem Guten hat sie aber Priorität vor den als privat angesehenen Gemeinschaften des Guten. Ihre Bürger müssen „ihre Meinungen über die letzten Dinge, die ihrem Leben bislang womöglich Sinn und Zweck verliehen haben, aufgeben oder verändern […], wenn diese Meinungen öffentliche Handlungen nach sich ziehen, die vor den meisten ihrer Mitbürger nicht zu rechtfertigen sind."[29] In diesem Zusammenhang steht auch Rortys Verteidigung des liberalen Pluralismus und dessen Abgrenzung vom Multikulturalismus:

„Das Politische und Öffentliche umfasst all die kooperativen Projekte, die Menschen zusammen bewältigen müssen. Alles andere ist eine Angelegenheit des privaten Lebens, das durchaus vielfältig und unterschiedlich sein kann. Und es sollte sogar so vielfältig wie möglich sein. Aber ich würde diese Art von Pluralismus nicht Multikulturalismus nennen. Dieser Begriff bedeutet für mich, dass man sagt: Kulturen sind automatisch zu respektieren, allein, weil sie Kulturen sind. Das scheint mir aber falsch."[30]

Für Rorty besteht der einzige (legitime) Zwang zur Homogenisierung, den der liberale Pluralismus erfordere, in dem Konsens aller sozialen Gemeinschaften hinsichtlich der Unterstützung der liberalen Institutionen, deren Zweck gerade darin bestünde, den Raum für gesellschaftlichen Pluralismus zu maximieren. Auch der Pluralismus habe neben dem Ziel der Maximierung des Raums für individuelle Vielfalt das Ziel der größtmöglichen Vielfalt an (privaten) Identifikationsgemeinschaften. Allerdings könnten diese nur insoweit eine Respektierung beanspruchen, wie sie den Individuen die Freiheit der Selbsterschaffung erlauben. Darüber hinaus sei auch in pluralistischen Gesellschaften eine geteilte (nationale) politische Identität notwendig. Es bestehe zwischen dem Respekt für kulturelle Differenz und einem (Verfassungs-)Patriotismus kein Gegensatz.[31] Rortys Bestimmung der liberalen politischen Identifikationsgemeinschaft bedingt aber nicht nur, dass alle anderen Identifikationsgemeinschaften zu privaten Wir-Gruppen erklärt werden. Sie beinhaltet auch den Ausschluss aller radikalen Gegner des Liberalismus qua Privatisierung. Nicht-liberale politische Ansichten werden per definitione zu nicht-politischen erklärt und auf diesen Weg vom gemeinsamen öffentlichen Gespräch ausgeschlossen. Alle Mitglieder der liberalen Kultur, die deren Grundprinzipien ablehnen, werden – wie oben dargestellt – dazu aufgefordert, ihre radikal oppositionellen Ansichten zu privatisieren. Wenn sie hierzu nicht bereit sein sollten, werden sie für verrückt erklärt. Auch die demokratische Gemeinschaft konstituiert sich damit, wie jede Wir-Gruppe, durch den Kontrast eines „Sie"; in diesem Fall durch eine Grenzziehung zu allen radikalen Kritikern als Nicht-Demokraten.[32]

29 SO, 82.

30 Rorty (2001e), 19.

31 Vgl. PSH, 237, 252f.

32 Vgl. dazu Auer (2004), 136f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XI.1.3 Rortys „Mythos des Gegebenen"? – zur Kritik, dass der liberale Ethnozentrismus auf einer gefährlichen Konsensillusion beruht

Wie eben gezeigt, beschränkt sich Rorty als Liberaler auf eine minimalistische Integrationsvorstellung in Gestalt eines Konsens in Fragen der Gerechtigkeit. Für Differenz- und Machttheoretiker ist aber auch diese Beschränkung auf einen politischen Konsensualismus nicht haltbar. Angesichts der tief greifenden Interpretationskonflikte in pluralistischen Gesellschaften lasse sich auch die Einheit des politischen Feldes nicht als konsensuelle Einheit begreifen. In ihren Augen ist dementsprechend auch Rortys Anrufung einer politischen Wir-Gruppe immer noch von einer allzu harmonisierenden Vorstellung der politischen Realität geprägt. Sie unterliege der Konsensillusion – wie jede Konsenstheorie, sei sie nun universalistisch oder kontextualistisch.[33]

Nach Nancy Fraser teilt Rortys pragmatistischer Liberalismus mit John Dewey nicht nur ein begrenztes Verständnis der sozialen (Interpretations-)Konflikte innerhalb der demokratischen Gesellschaft. Seine Unterstellung einer homogenen politischen Gemeinschaft führe darüber hinaus unweigerlich zum verfrühten Ausschluss oppositioneller Stimmen aus der politischen Arena. Diese Ausschlusstendenz sei die Folge einer kommunitaristisch-pragmatistischen Sicht der Politik, die annimmt es gebe keine fundamentalen sozialen Antagonismen. Wie schon Dewey vertrete Rorty einen sozialtechnologischen Begriff von Politik als eine Frage des kooperativen Lösens gemeinsamer Probleme. Das dazugehörige harmonistische quasi-Durkheim'sche Bild, nach dem die Gesellschaft durch eine einzige, monolithische und alles umgreifende Solidarität integriert ist, sei aber verfehlt angesichts der Pluralität von überlappenden und konkurrierenden Solidaritäten in der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Denn es habe keinen Platz für oppositionelle Solidaritäten, die herrschende Diskurse infrage stellen. Radikale *politische* Diskurse, die in oppositionellen Diskursgemeinschaften verwurzelt sind, würden deshalb auch qua Privatisierung ausgeschlossen vom öffentlichen Gespräch. Gegen Rortys Strategie des Ausschlusses und der Homogenisierung plädiert Fraser für eine Sicht demokratischer Politik, die Kämpfe um Macht und kulturelle Hegemonie mit einschließt.[34] Auch die oben bereits erwähnte Chantal Mouffe, als eine der führenden Vertreter der politischen Theorie der Hegemonie, hat Rortys politischen Konsensualismus kritisiert. Trotz aller Differenzen mit Habermas teile Rorty mit diesem eine konsensuelle Sicht der Demokratie. Sein ethnozentristischer Liberalismus stelle ein weiteres Beispiel für die liberale Negation des Politischen in seiner konstitutiven antagonistischen und hegemonialen Dimension dar. Mit dem illusionären Glauben an einen versöhnenden politischen Konsens werde die Bedeutung von unlösbaren Interpretationskonflikten in pluralistischen Gesellschaften verkannt. Damit würde der pluralistischen Demokratie geschadet. Denn die Ausblendung von Fragen der Macht und von den Kämpfen um Hegemonie trage zur Verschärfung des antagonis-

33 Vgl. insbes. Auer (2004), 142; Kneer (1996a), 75.

34 Vgl. Fraser (1994), 150ff; Fraser (1995), 155. Vgl. dazu auch Mouffe (1999), 23.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tischen Potenzials in dieser bei. Für die Ziele demokratischer Politik sei allein eine agonale Konzeption der Demokratie als gehegter Kampf um Hegemonie angemessen, da sie den untilgbaren Konflikten in der pluralistischen Gesellschaft eine legitime Ausdrucksform bietet, anstatt sie zu leugnen.[35] Wie Fraser wirft auch Mouffe Rortys Sicht der demokratischen Gemeinschaft vor, im Gegensatz zu Michel Foucault, die hegemoniale Dimension von Diskursen und die konstitutive Bedeutung der Macht in der (demokratischen) (Identität-)Politik auszublenden.[36] Aber nicht nur MachttheoretikerInnen werfen Rorty vor, wie schon sein Vorbild Dewey die konstitutive Kategorie der Macht in seinem politischen Denken auszublenden. Auch ein Neopragmatist wie Cornell West, der selbst einen prophetischen Pragmatismus vertritt, kritisiert, dass Rortys ethnozentristisches Denken unpolitisch und machtvergessen sei. Zum richtigen Schritt hin zu einer Historisierung der Philosophie müsse als nächster Schritt die Politisierung und Soziologisierung des kontextualistischen Denkens treten. Hierzu gehöre insbesondere die soziologische Analyse der Genealogie von Vokabularen und Diskursen.[37]

Der Tenor all dieser Kritiken lautet: Der blinde Fleck von Rortys kontextualistischem Denken des Gesprächs ist die Thematisierung der demokratischer Politik zugrunde liegender Machtstrukturen. Zur Behebung dieses Defizits gelte es, die Analytik der Macht von Michel Foucault heranzuziehen. Rorty begegnet dieser Kritik, indem er Foucaults Schlüsselthese, dass Wahrheit und Macht nicht zu trennen seien, als pragmatistische Selbstverständlichkeit erklärt. Ausgehend von Bacons Behauptung, Wissen sei Macht, stellten gerade die Pragmatisten die These auf, Wissen sei nichts weiter als Macht. All unsere Beschreibungen der Natur und unseres Selbst seien für sie stets abhängig von den gesellschaftlichen Bedürfnissen. Dies sei die pragmatistische Formulierung für die Foucault'sche Feststellung, dass Wahrheit niemals von der Macht getrennt sein werde und Macht dabei nicht unbedingt etwas Schlimmes sein müsse. Der Machtbegriff dürfe und müsse in diesem „neutralen und vegetarischen Sinne"[38] verwendet werden:

„I think that Nietzsche and Foucault were right in saying that truth is always an effect of power, and that it is a waste of time to try to replace power with truth, or ‚mere' intersubjec-

35 Vgl. Mouffe (1999), 26f; Mouffe (2000), 449ff; Mouffe (2007), 7f, 115f.

36 Vgl. Mouffe (2000), 453; Mouffe (2007), 116. Die Ausblendung der entscheidenden Rolle der (ökonomischen) Macht bei der Strukturierung einer hegemonialen Ordnung durch Rortys konsensualistischen Ansatz ist sowohl für Mouffe als auch für Fraser der ausschlaggebende Grund für die oben kritisierte Theorieabstinenz. Nur wenn man wie Rorty annehme, dass keine Herrschaftsmechanismen in die Grundinstitutionen der Gesellschaft eingebaut sind, könne Politik enttheoretisiert werden; vgl. dazu Fraser (1994), 160.

37 Vgl. West (1989), 207ff. Auch Vertreter einer kritischen Hermeneutik wie etwa Hans-Herbert Kögler werfen Rorty ein fehlendes Gespür für die Möglichkeit machtbestimmter Erschließung und Kategorisierung von Wirklichkeit vor. In seinem Denken sei kein Raum für die systematische Analyse des strukturellen Einflusses von Macht auf Wissen in der Nachfolge von Foucault; vgl. Kögler (1992), 283f.

38 Rorty in Balslev (1999), 94 [Übersetzung durch M.M.].

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tivity with ‚real' objectivity. Rather, we should try to keep power (and, thus the decision about which intersubjective decisions count) in the hand of us good guys […] We should not aim at replacing ‚social constructs' with something better, but just aim at social constructs that will facilitate the practices of a better (fairer, more just, more open) society than we have now."[39]

Die zentrale, für Pragmatisten selbstverständliche Bedeutung der Macht darf nach Rorty nicht zu einer Fixierung auf die Allgegenwart der Macht führen. Und nicht jede Ordnung der Wahrheit sei prinzipiell zu bekämpfen. So ist die liberale Gesellschaft für ihn trotz aller berechtigten Kritik an ihr als Fortschritt gegenüber früheren Gesellschaften zu bejahen. Die Darstellung der disziplinierenden Wirkungsweisen von kulturellen Anpassungsmustern, die für die Konstitution von Subjektivität in der liberalen Gesellschaft typisch sei, ist nach Rorty zwar wertvoll für eine über ihre Grenzen aufgeklärte Politik der Leidensverminderung. Sie dürfe aber nicht dazu führen, die liberalen Institutionen bloß als die Ersetzung einer Form der Macht durch eine andere zu betrachten und daher abzulehnen. Die Foucault'sche Sicht der modernen, liberalen Gesellschaft als eine panoptische Gesellschaft sei unfähig, deren Errungenschaften anzuerkennen. Sie verkenne, dass der Zuwachs an Freizeit, Wohlstand und Sicherheit in ihr in der Summe zu einer Förderung der Individualität geführt habe, und dass die zweifellos vorhandenen Einschränkungen der Individualität durch eine allgemeine Verminderung von Schmerz kompensiert werden. Vor allem aber leugne das Foucault'sche Denken die Reformfähigkeit dieser Gesellschaften, die sie dank ihrer Institutionen hätten, und untergrabe damit das Streben nach Gesellschaftsreform.[40] Dieser Replik Rortys ist insofern zuzustimmen, dass Foucaults selbstwidersprüchlicher Monismus der Macht und die damit verbundene einseitige Sicht der modernen liberalen Gesellschaft als Disziplinargesellschaft dazu tendieren, wichtige Einsichten in den disziplinierenden Charakter sozialer Insti-

39 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 151; vgl.; HSE, 41, 97; EHO, 175. Zu Michel Foucaults These, dass die Wahrheit nicht außerhalb der Macht steht, sondern von dieser Welt ist und als solche aufgrund vielfältiger Zwänge produziert wird und über geregelte Machtwirkungen verfügt, siehe insbes. Foucault (1978), 51. Dort stellt Foucault auch fest, dass jede Gesellschaft ihre eigene „Ordnung der Wahrheit" hat.

40 Vgl. vor allem KIS, 113f; SO, 8f; WF, 286f; Rorty (1997b), ZB3. Wie oben dargestellt, lehnt er die von der Foucault'schen akademischen Linken der Gegenwart betriebene Beschränkung auf eine Demaskierung der liberalen Gesellschaft als bloß weiterer „Diskurs der Macht" ab, da sie zu politischer Hoffnungslosigkeit führe. – David Hall und Markar Melkonian weisen darauf hin, dass die Hauptdifferenz zwischen Rorty und Foucault bei der Beurteilung der liberalen Gesellschaft letztlich in der unterschiedlichen Einschätzung der Beziehung zwischen privater und öffentlicher Sphäre liegt: Während für Rorty beide Sphären getrennt werden können und die Möglichkeit von Autonomie im Privaten besteht, ist für Foucault angesichts der zentralen Rolle sozialer Institutionen bei der Definition der Privatsphäre und des privaten Selbst diese Trennung nicht haltbar. Und er sieht im Gegensatz zu Rorty die individuelle Autonomie von den liberalen Institutionen nicht ermöglicht, sondern bedroht; vgl. Hall (1994), 154ff; Melkonian (1999), 116f, 159.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tutionen und Diskurspraktiken zu übertreiben.[41] Mit Rorty kann man sagen, dass diese Einsichten den Willen für eine Reform der Gesellschaft und ihrer Institutionen nicht erlahmen lassen dürfen. Aber gleichzeitig gilt, dass eine über ihre disziplinierenden Nebenwirkungen aufgeklärte Politik der Solidarität ohne die Einsichten Michel Foucaults nicht möglich ist. Außerdem tragen Rortys Argumente nichts dazu bei, den blinden soziologischen Fleck seines kontextualistischen Denkens des Gesprächs zu beheben. Er bleibt bei seiner Weigerung, die Notwendigkeit einer theoriegestützten Machtanalyse des öffentlichen Diskurses und seiner Interpretationskämpfe anzuerkennen.

Darüber hinaus ist aber noch folgende, bisher nicht explizit thematisierte Konsequenz zu betrachten: Erkennt man die Existenz von radikalen Interpretationskonflikten auch innerhalb des politischen Diskurses pluralistischer Gesellschaften an, wird auch die ethnozentristische Annahme einer liberalen *politischen* Konsens-Gemeinschaft kaum zu halten sein, oder sie ist zumindest zu modifizieren. Schon angesichts der Vielfalt liberaler Theorien ist Rortys liberal-pragmatistische Bestimmung einer politischen Wir-Gruppe als Bezugsgemeinschaft seines liberalen Ethnozentrismus nicht unwidersprochen geblieben. Seine Setzung *des* Liberalismus in Gestalt der Annahme eines einheitlichen liberalen „Wirs" unterschlage, so lautet die verbreitete Kritik, dass der Liberalismus selbst gerade keine monolithische Tradition ist. Es existiere kein unbestrittener Konsens über die Bedeutung des Liberalismus. Der andauernde Interpretationsstreit darum, was eine liberale Demokratie überhaupt sei, mache den Inhalt der kontroversen Debatten in der politischen Theorie unserer Kultur aus, nicht die von Rorty allein thematisierte Begründungsfrage. So stellt etwa Richard Bernstein fest: „‚Liberalism' itself is a vague term that embraces many diverse and even incompatible positions."[42] Das Fazit dieser Kritik lautet: Auch das liberale politische *ethnos* hat nicht die hinreichende Uniformität, die Rortys ethnozentristische Bezugnahme erfordert. Der in diesem Kapitel eingangs vorgestellte Einwand, der Ethnozentrismus ginge von einer nicht vorhandenen Einheitlichkeit der westlichen liberalen Kultur aus, wird damit zugespitzt auf die Kritik, dass auch die Annahme einer allein politisch konstituierten einheitlichen liberalen Gemeinschaft verfehlt sei. Richard Bernstein hat die Kritik an Rortys Bezug auf *den* Liberalismus als politische Bezugspraxis am treffendsten formuliert: Die ethnozentristische Annahme einer homogenen liberalen Wir-Gruppe ignoriere die historische Tatsache des andauernden Konfliktes zwischen konkurrierenden sozialen Praktiken und Interpretationen *innerhalb* der liberalen Gesellschaft. Damit falle der Historist und Antiessentialist Rorty ironischerweise in ein essenzialistisches Vokabular zurück.[43] Rortys Versuch, die Begründungsfrage durch den globa-

41 Vgl. dazu Kneer (1996b), 240-245, 252-259.

42 Bernstein (1987), 546. Zur Kritik an Rortys Missachtung der *inhaltlichen* Vielfalt der liberalen Theorien siehe nicht nur Bernstein (1987), 545ff, 555ff; sondern auch Festenstein (1997), 128; Geras (1995), 88; Marti (1996), 263f.

43 Vgl. Bernstein (1986), 51ff; Bernstein (1987), 547ff. Siehe auch zustimmend Marti (1996), 263: „Rortys unermüdliche Warnungen vor den Fallen des Essenzialismus haben

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

len Verweis auf unsere liberale Praktiken und Intuitionen und dem Konsens einer partikularen politischen Gemeinschaft zu verabschieden, stellt nach Bernstein einen ahistorischen Essenzialismus dar, der auf der Bezugnahme auf ein vermeintliches historisches Faktum basiere. Rorty selbst kritisiere zwar den Bezug auf sogenannte Tatsachen. Mit seiner Bezugnahme auf geteilte Überzeugungen und ein gemeinsames historisches Erbe gehe er aber davon aus, dass es zumindest historische Tatsachen gäbe. Damit tausche er aber nur einen „Mythos des Gegebenen" gegen einen anderen aus: „He fails to recognize that when he appeals to our shared beliefs and our common historical heritage, he is speaking as if there is at least a historical fact of the matter. This is Rorty's ‚historical myth of the given', which he substitutes for the ‚epistemological myth of the given'."[44]

Im Anschluss an Bernstein hat Dirk Auer die Kritik, dass Rorty die Ironie nicht weit genug treibe, präzisiert und eine antiessenzialistische Neubeschreibung von Rortys ethnozentristischer Neubeschreibung des Liberalismus vorgeschlagen. Für Auer stellt die Annahme einer politischen Gemeinschaft, die durch einen faktisch existierenden, stabilen Konsens über eine Korpus an grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien konstituiert wird, ebenfalls eine Art Restessenzialismus dar. Auch Rortys Variante der minimalistischen Integrationsvorstellung des politischen Liberalismus sei immer noch zu konkretistisch und falle hinter die eigenen essenzialismuskritischen Einsichten zurück: „Rorty vertritt ein konsensualistisches Modell normativer Integration, das sich auf die Stabilität eines Kontextes verlassen muss, den es seinen eigenen antiessenzialistischen Einsichten zufolge nicht geben kann."[45] Auers Neubeschreibung schlägt nun vor, den Antiessenzialismus auch auf den politischen Kontext anzuwenden. Der *ethnos* müsse in einem zweiten Schritt für die vielfältigen Weisen seiner Interpretation und Artikulation geöffnet werden. Hierzu greift Auer vor allem auf Ernesto Laclaus Theorie der leeren Signifikanten und die oben bereits kurz skizzierte Demokratiekonzeption von Chantal Mouffe zurück. Die Unbestimmtheit von politischen Signifikanten wie Liberalismus und Demokratie und die andauernden Konflikte um deren Interpretation werden zum Ausgangspunkt eines *politischen Antiessenzialismus.* Nur radikal offene, entleerte Begriffe sind für diesen in pluralistischen Gesellschaften in der Lage, die Einheit der Gesellschaft zu symbolisieren. Demokratische Politik handele von der Bestimmung und Besetzung dieser leeren Signifikanten mittels hegemonialer Strategien. Integration erfolge nicht über identisches Verstehen, sondern lediglich durch den Bezug auf gemeinsame Signifikanten. Und die politische Gemeinschaft konstituiere sich als

ihn nicht davor bewahrt, Begriffe wie „liberale Demokratie" in essenzialistischer Manier zu gebrauchen.".

44 Bernstein (1987), 551. Bernstein spielt damit in pointierter Weise auf Rortys Inanspruchnahme von Sellars Kritik am Empirismus an. Siehe dazu oben Kap. I.2.1. – Aus der andauernden Konkurrenz der (Sprach-)Praktiken innerhalb der liberalen Gesellschaft folgt nach Bernstein die *argumentative* Aufgabe einer Kritik dieser Praktiken. Auch wenn man Rortys metaphilosophische Kritik der Philosophie als Metaphysik folge, bleibe daher die (politische) Philosophie unverzichtbar; vgl. Bernstein (1986), 55ff.

45 Auer (2004), 12f; vgl. Auer (2004), 74f, 131ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

symbolisierte Gemeinschaft durch einen konfliktualen Konsens, der den Opponenten einen gemeinsamen symbolischen Raum erschließt.[46] Auers politischer Antiessenzialismus versteht sich als konsequente Fortführung des generellen Antiessenzialismus von Rorty. Er sieht sich darin gestützt, dass dieser in seiner politischen Praxis das Wort „Wir" selbst nicht in einem substanzialistischen Sinne als konstative Behauptung über eine existierende Gemeinschaft mit einem stabilen Vorrat an gemeinsam geteilten Überzeugungen gebrauche. Auf der Ebene politischer Artikulationen ziele es bei ihm vielmehr als politisch-performative Äußerung mit mobilisierender Wirkung auf das Hervorbringen einer Wir-Gruppe. Rorty verstehe seine eigenen Stellungnahmen daher als Artikulationen eines für Interpretationen offenen Vokabulars. Damit setzte er eben jene Unabgeschlossenheit von Kontexten selbst voraus, die er auf der Ebene seines ethnozentristischen Liberalismus nicht berücksichtige.[47]

Dieser zutreffende Verweis auf den politisch-performativen Gebrauch des „Wir", als eine der vielen Verwendungsweisen des Wir-Begriffs durch Rorty, darf jedoch nicht verdecken, dass die antiessenzialistische Auflösung des Kontextes im prinzipiellen Widerspruch zu dessen kontextualistischer *Konsens*theorie steht. Nach dieser ist zwar auch der liberale Konsens, wie erläutert, nur der „temporary resting place"[48] einer kontingenten Gesprächsgemeinschaft. Als solcher vorübergehender Haltepunkt des Gesprächs wird er aber als ein *inhaltlicher* Konsens über die Ziele der Freiheitsmehrung, der Verminderung des unnötigen Leidens und der Respektierung der Grenze zwischen privat und öffentlich formuliert. Auch wenn Rorty bei der inhaltlichen Bestimmung dieses liberalen Korpus an gemeinsamen Überzeugungen sehr vage bleibt, betrachtet er die liberale Wir-Gruppe doch als eine politische Gemeinschaft, die über einen gemeinsamen inhaltlichen normativen Konsens konstituiert wird, und nicht über einen gemeinsamen symbolischen Raum. Dirk Auers vorgeschlagener zweiter antiessenzialistischer Schritt stellt ohne Zweifel ein konsequentes starkes Fehllesen von Rorty dar. Mit ihm würden aber die Schwachstellen von Rortys Bestimmung der Grenzen des politischen „Wirs" nur insofern behoben, als dass er die antiessenzialistische Auflösung der für die ethnozentristische Argumentation notwendigen Rechtfertigungs-Ethnie und damit des Ethnozentrismus insgesamt zur Folge hätte. Die Frage nach der Berechtigung dieser theoriestrategischen Wendung kann und soll hier nicht beantwortet werden.[49] Die Untersuchung von Rortys Konzeption einer rein politischen Wir-Gruppe schlägt vielmehr in den nun folgenden, zwei Unterkapiteln eine andere Richtung ein: Die Fragen nach der Konsistenz seiner politischen Gemeinschaftskonzeption und nach deren

46 Vgl. Auer (2004), 27, 77ff, 132ff, 190f. Auer greift nicht nur auf die Theorien von Laclau und Mouffe zurück, sondern auch auf Thomas Grevens Konzept der „politischen Gesellschaft"; siehe dazu insbes. Auer (2004), 133f.

47 Vgl. Auer (2004), 142ff.

48 COP, xliii.

49 Als Alternative zu Auers Neubeschreibung bietet sich auch der oben in Fn. 6 angedeutete Weg an, den Udo Tietz zur Bestimmung der Grenzen des Wirs vorgeschlagen hat.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

homogenisierenden und exklusivistischen Charakter werden unter Heranziehung seiner religionspolitischer Position weiter zugespitzt.

XI.2 Privatisierung der Religion qua Individualisierung – Rortys religionspolitische Position und deren Konsequenzen im Vergleich

Die Rekonstruktion von Rortys religionspolitischer Position eines pragmatistischen Säkularismus und Antiklerikalismus mit der Forderung nach einer radikalen Privatisierung der Religion qua Individualisierung in *Kapitel XI.2.1* wird die eben dargestellte Kritik am homogenisierenden Charakter seines politischen Gemeinschaftsbegriffs bestätigen. Der Vergleich mit den religionspolitischen Positionen von John Rawls und Jürgen Habermas in *Kapitel XI.2.2* zeigt, dass vom öffentlichen Diskurs nicht nur die Nicht-Demokraten ausgeschlossen werden, sondern auch diejenigen demokratischen Mitbürger, für die ihre politische Identität Teil ihrer umfassenden religiösen Identität ist.

XI.2.1 Pragmatistischer Säkularismus und Antiklerikalismus: die Forderung einer radikalen Privatisierung der Religion

Rorty vertritt einen pragmatistischen Säkularismus und Antiklerikalismus. Sein strikt säkularisierter Begriff der Politik fordert eine strikte Trennung von Kirche und Staat und die radikale Privatisierung der Religion. Unter Bezugnahme auf John Rawls vertritt er die Ansicht, dass der politische Liberalismus zwar keine Abwesenheit von moralischen Konzeptionen des Guten und der Religion erfordere, aber deren Anpassung an den Bezugsrahmen demokratischer Politik.[50] Anpassung heißt für ihn Privatisierung der Religion qua Individualisierung. Damit nimmt er im Vergleich zu seinen liberalen Widersachern Rawls und Habermas wieder einmal eine Extremposition ein. Wie sich im Folgenden zeigen wird, scheint er dabei zwei scheinbar widersprüchliche religionspolitische Strategien zu verfolgen. Genau besehen stellen sie aber nur zwei Komponenten der von ihm angestrebten vollständigen Säkularisierung der liberalen Kultur dar: Die vollständige Privatisierung der Religion, kombiniert mit einem James'schen Plädoyer für einen „romantischen Polytheismus" im Privaten, und die Dewey'sche Transformation der monotheistischen Religionen in eine antiautoritäre Zivilreligion namens „romance". Das Ziel einer Privatisierung der Religion ist dabei die Voraussetzung für die Etablierung dieser utopischen Religion der Demokratie.[51]

50 Vgl. Rorty (1998a), 125; Rorty (2006b), 13. Vgl. dazu Habermas (2001c), 163. Rorty geht durchgehend vom monotheistischen Religionsbegriff des westlichen Kulturkreises aus. Bei ihm steht zudem primär das Christentum im Blick – so wie bei Rawls und Habermas auch. Zur Problematik des Begriffs „Religion" aus politikwissenschaftlicher Sicht siehe etwa Brocker/Hildebrandt (Hg.) (2008).

51 Vgl. Kleemann (2007), 21f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für Rorty stellt die Säkularisierung des öffentlichen Lebens die zentrale Errungenschaft der Aufklärung dar.[52] Sie dürfe nicht wieder rückgängig gemacht werden. Vielmehr müssten die Ansprüche der Religion im Zweifel (wieder) zurückgedrängt werden. Alle religiösen wie metaphysischen Weltauffassungen sollten aus der öffentlichen Sphäre, dem Raum der Rechtfertigung von Überzeugungen, gedrängt werden. Sein Ziel ist eine vollständig säkulare Gesellschaft. Dieses Ziel stellt die religionspolitische Konsequenz seines oben besprochenen militanten Antiautoritarismus und dessen umfassendes Projekt einer Entgötterung der Kultur dar. Sein antiautoritärer Pragmatismus versteht sich als die natürliche Weiterführung der gesellschaftlichen Säkularisierung und der Entstehung des weltanschaulichen neutralen Staates. Eine vollständige Pragmatisierung der Kultur wäre ihre Vollendung.[53] Dann wäre nach Rorty endlich der Punkt erreicht, an dem das Gespräch der Menschheit keine Autorität außerhalb seiner selbst anerkennt. Die westliche Kultur hätte gelernt, ohne Gott (und seine Doubles) auszukommen. Diese von pragmatischen Atheisten bevölkerte Welt, in der das Streben nach einer Gottesperspektive aufgegeben worden ist, stelle eine bessere, glücklichere Welt als die gegenwärtige dar. Sie stellt für ihn auch ein erreichbares Ziel dar, denn die Suche nach Gott sei dem Menschen nicht als Wesenszug einmontiert, sondern es handele sich um eine kulturelle Prägung.[54]

Rorty hat lange die Selbstbezeichnung Atheismus für seine Position verwendet.[55] Inzwischen hat er davon Abstand genommen und bezeichnet sich als Anhänger eines konsequenten Säkularismus und Antiklerikalismus, der jenseits der Alternative „Theismus oder Atheismus“ stehe. Diese Selbstbezeichnungen haben aus seiner Sicht den entscheidenden Vorteil, nicht ontologischer, sondern politischer Natur zu sein. Er glaubt zwar weiterhin nicht an einen Gott, und für ihn bleibt der biblische Wahrheitsanspruch passé. Rorty möchte sich aber nicht mehr als Atheist verstanden wissen, denn mit der pragmatistischen Verabschiedung des Essenzialismus ist für ihn auch die Berechtigung für einen dogmatischen Atheismus entfallen, der glaubt, die Nichtexistenz Gottes beweisen zu können. Der militante Atheismus sei in dieser Hinsicht genauso abzulehnen wie ein militanter Bekehrungseifer.[56] Der Sache nach vertritt er allerdings weiterhin einen pragmatistischen Atheismus, der das religiöse Sein als Handlungsgewohnheit betrachtet und auf die Folgen statt auf

52 Zu den drei sozialwissenschaftlichen Verwendungsweisen des Säkularisierungsbegriffes, allgemein abnehmende Bedeutung der Religion, Rückzug der Religion ins Private und Freisetzung gesellschaftlicher Bereiche von direkter religiöser Kontrolle siehe Casanova (1994); Joas (2007), 17. Klassisch zur „Entstehung des modernen Staates als Vorgang der Säkularisation“, Böckenförde (2006), 92-114.

53 Vgl. PZ, 13, 77; PSH, 168f.

54 Vgl. KIS, 50; COP, xliii; Rorty (2006a), 46; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 195.

55 Vgl. u.a. noch WF, 71, 95.

56 Vgl. Rorty (2006a), 37ff; SL, 20; Rorty (2003d), 142. Vgl. dazu u.a. Brunkhorst (2006), 75. Rorty ist ganz ohne Gott erzogen und findet es als „religiös Unmusikalischer“ (Max Weber) nach eigenem Bekunden eher nur verwirrend, über Gott zu reden. Für ihn ist die Religion keine lebendige Option; vgl. PSH, 163, 169.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Wahrheit des Glaubens blickt. So enthält er sich zu der Frage der Existenz Gottes und stellt statt dessen die Frage nach den kulturellen Konsequenzen des Redens über Gott: „Die ontologische Frage nach der Existenz Gottes sollten wir [...] durch die Frage nach der kulturellen Erwünschtheit des Redens über Gott ersetzen."[57] Die Frage nach der Existenz Gottes wird also zur Frage, ob wir von ihm reden sollten. Rortys Beantwortung dieser Frage fällt eindeutig aus: Das Reden über Gott verursacht vom Standpunkt liberaler Politik insgesamt mehr Schaden als Nutzen.[58] Mit Nicholas Smith kann man sagen, dass Rorty eine utilitaristische Philosophie der Religion vertritt, die von der kulturellen Unerwünschtheit des Theismus aufgrund dessen Gegnerschaft zum Pluralismus überzeugt ist.[59] Für seine utilitaristische Religionskritik von Standpunkt der Demokratie aus gilt allerdings: Solange die Religion privatisiert ist und sich aus dem epistemischen Schauplatz zurückzieht, ist gegen sie nichts einzuwenden. Diese Präzisierung ergibt sich aus einer Differenzierung der Fragen nach dem Nutzen der Gottesterminologie. Die Frage nach den Vor- und Nachteilen des Redens über Gott muss nach Rorty in zwei Teilfragen zerlegt werden:[60] Betreffend der Frage nach dem individuellen Recht, religiös zu sein, ohne dabei irgendjemandem gegenüber sich rechtfertigen zu müssen, lautet die Devise seines Säkularismus: radikale Privatisierung der Religion. In der Frage nach der Rolle der organisierten Religion beziehungsweise der Kirchen in der öffentlichen Sphäre bezieht Rorty die Position eines radikalen Antiklerikalismus. Als Antiklerikaler tritt er nicht für die Abschaffung des Glaubens ein, sondern für die Abschaffung der Kirchen und anderer religiöser Organisationen. Sein erklärtes Ziel ist das Ende der institutionalisierten Religion vor allem aufgrund deren Tendenz, die Grenze zwischen privat und öffentlich nicht zu respektieren. Dabei legt er Wert auf die Unterscheidung seiner politisch motivierten Position vom traditionellen Atheismus:

„Denn Antiklerikalismus ist eine politische Position, keine epistemologische oder metaphysische. Der Antikleriker vertritt die Auffassung, dass kirchliche Institutionen trotz allem Guten, das sie tun – trotz all dem Trost, den sie den Bedürftigen und Verzweifelten spenden –, die Gesundheit demokratischer Gesellschaften gefährden."[61]

Rortys pragmatistischer Liberalismus wendet eines seiner Hauptprinzipien, die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich, auch auf die Religion an. Er schlägt eine quasi-James'sche Strategie der Privatisierung des Glaubens qua Individualisierung vor. Wie William James und John Dewey vor ihm versucht er auf diesem

57 PAK, 52; vgl. PSH, 148.

58 Vgl. PAK, 23f, 34; Rorty (2006d), 157; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 143. Siehe auch schon COP, 97f.

59 Vgl. Smith (2005b), 81, 85.

60 Vgl. PAK, 52f.

61 Rorty (2006a), 38. Vgl. dazu Joas (2002), 32; Brunkhorst (2006), 75.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weg, Pragmatismus und Religion zu versöhnen.[62] Durch die Aufgabe des Repräsentationalismus und der Unterscheidung zwischen dem Kognitivem und dem Nicht-Kognitiven werde für den Glauben neuer Raum geschaffen. Der falsche Wettstreit um ein einziges wahres Weltbild zwischen Wissenschaft und Religion werde aufgelöst. Denn beide Kulturbereiche würden für radikale Pragmatisten nicht mehr als konkurrierende Wege zur Wahrheit gelten, sondern als zwei unterschiedliche Werkzeuge, die unterschiedlichen Wünschen und Zwecken dienen und daher friedlich koexistieren können. Während die wissenschaftliche Forschung dem *kollektiven* Ziel einer Beschreibung der Welt zur besseren Vorhersage und Kontrolle der Natur diene, befriedige die Religion andere menschliche Wünsche; insbesondere liefere sie uns größere Hoffnung und sei damit womöglich genau das Richtige für die eigene Einsamkeit. Was allein bei der Beurteilung von Religion als privatem Projekt zähle, sei der Nutzen für das *individuelle* Leben. An die Stelle der Unterscheidung zwischen dem Kognitivem und dem Nicht-Kognitivem tritt bei Rorty diejenige zwischen Projekten sozialer Zusammenarbeit und Projekten individueller Selbsterschaffung. Die Religion wird ebenso wie die Philosophie in die Sphäre des Privaten verwiesen. Da der Privatbereich derjenige Bereich sei, in dem der Einzelne sich vor niemandem rechtfertigen muss, müsse der Gläubige sich auch nicht gegenüber anderen für seinen Glauben rechtfertigen. Das Streben nach intersubjektiver Übereinstimmung sei für die Sphäre des Privaten irrelevant. Hier habe man das Recht, aus dem von Brandom so genannten Rechtfertigungsspiel auszusteigen. Zugleich gebe es für säkulare Antirepräsentationalisten keinen Grund, auf gläubige Mitbürger herabzuschauen, den der Glaube sei so wenig irrational wie etwa der literarische Weg der individuellen Selbstentwicklung.[63]

Wie oben in Kapitel VII.2.2 erwähnt, lautet eine der suggestiven Selbstbezeichnungen von Rortys Pragmatismus „romantischer Polytheismus". Das James'sche Eintreten für Pluralität und Toleranz konkretisiert sich religionspolitisch in einem Plädoyer für den Polytheismus. Im Privaten dürfen sich ruhig eine Vielzahl an Göttern „tummeln", solange die Öffentlichkeit vor ihrer Rückkehr geschützt ist. Sein pragmatistischer Atheismus erweist sich also genau besehen als eine Variante des Anti-Monotheismus. In seinem Utopia einer Kultur ohne Zentrum soll die gelungene Verabschiedung von Metaphysik und Monotheismus eine radikale Vielfalt der menschlichen Selbsterschaffung in der Sphäre des Privaten ermöglichen. In dieser wären Dichtung *und* Religion gleichberechtigte Paradigmen der Selbsterschaffung, sofern die Religionen ihren monotheistischen Wahrheits- und Lebensverwirklichungsanspruch fallen lassen:

„Wenn es gelingt, die Religion sowohl von der Naturwissenschaft als auch von der Moral zu trennen – also sowohl von dem Versuch, die Konsequenzen unserer Handlungen vorherzusa-

62 Vgl. Smith (2005b), 82. Privatisierung der Religion bedeutet eigentlich nicht Individualisierung. Zur Unschärfe dieser Forderung siehe Joas (2007), 18.

63 Vgl. PSH, 148ff; Rorty (2006a), 34f. Vgl. dazu auch Kleemann (2007), 27ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen, als auch von dem Versuch menschliche Bedürfnisse in eine Rangordnung zu bringen –, dann kann auch die Religion ein solches Paradigma sein."[64]

Für romantische Polytheisten hat jeder das Recht, im Privaten seinen eigenen Gott anzubeten, es sei denn dieses Anbeten kollidiert mit dem Streben nach Glück seiner Mitbürger. Die einzige Einschränkung der religiösen Freiheit und Vielfalt sei dem liberalen *harm principle* gemäß die Bedingung, anderen keinen Schaden zuzufügen. Das Recht auf Religion als Privatsache habe daher den Preis, dass diese ihren Wahrheitsanspruch und ihren Anspruch auf Universalität aufgeben muss. Für den ironischen Liberalismus besteht die Religion den pragmatistischen Test nur dann, wenn sie bei ihrer Befriedigung der privaten Suche nach seelischer Vollkommenheit nicht die Wünsche anderer beeinträchtigt, indem sie den vermeintlichen Willen Gottes etwa im wissenschaftlichen oder im politischen Diskurs, in denen es um kollektive Projekte gehe, für alle verpflichtend machen will.[65]

Rorty verteidigt den Jefferson'schen Kompromiss zur religiösen Toleranz in liberalen Gesellschaften gegen den globalen Trend einer Entprivatisierung der Religion.[66] Er besteht in der Garantie religiöser Freiheit im Privaten und im Gegenzug dazu in der Bereitschaft der Gläubigen, die Religion nicht in die Sphäre der Politik zu tragen. Sein ironischer Liberalismus besteht auf dieser Kombination von Privatisierung der Religion und Trennung der Politik von letzten Glaubensdingen:

„Unserer Auffassung nach ist nichts gegen die Religion einzuwenden, solange sie privatisiert ist – solange kirchliche Institutionen nicht versuchen, die Gläubigen für politische Forderungen zu mobilisieren, und solange Gläubige und Nichtgläubige darin übereinkommen, miteinander nach dem Motto ‚leben und leben lassen' umzugehen."[67]

Die These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie gilt für Rorty als Liberalen natürlich erst recht für die Religion. Anhänger religiöser Konzeptionen des Guten müssten als Bürger der liberalen Demokratie den Primat der Demokratie vor der Religion beachten: „Wenn der Einzelne in seinem Gewissen Überzeugungen vorfindet, die für die öffentliche Politik von Belang, aber nicht zu rechtfertigen sind auf der Basis von Überzeugungen, die ihm und seinen Mitbürgern gemeinsam sind, muss er sein Gewissen auf dem Altar des öffentlichen Nutzens opfern."[68] Religiöse Fundamentalisten oder Fanatiker sind für ironische Liberale diejenigen gläubigen Mitbürger, deren privaten Projekt der Selbstvervollkommnung gewissermaßen außer Kontrolle geraten sind. Sie seien nicht bereit, ihre privaten Ansichten über die letzten wichtigen Dinge im Leben aufzugeben oder zu modifizieren, wenn diese öffentliche Handlungen nach sich ziehen, die vor den meisten ihrer Mitbürger nicht

64 PAK, 69; vgl. PAK, 59ff. Vgl. Kleemann (2007), 23ff. Kleemann verweist dort auch auf die großen Ähnlichkeiten mit Odo Marquards Lob des Polytheismus.

65 Vgl. PAK, 72f, 78; PSH, 150.

66 Zur Diagnose dieses Trends siehe Casanova (1994); Casanova (2007), 342f.

67 Rorty (2006a), 38.

68 SO, 83.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu rechtfertigen sind. Fundamentalisten würden zu solchen nicht etwa durch ihre intellektuelle Missachtung des Status der Wissenschaft, sondern durch ihren Versuch, einen privaten Weg, dem Leben Sinn zu geben, verpflichtend für die Öffentlichkeit zu machen. Sie würden dabei den Prozess der Suche nach einem demokratischen Konsens in den kooperativen Fragen der Politik und der Wissenschaft missachten:

„Es ist niemals ein Einwand gegen eine religiöse Überzeugung, dass sie nicht durch Belege bestätigt wird. Der einzige Einwand, der sich gegen eine religiöse Überzeugung erheben lässt, ist der, dass sie ein individuelles Projekt in ein soziales und religiöses Projekt hineinschmuggelt [...] Der pragmatistische Einwand gegen religiöse Fundamentalisten besagt nicht, dass die Fundamentalisten in *theoretischer* Hinsicht unverantwortlich sind, indem sie die Resultate der Naturwissenschaft ignorieren. Vielmehr besagt er, dass die Fundamentalisten in *moralischer* Hinsicht unverantwortlich sind, indem sie versuchen, den Prozess der Herstellung eines demokratischen Konsenses über die Verfahren zur Maximierung des Glücks zu unterlaufen."[69]

Rorty verteidigt nicht nur die Säkularisierung staatlicher Politik und die strikte Trennung von Staat und Kirche. Seine Forderung nach Privatisierung der Religion zielt darüber hinaus auf die Verdrängung der kirchlich organisierten Religion aus dem öffentlichen und kulturellen Leben überhaupt. Die Religion soll sich aus der epistemischen Arena der demokratischen Öffentlichkeit vollständig zurückziehen. Das entscheidende Argument hierfür sei die historische Erfahrung der Religionskriege. Sie lehre die Notwendigkeit des Rückzuges der institutionalisierten Religion in Fragen der Politik, welche allein durch den Konsens der Bürger entschieden werden dürfen.[70] Auf die Forderung von Stephen Carter und anderen Kritikern seiner Position, dass die demokratische Öffentlichkeit für nichtreligiöse *und* religiöse Argumentationen geöffnet sein müsste, antwortet Rorty mit einer Gegenfrage: Wie sollte eine religiöse Form des öffentlichen Dialogs in einer pluralistischen Gesellschaft aussehen? Jede Argumentation für eine politische Position unter Berufung auf den Willen Gottes, etwa in der Abtreibungsfrage, beende entweder die Konversation oder drohe, sie eskalieren zu lassen. Säkularen Gesprächspartnern bleibe in solchen Fällen, nach einem kurzen betretenen Schweigen über den fehlenden Takt des religiösen Bekenners, nichts anderes übrig, als dessen religiöse Gründe zur Privatsache zu erklären und vorzuschlagen, nach gemeinsam geteilten, säkularen Grundlagen der Diskussion zu suchen. Rorty hält an der Ansicht fest, dass die einzige Autorität in öffentlichen Debatten pluralistischer Gesellschaften die Aussicht auf das Erlangen eines Konsens unter den Bürgern sein darf. Der einzig relevante Test für einen politischen Vorschlag sei die Zustimmung von Menschen mit radikal unterschiedlichen Ansichten über den Zweck und die Bedeutung des menschlichen Lebens und über den Weg zu privater Vervollkommnung. Daher sollte die Frage, ob man die Prämissen seines Vorschlages aus der Kirche oder aus Büchern bezogen hat, in der Öffentlichkeit nicht interessieren, und – so Rorty in seiner gewohnt provokativen Art: Die Tiefe der Spiritualität eines Sprechers sei dabei auch nicht rele-

69 PAK, 69f [Herv. i. O.]; vgl. PSH, 157.

70 PSH, 172; vgl. PSH, 172; Rorty (2003d), 142; Rorty (2006a), 38, 42.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vanter für die Teilnahme an der öffentlichen Debatte, als etwa dessen Hobby oder Haarfarbe.[71]

Rorty vertrat ursprünglich einen strikt exklusivistischen Ansatz in der Frage der Zulassung religiöser Argumente in der politischen Öffentlichkeit, nach dem alle religiösen Argumente aus dem öffentlichen Diskurs auszuschließen sind. Gläubige Bürger dürften ihre religiösen Anschauungen nicht in die Diskussion politischer Fragen einbringen. Mit Bezug auf John Rawls' Idee des öffentlichen Vernunftgebrauches vertrat er die Meinung, dass es zu den staatsbürgerlichen Tugenden gehört, nur säkulare Argumente in der politischen Öffentlichkeit zu verwenden. Natürlich beeinflusse der Glaube oder dessen Fehlen die jeweiligen politischen Überzeugungen, aber die Berufung auf die je eigene umfassende Konzeption des Guten gefährde den freien Diskurs in der demokratischen Öffentlichkeit einer pluralistischen Gesellschaft. Die Berufung auf den Glauben stelle einen „Conversationstopper" dar: „The main reason religion needs to be privatized is that, in political discussion with those outside the relevant religious community, it is a conversationstopper."[72] Beeindruckt von den Argumenten von Nicholas Wolterstorff und Jeffrey Stout hat sich Rorty aber zu einer Revision dieser Position genötigt gesehen. Er unterscheidet nun zwischen der erlaubten Bezugnahme auf religiöse Texte bei der politischen Argumentation und der gefährlichen Berufung auf eine religiöse Autorität. Insbesondere der religiöse Liberale Wolterstorff habe ihn überzeugt, dass etwa die Forderung nach Verteilungspolitik durch Bezug auf religiöse Texte nicht zu beanstanden sei. Sie müsse genauso erlaubt sein, wie die Stützung dieser Politik durch den Bezug auf John Stuart Mills Texte. Zugleich gebe es leider kein Prinzip, um die Nichtzulassung von Beiträgen mit Bezug auf *bestimmte* religiöse Überzeugungen – etwa zum Verbot gleichgeschlechtlicher Beziehungen – zu rechtfertigen.[73] Rorty beharrt allerdings darauf, dass der bloße Verweis auf die Autorität einer Kirche oder deren Interpretation einer Bibelstelle als „conversation stopper" in der politischen Öffentlichkeit weiterhin nicht geduldet werden dürfe: „It is one thing to explain how a given political stance is bound up with one's religious belief, and another to think that it is enough, when defending a political view, simply to cite authority, scriptural or otherwise [...] What should be discouraged is mere appeal to authority."[74] An dieser Stelle wird deutlich, dass das Motiv für die Nichtzulassung religiöser Argumente in der politischen Öffentlichkeit für Rortys ironische Liberale nicht darin liegt, dass die religiöse Sprache als irrational oder falsch betrachten. Sie erheben nicht den Anspruch auf höhere Rationalität für säkulare Argumente, son-

71 Vgl. PSH, 171ff.

72 PSH, 271; vgl. PSH, 268ff; Rorty (2003d), 144; Rorty (2006a), 42. Zur Unterscheidung zwischen exklusivistischen und inklusivistischen Positionen in dieser Frage siehe Willems (2003), 91f.

73 Vgl. Rorty (2003d), 141ff; Rorty bezieht sich bei der Neuformulierung seiner antiklerikalen Position vor allem auf Wolterstorff (1997a); Wolterstorff (1997b).

74 Rorty (2003d), 147. Rortys Ablehnung der bloßen Anrufung einer religiösen Autorität steht in der Nachfolge von Peirces pragmatistischer Kritik an der „Methode der Autorität", siehe Peirce (1967), 306ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dern verweisen allein auf die politische Gefahr durch die Verwendung der religiösen Sprache. Diese fördere die Macht kirchlicher Autoritäten und damit der religiösen Exklusion. Die Autorität der Heiligen Schrift werde zur Entschuldigung und Tarnung für alltäglich verübten Sadismus gegenüber Minderheiten benützt.[75] In diesem Zusammenhang gesteht Rorty allerdings zu, dass der bloße Verweis auf den eigenen Glauben beziehungsweise die eigene umfassende Lehre nicht nur im Falle von religiösen Bürgern, sondern auch von säkularen Bürgern den Diskurs beendet. Das oberste Ziel für seine Philosophie des Gesprächs lautet, das Gespräch der Kultur gegenüber jeder Form des Fundamentalismus am Laufen zu halten.[76]

XI.2.2 Verdrängung der Religion aus der politischen Öffentlichkeit? – ein Vergleich mit den religionspolitischen Positionen von John Rawls und Jürgen Habermas

In der Frage nach der Zulassung religiöser Beiträge in der demokratischen Öffentlichkeit hat Rorty die Allianz mit Rawls und Habermas gesucht. Der Vergleich mit deren Positionen ergibt jedoch, dass in dieser Frage große Unterschiede bestehen, insbesondere zwischen dem inzwischen religionsfreundlichen Liberalismus von Habermas und dem radikal laizistischen Liberalismus Rortys. Zwar eint alle drei Liberale ein „methodischer Atheismus“[77] bei der Konstruktion ihrer liberalen Theorien. Auch stehen sie alle für das Prinzip der Trennung von staatlicher Politik und Religion. Sie halten an dem säkularen Verfassungsstaat fest, der sich durch die Gewährleistung der Religionsfreiheit als Mittel gegen staatlichen Zwang in Glaubensfragen und eine strukturelle Scheidung von Staat und Kirche auszeichnet.[78] Die De-

75 Als Beispiel für diese religiöse Rechtfertigung von Grausamkeit gegenüber Mitbürgern nennt Rorty die Allianz zwischen „Schwulenfeinden“ und den christlichen Kirchen, die gemeinsam einen Kulturkampf gegen die Verteidiger der liberalen Freiheitsrechte in den USA führen; vgl. Rorty (2003d), 143ff. Er spricht dort von “gay bashers” und vergleicht sogar die politische Wirkung der Homophobie der christlichen Kirchen in den USA heute mit der verheerenden Wirkung des religiösen Antisemitismus in Europa.

76 Rorty (2003d), 148f. Mit dieser Revision hat sich Rorty auch mit seiner religionspolitischen Position Michael Walzer insofern angenähert, dass die Grenzziehung zwischen Politik und Religion nicht durch den *prinzipiellen* Ausschluss einer bestimmten Sorte von Argumenten erfolgen kann, sondern allein in der *politischen* Forderung einer Absage an jede Form des Absolutismus und der Verführung der Ewigkeit in der Sphäre der Politik. Nach Walzer kann und soll gerade eine demokratische Gesellschaft nicht verhindern, dass gläubige Menschen ihr politisches Handeln von religiösen Überzeugungen leiten lassen. Worauf sie aber bestehen müsse, ist die Anerkennung des Vorranges der Demokratie durch die Religion und der Toleranzzumutung, um einen friedlichen Umgang in einer radikal pluralistischen Gesellschaft zu sichern; vgl. Walzer (1998), 295ff, 306. Vgl. dazu Willems/Minkenberg (2003), 27; Willems (2003), 108ff.

77 Habermas (1991b), 136.

78 Dabei schützt die Trennung von Kirche und Staat aus der Sicht des Liberalismus nicht nur die Bürger vor der Religion, sondern auch die Religion vor der Versuchung, andere

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

batte geht unter den Liberalen also nicht um eine Revision der Säkularisierung des Staates, sondern in Habermas Worten um die Frage: „Was bedeutet die in liberalen Verfassungen geforderte Trennung von Staat und Kirche für die Rolle, die religiöse Überlieferungen und Religionsgemeinschaften in Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit, also bei der politischen Meinungs- und Willensbildung der Bürger spielen dürfen?“[79] Man kann die Positionen der drei Liberalen Rawls, Rorty und Habermas in dieser Frage folgendermaßen zusammenfassen: Rawls' politischer Liberalismus nimmt, zumindest seit der Einführung seiner Konzeption einer weiten Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs, eine Art Mittelposition zwischen Habermas auf der einen Seite und Rorty auf der anderen Seite ein (a). Habermas' Denken der postsäkularen Gesellschaft steht Rortys Festhalten an einen sich wahrhaft aufklärerisch verstehenden, radikalen Säkularismus und Antiklerikalismus gegenüber. Während Habermas das Ziel der Ersetzung der Religion durch seine Diskursethik zugunsten eines postsäkularen Bewusstseins aufgegeben hat, hält Rorty als Teil seiner antiautoritären Erzählung der Reifung weiterhin an einer Auflösungs- und Aneignungsperspektive gegenüber der Religion fest.[80] Habermas vertritt eine inklusivistische Position, solange der institutionelle Übersetzungsvorbehalt beachtet wird (b). Demgegenüber hat Rorty zwar seine ursprüngliche exklusivistische Position geräumt. Die Zulassung religiöser Beiträge in der politischen Öffentlichkeit ist aber bei ihm nicht Ausdruck einer Hinwendung zu den Religionsgemeinschaften, sondern bleibt verbunden mit dem kulturpolitischen Ziel ihrer Verdrängung. Von der Position des Ausschlusses hat er sich auf die Position eines Verdrängungskampfes auf Augenhöhe hin bewegt (c).[81]

(a) John Rawls hat mit seinem politischen Liberalismus ausgehend vom Faktum eines Pluralismus vernünftiger umfassender Lehren explizit die Frage aufgegriffen, wie sich die Demokratie mit umfassenden Lehren – und die Religionen sind wohl inzwischen deren wichtigste Kategorie – mit der liberalen Demokratie vereinbaren lassen.[82] Für ihn gehören vernünftige umfassende Lehren *aller Art* zur unerlässlichen Hintergrundkultur einer Zivilgesellschaft. Sie bilden die soziale Lebensgrundlage der politischen Konzeptionen der Bürger. Rawls strebt daher, anders als Rorty, auch keine Privatisierung der Religion an, sondern allein deren Entpolitisierung unter Anerkennung der Arbeitsteilung zwischen institutionalisierter Politik und Vereinigungen der Zivilgesellschaft, wie den Kirchen. Sein Ziel ist nicht der Aus-

Religionen mit Hilfe der Staatsmacht zu unterdrücken. Dies trage zu deren anhaltender Lebendigkeit und Akzeptanz bei; siehe etwa Rawls (1975), 242; Rawls (2002a), 204f. Die balancierte Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften dient auch nach Böckenförde Staat *und* Religionsgemeinschaften zugleich; vgl. Böckenförde (2000), 179. Zu den institutionellen Varianten der Trennung von Kirche und Staat finden sich bei allen drei hier dargestellten liberalen Theoretikern keine konkreten Überlegungen.

79 Habermas (2005), 123f.

80 Vgl. Nagl (2007), 192ff. Für Ludwig Nagl nimmt sich dieses Festhalten eigentümlich linear und antiquiert aus.

81 Vgl. Boffetti (2004), 24f ; Kleemann (2007), 30f.

82 Vgl. Rawls (2002a), 213; Rawls (1998), 36. Siehe hierzu auch oben Kap. V.3.2.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schluss umfassender Lehren vom öffentlichen Leben, sondern durch eine Art hereinnehmende Neutralität die vernünftigen umfassenden Lehren einer pluralistischen Gesellschaft einzubinden.[83] Dabei legt Rawls' eher religionsfreundlicher Liberalismus Wert darauf, sich vom antiklerikalen Aufklärungsliberalismus zu distanzieren, der beansprucht, die Religion zu ersetzen: „Es gibt keinen Krieg zwischen Religion und Demokratie, oder es muss keinen Krieg geben. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der politische Liberalismus scharf vom Liberalismus der Aufklärung [...] und weist ihn zurück."[84]

Grundvoraussetzung für die Teilnahme religiöser Lehren am öffentlichen Vernunftgebrauch ist deren „Vernünftigkeit", die sich darin zeigt, dass sie die wesentlichen Merkmale der konstitutionellen demokratischen Ordnung und die mit ihr verbundene Idee legitimer Gesetze nicht ablehnen. Über das „Ob" des säkularen liberalen Staates gibt es für Rawls keinen Raum für Diskussion. Religiöse wie nichtreligiöse Lehren müssen den Vorrang des Rechten vor dem Guten im Bereich der Politik akzeptieren.[85] Umfassende (religiöse) Lehren müssten insbesondere auch das Faktum des Pluralismus anerkannt haben und damit die Hoffnung endgültig aufgegeben haben, mit politischen Mitteln eine hegemoniale Vormachtstellung für die eigene Religion zu etablieren. Unvernünftige umfassende (religiöse) Lehren, die weiter auf (ihrer) Wahrheit in Fragen der Politik insistieren, stellten eine Bedrohung für die Demokratie dar und müssen denn auch nach Rawls eingedämmt werden. Hier ist für den politischen Liberalismus die Grenze der Toleranz erreicht.[86]

Rawls' „Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs"[87] verlangt in grundlegenden politischen Fragen die alleinige Berufung auf die *politischen* Gerechtigkeitsprinzipien des übergreifenden Konsens. Argumente, die nur aus dem Kontext einer umfassenden Lehre ihre Geltung beziehen, dürfen hingegen nicht verwendet werden. Gemäß dem Kriterium der Reziprozität besage das liberale Legitimitätsprinzip, dass politische Macht nur ausgeübt werden darf, wenn sie mit der Anerkennung aller Bürger als freie und gleiche moralische Personen vereinbar ist. Dies bedeute, dass die öffentliche Auseinandersetzung mit von allen Bürgern prinzipiell zustimmungs-

83 Vgl. Rawls (1998), 79; Rawls (2002a), 161, 190. Vgl. dazu Wallner (2003), 558ff. Dort weist Wallner zu Recht darauf hin, dass die entscheidende Unterscheidung für Rawls nicht die zwischen religiösen und nicht-religiösen umfassenden Lehren ist, sondern die zwischen vernünftigen und unvernünftigen.

84 Rawls (2002a), 213; vgl. Rawls (1998), 14f. Rawls hat denn auch Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns als umfassende Lehre kritisiert, die den hegelianischen Anspruch erhebt, die Religion aufheben zu wollen; vgl. Rawls (1997), 199ff.

85 Vgl. u.a. Rawls (1998), 13; Rawls (2002a), 165, 209. Vgl. dazu Wallner (2003), 569.

86 Vgl. Rawls (1998), 13, 132ff; Rawls (2002a), 167, 173, 187, 216f; Rawls (2003), 292. Für Rawls kennzeichnet es einen (religiösen) Fundamentalisten, dass er das Autonomieprinzip und die Forderung nach öffentlicher Rechtfertigung ablehnt. Er verbindet mit den Normen seiner umfassenden Lehre einen starken Universalisierungsanspruch und ist auch gegen begründeten Widerstand bereit, Gewalt anzuwenden; vgl. Rawls (1992), 94ff.

87 Rawls (1998), 312.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fähigen Argumenten und Gründen geführt werden muss.[88] Das Reziprozitätsprinzip beschränkt allerdings den Gebrauch von Argumenten jeder Art von umfassender Lehre. Die politisch konzipierte öffentliche Vernunft darf daher nach Rawls nicht gleichgesetzt werden mit säkularer Vernunft: „Wir müssen die öffentliche Vernunft von dem unterscheiden, was wir gelegentlich säkulare Vernunft und säkulare Werte nennen."[89] Mit dem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist die (moralische) Pflicht zur Bürgerlichkeit als Staatsbürgertugend verbunden. Wie oben dargelegt, unterscheidet Rawls' politische Personenkonzeption zwischen öffentlicher und nicht-öffentlicher beziehungsweise moralischer Identität der Person. Der ideale demokratische Staatsbürger trennt zwischen der öffentlichen politischen Vernunft und der privaten Wahrheit seiner umfassenden Lehre. Auch als religiöser Teilnehmer der politischen Öffentlichkeit beruft er sich aufgrund seiner Anerkennung des Reziprozitätsprinzips nur auf Erstere.[90] Diese religionspolitische Zivilitätszumutung beziehungsweise die Einschränkung der Redefreiheit durch die Ideen des öffentlichen Vernunftgebrauchs gilt allerdings selbst nur eingeschränkt. Man kann vereinfacht von einer dreistufigen Konzeption sprechen:

(1) In der Hintergrundkultur der Zivilgesellschaft, zu deren Institutionen auch die Kirchen gehören, sind religiöse Argumente uneingeschränkt zugelassen. Sie ist für Rawls die Sphäre des nicht-öffentlichen, *sozialen* Vernunftgebrauchs, der kein privater ist.[91]

(2) Auch Rawls sah sich – wie Rorty – zu einer Korrektur seiner ursprünglichen Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs genötigt. Gemäß der von ihm inzwischen entwickelten „weiten" Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist in der öffentlichen politischen Kultur jetzt die Berufung auf die eigene religiöse Lehre zulässig, solange politische Argumente nachgereicht werden. Mit der Einhaltung dieses Vorbehalts ist die Pflicht zur Bürgerlichkeit erfüllt.[92]

(3) Die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs gilt nach Rawls allerdings weiterhin uneingeschränkt im öffentlichen politischen Forum staatlicher Institutionen. Religiöse Argumente seien für die Bewerber auf und Inhaber von öffentlichen Ämtern unzulässig, insbesondere gelte dies für Verfassungsrichter.[93]

(b) Auch für Jürgen Habermas ist der säkulare Charakter des modernen Verfassungsstaates sakrosankt. Die weltanschauliche Neutralisierung der Staatsgewalt sei die angemessene politische Antwort auf die Unversöhnlichkeit der Religionskriege und Konfessionskämpfe der frühen Neuzeit gewesen. Die Trennung von Staat und Kirche diene auch in den heutigen pluralistischen Gesellschaften einer gleichmäßigen Gewährleistung der Religionsfreiheit und damit einem friedlichen Zusammen-

88 Vgl. Rawls (1998), 41, 226, 312ff; Rawls (2002a), 168. Vgl. dazu Willems (2003), 90f.

89 Rawls (2002a), 178; vgl. auch Rawls (2002a), 184. Vgl. dazu Willems (2003), 98.

90 Vgl. Rawls (1998), 97, 316ff. Vgl. dazu Willems (2003), 90. Robert Audi entwickelt im Anschluss an Rawls – und ganz im Sinne Rortys – das Prinzip der säkularen Rechtfertigung als uneingeschränkte Bürgerpflicht; vgl. Audi (1997), 25.

91 Vgl. Rawls (1998), 79f, 321; Rawls (2002a), 169.

92 Vgl. Rawls (1998), 50f; Rawls (2002a), 179, 189f.

93 Vgl. Rawls (1998), 316, 361; Rawls (2002a), 168.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

leben.[94] Zugleich gelten in Habermas' republikanischem Liberalismus nur diejenigen mit staatlicher Gewalt durchsetzbaren politischen Entscheidungen als legitim, die in einer allen Bürgern zugänglichen, säkularen Sprache formuliert sind. Das demokratische Verfahren verdanke seine legitimationserzeugende Kraft vor allem seinem deliberativen Charakter. Die Bürger eines demokratischen Gemeinwesens würden sich als gleichberechtigte Teilnehmer an der gemeinsamen Praxis der Meinungs- und Willensbildung sehen, in der sie sich entsprechend dem Rawls'schen Reziprozitätsprinzip gegenseitig säkulare Gründe für ihre politischen Stellungnahmen schulden.[95]

Habermas unterscheidet inzwischen allerdings zwischen „säkular" und „säkularistisch"[96]. Er verteidigt die Säkularisierung der Staatsgewalt, wendet sich aber zugleich gegen jede Form des religionskritisch erstarrten Säkularismus, der sich gegenüber religiösen Lehren polemisch verhält. Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt deutet Habermas in einer religionsfreundlichen Pointe im Sinne einer Distanz auch zur säkularistischen Weltsicht – und stellt sich damit auch gegen Rortys Position. Er plädiert für eine agnostische Einstellung der säkularen Bürger und für ein „irenisches Verhältnis"[97] zur (organisierten) Religion, da es für militanten Antiklerikalismus in den zeitgenössischen europäischen Gesellschaften keinen Anlass mehr gebe.[98] Nach Habermas darf nicht von dem gebotenen säkularen Charakter der Staatsgewalt auf die Forderung eines Ausschlusses religiöser Äußerungen aus der politischen Öffentlichkeit geschlossen werden. Diese Forderung stelle eine säkularistische Überverallgemeinerung dar.[99] Er spricht Rawls das große Verdienst zu, frühzeitig über die politische Rolle der Religion nachgedacht zu haben. Dessen Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs sei jedoch für die Sphäre der politischen Öffentlichkeit, auch mit der nachträglich eingeführten *provisio*, noch zu restriktiv. Die politische Kommunikation in Zivilgesellschaft *und* im öffentlichen Raum solle für jeden Beitrag offen gehalten werden – in welcher Sprache auch immer er vorgebracht wird. Dies dürfe jedoch nicht Tür und Tor öffnen für Revisionen, die die Grundlagen des liberalen Selbstverständnisses und die Grenze zwischen Staat und Religion verändern. Habermas will mit seiner eigenen Konzeption zwischen Rawls' restriktiver Auffassung der politischen Rolle der Religion und revisionistischer Kritik an dieser Auffassung vermitteln.[100] Dabei führt er zwei Gründe für die Öffnung der Sphäre der politischen Öffentlichkeit für religiöse Äußerungen an – einen funk-

94 Vgl. Habermas (2005), 8f, 126ff, 134, 317f; Habermas (2007b), 1441.

95 Vgl. Habermas (2005), 127, 140ff.

96 Habermas (2008b), 44.

97 Habermas (2007c), 367.

98 Vgl. Habermas (2005), 129, 145f; Habermas (2008b), 42ff. Vgl. dazu auch Joas (2005), 74f .

99 Vgl. Habermas (2005), 134, 322; Habermas (2007b), 1444; Habermas (2008b), 45. Auch Habermas bezieht sich mit seinem Vermittlungsvorschlag vor allem auf die wegweisende Diskussion in Audi/Wolterstorff (Hg.) (1997).

100 Vgl. Habermas (2005), 123ff, 154; Habermas (2007b), 1444.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tionalen Grund (1) und einen, für ihn in diesem Kontext entscheidenden, normativen Grund (2):

(1) Nach Habermas können auch säkulare und andersgläubige Bürger unter Umständen aus religiösen Beiträgen etwas lernen. Durch einen Ausschluss von religiösen Beiträgen vom öffentlichen Diskurs könnte sich die säkulare Gesellschaft von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden. Aufgrund deren potenziellen Wahrheitsgehalts dürften sie nicht aus dem der politischen Öffentlichkeit gedrängt werden. Religionen würden insbesondere über die Kraft der Artikulation moralischer Intuitionen in Hinblick auf sensible Formen des humanen Zusammenlebens verfügen. Es liege daher im eigenen Interesse des säkularen Staates, auch mit dieser kulturellen Quelle des Normbewusstseins und der Solidarität schonend umzugehen.[101] Mit seiner Rede von der „postsäkularen Gesellschaft"[102] wirbt Habermas nicht nur für die Anerkennung der Tatsache des Fortbestehens der öffentlichen Bedeutung der organisierten Religion in modernen Gesellschaften, sondern auch für die Einsicht in die Notwendigkeit eines konstruktiven, offenen Dialogs mit dieser. Es geht ihm nicht nur um Respekt vor der Religion, sondern um die Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne. Angesichts einer „entgleisenden Modernisierung"[103] hat Habermas – anders als Rorty – sein früheres säkularistisches Selbstverständnis hinter sich gelassen.[104] Er formuliert ein Dialogangebot an die Religionsgemeinschaften, mit dem Ziel einer rettenden Aneignung religiöser Überlieferung, ohne dabei die Grenze zwischen Glauben und Wissen als komplementäre Gestalten des Geistes zu verwischen. Ziel dieses Dialogs ist für ihn die Übersetzung verschlüsselter semantischer Potenziale mit inspirierender Kraft aus der Religion. Damit soll der Ausgleich der motivationalen Schwäche der Vernunftmoral der Gerechtigkeit und deren Unfähigkeit gelingen, die *solidarische* Verwirklichung kollektiver Ziele zu begründen.[105]

---

101 Vgl. Habermas (2005), 111, 116, 137; Habermas (2007b), 1444. Habermas (2008b), 46. Für Habermas, der sich selbst mit Max Weber als religiös unmusikalisch bezeichnet, gilt dies insbesondere in der Debatte über die Biowissenschaften, siehe Habermas (2001a), 26f; Habermas (2001b), 17. Vgl. dazu auch Thomalla (2009), 32.

102 Habermas (2005), 116.

103 Habermas (2005), 247. Die selbstdestruktiven Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung, zu denen er insbesondere die Entsolidarisierung zählt, haben Habermas zu seiner immer pessimistischeren Sicht auf die Frage gebracht, ob das Projekt der Moderne sich allein mit den säkularen Kräften der kommunikativen Vernunft retten lässt. Dies ist der Ausgangspunkt für sein Interesse an einem Dialog mit den Religionen; vgl. Habermas (2005), 113ff, 247f; Habermas (2007c), 393.

104 Vgl. Habermas (2005), 116f, 146; Habermas (2008b), 37f; Habermas (2009), 28ff. Vgl. dazu Reder/Schmidt (2008), 16; Joas (2005), 74. Zur Frage, ob die Entwicklung des Verhältnisses der Diskurstheorie zur Religion beschrieben werden kann als Weg von der Ersetzung über die Koexistenz hin zur Kooperation, siehe u.a. Danz (2007), 12ff; Thomalla (2009).

105 Vgl. Habermas (2005), 13, 218; Habermas (2008c), 29ff, 97f. Vgl. auch schon Habermas (1991b), 131ff. Vgl. Danz (2007), 14, 20; Reder/Schmidt (2008), 22. Habermas

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(2) Habermas' zentraler, normativer Einwand gegen den Ausschluss religiöser Äußerungen von der politischen Öffentlichkeit lautet: Ein Staat könne religiösen Bürgern, deren Religionsfreiheit er ausdrücklich gewährleistet, keine Pflichten auferlegen, die mit der gläubigen Existenzform unvereinbar sind. Auch der Rawls'sche Vorbehalt gefährde die religiöse Lebensweise – zumindest bei nicht-intellektuellen gläubigen Personen, die weder willens noch fähig sind, ihre moralischen Überzeugungen und ihren Wortschatz in profane und sakrale Anteile aufzuspalten. Diese müssten das Recht haben, ihre moralischen Intuitionen in religiöser Sprache auszudrücken, wenn sie diese nur so zur Sprache bringen können.[106] Die Forderung, dass *alle* religiösen Bürger, sich entweder religiöser Äußerungen in der politischen Öffentlichkeit zu enthalten haben oder eben in jedem Fall sakrale Gründe nachzureichen haben, bedeute, dass der liberale Staat von ihnen verlange, ihren Geist in eine private und eine öffentliche Komponente aufzuspalten. Diese Aufspaltung führe aber zu einer Destabilisierung der Identität gläubiger Bürger und übersehe die zentrale Rolle, die eine religiöse Weltanschauung im Leben einer gläubigen Person spiele. Viele religiöse Bürger könnten eine solche artifizielle Aufspaltung des eigenen Bewusstseins gar nicht vornehmen, ohne ihre fromme Existenz aufs Spiel zu setzen.[107]

Voraussetzung für die Zulassung religiöser Beiträge in der politischen Öffentlichkeit und auch für den als notwendig erachteten Dialog auf Augenhöhe zwischen säkularen und religiösen Bürgern ist nach Habermas ein *komplementärer* Lernprozess, der wechselseitige Zumutungen beinhaltet. Die Dialogvoraussetzung auf Seiten der religiösen Bürger sei ein Lernprozess des religiösen Bewusstseins als Preis für die rechtlich gesicherte religiöse Toleranz. Ein religiöser Fundamentalismus mit exklusiven Geltungs- und Gestaltungsansprüchen ist auch für ihn mit der liberalen Demokratie unvereinbar.[108] Auf der anderen Seite fordert Habermas die selbstreflexive Überwindung des säkularistischen Bewusstseins. Für einen wirklichen Dialog zwischen Gläubigen und Ungläubigen sei ein Mentalitätswandel der säkularen Bürger erforderlich. Dabei geht es nicht nur um ein respektvolles Gespür für die existenzielle Bedeutung der Religion für den Dialogpartner. Auf dem Weg einer selbstkritischen Vergewisserung der Grenzen der säkularen Vernunft gehe es um die Entwicklung einer postsäkularen Vernunft, die sich agnostisch und lernbereit zur Religion verhält. Eine solche werfe sich nicht mehr zum Richter über Glaubens-

legt dabei weiterhin Wert darauf, dass sich die Moral und die *individuelle* Befolgung moralischer Pflichten allein mit den Mitteln der praktischen Vernunft begründen lassen; vgl. Habermas (2005), 108f; Habermas (2007c), 367f.

106 Vgl. Habermas (2005), 131ff, Habermas (2007c), 412; Habermas (2008b), 46

107 Vgl. Habermas (2005), 132f; Cooke, M. (2007), 346. Siehe zu diesem Argument insbes. Wolterstorff (1997b), 105.

108 Vgl. Habermas (2005), 117, 268, 317; Habermas (2007c), 403. Zu den Komponenten dieses Lernprozesses siehe Habermas (2005), 9f, 142f; Habermas (2008b), 44. Da diese alles andere als banal seien, muss nach Habermas der geforderte Formwandel des religiösen Bewusstseins mit einer Toleranzzumutung anderer Art aufseiten der religiös unmusikalischen Bürger ausbalanciert werden; vgl. Habermas (2005), 270ff, 321f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wahrheiten auf, sondern lasse die Vernünftigkeit religiöser Überlieferung dahingestellt und spreche den in religiöser Sprache formulierten Beiträgen zu politischen Streitfragen nicht von vornherein einen rationalen Gehalt ab. Dementsprechend würden säkulare Bürger diese als sinnvolle Beiträge zur Klärung kontroverser Grundsatzfragen ernst nehmen und sich an einer *kooperativen* Übersetzungsarbeit beteiligen, deren Ziel es ist, bisher unabgegoltene religiös artikulierte moralische Intuitionen in die säkulare Sprache des öffentlichen Diskurses zu übersetzen.[109]

Auch Habermas' Plädoyer für einen legitimen Platz religiös begründeter Stellungnahmen steht allerdings unter einem entscheidenden Vorbehalt. Es gilt nur für die Sphäre der politischen Öffentlichkeit diesseits der Schwelle einer institutionalisierten staatlichen Sanktionsgewalt. Gegen die weitergehende Forderung, der religiösen Rede auch innerhalb der staatlichen Institutionen freien Lauf zu lassen, besteht er auf der Anerkennung eines Übersetzungsvorbehalts für alle institutionalisierten Beratungs- und Entscheidungsprozesse. Politische Entscheidungen müssten in einer öffentlichen, also allen Bürgern gleichermaßen zugänglichen Sprache formuliert werden und einer säkularen Rechtfertigung fähig sein. Ähnlich wie bei Rawls' Einschränkung bezüglich des von ihm so bezeichneten öffentlichen politischen Forums unterliegen auch bei Habermas alle, die öffentliche Mandate einnehmen oder dafür kandidieren, der Forderung ihre politischen Stellungnahmen unabhängig von ihren religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen zu begründen.[110] Um die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates zu sichern, sei ein institutioneller „Filter" zwischen den Sphären der politischen Öffentlichkeit und der staatlichen Körperschaften erforderlich. Ein „Filter, der nur ‚übersetzte', also säkulare Beiträge aus dem babylonischen Stimmengewirr der Öffentlichkeit zu den Agenden der staatlichen Institutionen durchlässt."[111] Die Anerkennung des „institutionellen Übersetzungsvorbehalt[s]"[112] zur Erhaltung des weltanschaulich neutralen Gebrauches staatlicher Gewalt darf der liberale Staat nach Habermas auch von *allen* gläubigen Bürgern erwarten; und zwar um der gleichen politischen Autonomie aller Bürger willen.[113]

(c) Gegenüber dem Argument von Habermas und anderen, dass der Ausschluss religiöser Beiträge vom öffentlichen Diskurs, die Identität gläubiger Bürger gefährdet, beharrt Rorty mit Robert Audi auf der Forderung nach säkularer Argumentation. Denn es müsse auch der Anhänger einer nicht-religiösen umfassenden Lehre

109 Vgl. Habermas (2005), 11, 144ff, 322; Habermas (2008c), 27; Habermas (2007c), 381. Für Habermas gilt als der Orientierungspunkt dieser Übersetzungsarbeit: „Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach." (Habermas (2005), 13).

110 Vgl. Habermas (2005), 11, 133ff; Habermas (2007c), 412; Habermas (2008b), 45. Die Missachtung des Übersetzungsvorbehalts in Kombination mit der demokratischen Mehrheitsregel würde nach Habermas den Weg in die autoritäre Herrschaft einer religiösen Mehrheit ebnen; vgl. Habermas (2005), 139f; Habermas (2008b), 45.

111 Habermas (2008b), 45; vgl. Habermas (2005), 137ff; Habermas (2007b), 1444.

112 Habermas (2005), 136.

113 Vgl. Habermas (2007c), 414.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf die Bezugnahme auf die Quelle der eigenen politischen Argumentation verzichten. Auch er dürfe zur Stützung seiner Position allein die erhoffte Zustimmung des Auditoriums in Anschlag bringen. Dabei könne er genauso wenig wie der Anhänger einer religiösen umfassenden Lehre die Zerstörung eines vitalen Aspekt seines Selbst beklagen; auch wenn seine moralischen Überzeugungen genauso tief verwoben mit seiner Identität seien als bei diesem.[114] Die Gegner einer radikalen Privatisierung der Religion im Sinne Rortys, wie etwa der oben erwähnte Stephen Carter, machen hingegen geltend, dass dies eine Trivialisierung der Religion zur Folge habe. Die strikte Trennung von privat und öffentlich und mit ihr die Privatisierung religiöser Geltungsansprüche entspreche nicht dem Selbstverständnis der großen Religionsgemeinschaften, da der Öffentlichkeits- und Verwirklichungsanspruch von Glaubensüberzeugungen für diese konstitutiv sei. Gelebter Glaube sei notwendigerweise auch eine Form gesellschaftlicher Praxis.[115] Es bleibe daher die Frage virulent, wieweit die Religion mit ihrem Anspruch der Verwirklichung einer religiösen Lebensführung und damit auch der Umsetzung religiöser Gebote in die Welt hinein in die öffentliche Sphäre hineingenommen werden darf, beziehungsweise vielleicht sogar muss.[116]

Demgegenüber beharrt Rorty auf der Rawls'schen Trennung zwischen politischer und privater Identität als Bürgerpflicht, in der sich die institutionelle Trennung zwischen Staat und Kirche widerspiegele. Dabei müsse gelten, dass auch für den tief Gläubigen die Demokratie in öffentlichen Angelegenheiten Vorrang vor dem Glauben hat. Die konsequente Privatisierung der Religion stelle auch keineswegs eine Trivialisierung dar. Religion werde damit nicht zu einem Hobby unter anderen, wie Stephen Carter moniere. Zum einen sei in seiner Konzeption eines ironischen Liberalismus die Privatisierung der Religion keine Sache von deren fehlender Rationalität. Die Unterscheidung zwischen dem Kognitiven und dem Nonkognitiven werde vielmehr ersetzt durch die Unterscheidung zwischen der Befriedigung von öffentlichen und nicht öffentlichen Bedürfnissen. Hierzu gehöre zum anderen das Bestehen darauf, dass an der Befriedigung Letzterer nichts trivial sei. Beide Sphären sind zunächst gleichberechtigt, es führe daher in die Irre, etwas als „bloß privat" zu bezeichnen. Viele ernsthafte private Ziele würden dem Leben Sinn geben, aber werden nicht zur Basis von Politik gemacht. Die Suche nach privater Vervollkommnung von Gläubigen *und* von Atheisten sei nicht schon deshalb trivial, weil sie in einer pluralistischen Gesellschaft nicht relevant für die öffentliche Politik sein darf.[117]

Rorty gesteht dabei durchaus zu, dass die Privatisierung der Religion beziehungsweise die Trennung von privater und öffentlicher Identität für religiöse Bürger grausam sein kann. Der konkrete Umgang mit religiösen Argumenten sei aber eine Frage der Praxis des politischen Dialogs, insofern sei keine generelle Antwort

114 Vgl. PSH, 170ff.

115 Vgl. dazu im deutschen Sprachraum etwa Thierse (2000), 7ff, Werbick (2000), 93ff; Brieskorn (2008), 48f.

116 Vgl. Casanova (1994), 27; Böckenförde (2000), 177f.

117 Vgl. PSH, 169ff; Rorty (2006a), 43.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf die Frage möglich, wie dabei die Grausamkeit von Seiten der säkularen Bürger minimiert werden könne. Sein ironischer Liberalismus habe auch nie behauptet, dass in der Praxis der Demokratie generell Grausamkeit zu vermeiden ist. Vielmehr ist für ihn eine Abwägung erforderlich und die Anerkennung von Grenzen der Toleranz und der Versuch der Vermeidung von Grausamkeit auf *beiden* Seiten. Dabei sei das Erdulden von Grausamkeit durch die religiösen Bürger der angemessene Preis, den diese für das Funktionieren einer liberalen Demokratie und damit auch für ihre Religionsfreiheit zu zahlen haben: „We shall not be able to keep a democratic political community going unless the relgious believers remain willing to trade privatization for a guarantee of religious liberty."[118] Es ist nicht verwunderlich, dass Rorty auf der Trennung von privatem und öffentlichem Selbst auch um den Preis der Grausamkeit beharrt, ist doch diese Aufteilung eines der zentralen Ziele seines ironischen Liberalismus, der sich geradezu als Gegenprogramm zum Projekt einer Synthese beider Bereiche durch Platonismus *und* Religion versteht. In der voll verwirklichten utopischen Gesellschaft von liberalen Ironikern würde das Problem der Grausamkeit gegenüber Gläubigen ohnehin nicht mehr existieren. Auf dem Weg dorthin stellt sich allerdings das „Übergangsproblem", wie mit denjenigen umzugehen ist, die (noch) nicht ironisch sind – ein Übergangsproblem, das es in sich hat. Denn bis dahin gilt für Rorty: Demokratie *und* die Trennung zwischen privat und öffentlich haben Vorrang vor dem Prinzip der Grausamkeitsvermeidung. Liberale Ironie wird zwar nicht zur Pflicht erklärt, aber all jene, die „noch nicht so weit sind", wie die religiösen Mitbürger, müssen zum einen die Demütigung erdulden, von liberalen Ironikern als unreife Menschen neu beschrieben zu werden, denen es immer noch nicht gelungen ist, das Bedürfnis nach metaphysischem Trost durch eine nichtmenschliche Autorität abzuschütteln. Zum anderen haben sie sich schlicht in die Ergebnisse der prozeduralen Gerechtigkeit zu fügen. So kann sich etwa ein religiöser Abtreibungsgegner nach Rortys Ansicht nicht auf die ihm zugefügte Grausamkeit berufen, wenn seine religiösen Argumentationsprämissen bei der Konsensfindung in der politischen Öffentlichkeit ignoriert werden.[119]

Rortys Extremposition in der Frage der Zulassung religiöser Beiträge in der demokratischen Öffentlichkeit im Speziellen beziehungsweise die relative Unempfindlichkeit in Bezug auf die potenziell zuzufügende Grausamkeit gegenüber religiösen Mitbürgern ist Folge seines radikalen Säkularismus. Seine Ablehnung des Rationalismus macht ihn nicht toleranter gegenüber der institutionalisierten Religion. Denn Rorty strebt – anders als Habermas – nicht eine postsäkulare Gesellschaft an, sondern eine noch radikalere säkulare Gesellschaft, als sie in den heuti-

118 PSH, 170f; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 111ff.

119 Vgl. PSH, 171f; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 113. Das Argument des unnötigen Zufügens von Grausamkeit würde auch dann nicht greifen, wenn als Folge eines gefundenen demokratischen Konsens in dieser Frage eine Abtreibungsklinik in dessen Straße eröffnen würde. Oder um ein anderes Beispiel zu nennen: Muslimische Bürger einer liberalen Gesellschaft müssen die von ihnen empfundene Demütigung durch Karikaturen des Propheten Mohammed als Produkte der Meinungsfreiheit schlicht erdulden.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen modernen Gesellschaften verwirklicht ist. Bei der von ihm gehegten Utopie einer von liberalen Ironikern bevölkerte Kultur ohne Zentrum handelt es sich um eine militant säkularistische Utopie: „In ihrer Idealform wäre die Kultur des Liberalismus nämlich eine durch und durch aufgeklärte und säkulare Kultur. In ihr bliebe keine Spur vom Göttlichem.“[120] Während Habermas (inzwischen) auf die organisierte Religion als Verbündete gegen eine entgleisende Modernisierung nicht verzichten will, sofern sie sich an die liberalen Grundregeln hält, zielt Rorty auf deren Verschwinden. Aufgrund ihrer generellen Tendenz zur Intoleranz und der Gefährdung der Trennung zwischen privat und öffentlich durch sie hat er das Zurückdrängen der Religion aus Politik *und* Gesellschaft als Ziel.[121]

XI.3 Rortys religionspolitische Utopie einer Kombination von radikaler Privatisierung der Religion und Etablierung einer atheistischen Bürgerreligion.

Die Verdrängung der (institutionalisierten) Religion aus der politischen Öffentlichkeit dient Rortys eigentlichem religionspolitischem Ziel, das in diesem Unterkapitel vorgestellt wird: In der Nachfolge von John Dewey will er den christlichen Glauben in den westlichen Gesellschaften durch eine atheistische Religion der Demokratie beerben (*Kapitel XI.3.1*).[122] Sein Ziel ist die Etablierung einer romantischen Bürgerreligion der sozialen Hoffnung im öffentlichen Raum. In den *Kapiteln XI.3.2* und *XI.3.3* werden die wichtigsten theoretischen und praktischen Einwände gegen diese religionspolitische Utopie thematisiert.

120 KIS, 85. Vgl. dazu Owen J. J. (2001), 70f.

121 Vgl. PSH, 169. Zur Erklärung der signifikanten Differenz der Positionen von Rorty und Habermas kann man auch die jeweiligen politischen Erfahrungen mit der Religion heranziehen. So ist Rortys radikaler Säkularismus und Antiklerikalismus angesichts der Verhältnisse in den USA keineswegs unplausibel. Für ihn selbst sind die Gefahren für die Demokratie durch die Religion in seinem eigenem Land besonders evident; vgl. Rorty (2001d), 14; Rorty (1998c), 16ff. Vgl. dazu Brunkhorst (2006), 75. Auf der anderen Seite gesteht auch Habermas zu, das sein Modell am besten zur politischen Kultur in Deutschland passt, die von einem neutralen Wohlwollen des liberalen Staates gegenüber den großen Religionsgemeinschaften (außer dem Islam) geprägt sei (vgl. Habermas (2007b), 1446) Auch die oben erwähnte Ablehnung jeder Privatisierung der Moral durch Wolfgang Thierse ist aus der Erfahrung zu erklären, dass in der DDR die religiösen Gemeinschaften *der* Ort demokratischer Kritik waren.

122 Rorty bezieht sich dabei insbesondere auf Deweys Religionsschrift *Ein allgemeiner Glaube* (= Dewey (2004)) und auf das letzte Kapitel von *Die Suche nach Gewissheit* (= Dewey (1998), 287-313).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XI.3.1 Die Utopie einer atheistischen Bürgerreligion der sozialen Hoffnung als Säkularisierung der christlichen Nächstenliebe

Die einzige Religion, die in Rortys Utopia in der öffentlichen Sphäre noch existieren würde, wäre eine gemeinsame „atheistische Religion“[123] der Demokratie. Die Kernelemente dieser Bürgerreligion sind eine pragmatistisch-utilitaristische Auffassung der Politik in der Nachfolge von John Stuart Mill, das Ziel eines romantischen Polytheismus im Privaten, eine säkulare Hoffnungslogik und die Säkularisierung der christlichen Nächstenliebe in Gestalt einer Solidarität ohne Gott. Damit besteht diese Zivilreligion eines säkularen Humanismus nach Rorty aus einer entgöttlichten Mischung aus den christlichen Tugenden Glauben, Hoffnung und Liebe. Er nennt diese Mischung „romance“: “A faith in the future possibilities of mortal humans, a faith which is hard to distinguish from love for, and hope for, the human community. I shall call this fuzzy overlap of faith, hope and love ‚romance‘.”[124]

An einer Stelle spricht Rorty sogar von „Heiligen Texten“ seiner Utopie eines säkularen Humanismus. Zu diesen würden vor allem die Schriften von Mill gehören.[125] Ansonsten stellt er sich mit seinem säkularistischen Projekt einer Religion der Demokratie bewusst in die christliche Tradition, allerdings auf gleichsam parasitäre Weise. Dankbare, „schmarotzende[…] Atheisten“[126], wie er es einer sei, gehe es darum, eine Kultur zu befördern, die sich vom Christentum alles bewahrt, was bewahrenswert ist; dabei jedoch seine autoritären Elemente verabschiedet. Besonders deutlich wird dieses parasitäre Verhalten zum christlichen Erbe an seinem Versuch einer Säkularisierung der christlichen Botschaft der Nächstenliebe.[127] Rorty erkennt an, dass diese einen Großteil zum Inhalt unseres egalitären und universalistischen Solidaritätsbegriffs beigesteuert hat. Wie oben bereits erwähnt, führt er neben dem Kommunistischen Manifest explizit das Neue Testament als wichtiges Gründungsdokument einer hoffnungsvollen Bewegung der Solidarität in unserem Kulturkreis an. Seine Würdigung des egalitären Radikalismus der christlichen Botschaft besteht allerdings auf folgender Einschränkung: So wie sich der Leser des Manifests vom Geschichtsdeterminismus verabschieden muss, muss ich der Leser des Neuen Testaments vom transzendenten Gott verabschieden.[128] Das Verständnis von Solidarität liberaler Ironiker geht auf die christliche Liebes- und Brüderlichkeitsethik zurück, allerdings befreit von deren hierarchischem Rückhalt in Gott.

123 PSH, 161, wo Rorty zustimmend diesen Ausdruck von Dorothy Allison zitiert. Seine Utopie einer atheistischen Bürgerreligion hat er nur skizzenhaft vorgestellt und zudem unter durchgängiger Verwendung der rhetorischen Strategie des „Versteckens“ hinter anderen Autoren; in diesem Fall vor allem Walt Whitman und John Dewey.

124 PSH, 160; vgl. SL, 15ff, 41.

125 Rorty (2003d), 144.

126 Rorty (1995), 149.

127 Vgl. Rorty (2007a). Vgl. dazu Wolf (2001), 240f. Rortys „parasitäre“ Einstellung zum Christentum orientiert sich vor allem an der Social Gospel-Bewegung, deren herausragender Vertreter sein Großvater, Walter Rauschenbusch war; vgl. Kleemann (2007), 39.

128 Vgl. Rorty (1998c), insbes. 12. Vgl. dazu Engelhardt (1998), 445; Brunkhorst (2006), 75

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie die klassischen Pragmatisten bricht damit auch Rorty keineswegs aus den Bahnen der christlichen Überlieferung aus. Aber er betreibt eine säkularistische Uminterpretation des biblischen Erbes. Mit Dewey will er die im Neuen Testament geforderte Nächstenliebe von dem Gedanken einer nichtmenschlichen Autorität lösen. Damit bleibe die menschliche Solidarität allein als Fundament der Demokratie: „Fraternity alone – that is to say, fraternity freed from memory of paternal authority".[129] Die Demokratie würde so zu einem von allen Anrufungen einer nichtmenschlichen Autorität gereinigten Christentum. Und das Christentum würde nicht mehr begriffen als metaphysische Grundlegung der Gemeinschaft, sondern schlicht als wirkungsmächtiger Aufruf zur Gemeinschaft, der in der französischen Revolution säkularisiert wurde. Diese Säkularisation will Rorty mit seinem Projekt einer „Entgöttlichung des Liberalismus"[130] vollenden.[131]

Unter durchgehenden Bezug auf John Dewey betont er vor allem zwei, miteinander zusammenhängende Unterschiede einer säkularistischen Religion der Demokratie zu traditionellen monotheistischen Religionen wie dem Christentum. Zum einen stehe der Name „Demokratie" für eine antiautoritäre Religion der Liebe, die anstelle der Religion der Furcht treten soll. Die Idee der Demokratie sei im Kern eine säkulare Religion der Liebe, ein Ersatz von Autorität durch Brüderlichkeit. Sie würde den Menschen lehren, sich auf sich selbst zu verlassen, und das heißt auf die Möglichkeiten sozialer Kooperation, anstatt Hilfe bei der metaphysischen Idee einer nichtmenschlichen Macht zu suchen, der gegenüber man verpflichtet ist.[132] Demokratie ist für Rorty nicht nur eine Regierungsform, sondern eine Lebensform, in der die religiöse Erfahrung von dem Bezug zum Übernatürlichen in den (institutionalisierten) traditionellen Religionen befreit ist. Im Glauben an die kommunikative Demokratie werde die religiöse Haltung auf das solidarische Verhältnis des Menschen zum Menschen (und der Natur) gerichtet.[133] Rorty schließt sich vor allem in *Stolz auf unser Land* Deweys Versuch einer Sakralisierung der Demokratie an.[134] Die Vollendung der Säkularisation, die das Ziel seines liberalen Antiautoritarismus darstellt, gipfelt für ihn nicht in dem Verschwinden aller Religion aus der öffentlichen Sphäre, sondern in der Transformation der traditionellen Religionen in eine

129 Rorty (1999c), 19. Berücksichtigt man, dass für Rorty Solidarität eine Sache des Mitgefühls ist, kann man Folgendes feststellen: Während Habermas universalistische Diskursethik eine rationalistische Säkularisierung des Christentums darstellt, geht Rortys ethnozentristische Gefühlsethik den Weg einer sensualistischen Säkularisierung.

130 Owen J.J. (2001).

131 Vgl. SL, 20f; PAK, 62; Rorty (1999c), 19f; Rorty (1984), 21; Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 76. Vgl. dazu Brunkhorst (1997b), 60, 123f.

132 Vgl. Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 66; PAK, 78f; Rorty (1999c), 14.

133 Vgl. SL, 20ff; COP, 207; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 218; Rorty (1984), 21.

134 Kritisch zu Deweys und damit Rortys Versuch einer „Sakralisierung der Demokratie", siehe Joas (1997), 232; auch Joas (2000), 140. Die einschlägigen Bezugsstellen bei Dewey sind insbes. Dewey (1993), 121, Dewey (1998), 302ff; Dewey (2004). Rorty bezieht sich zusätzlich noch auf seinen zweiten pragmatistischen „Helden", William James, und dessen Ausspruch, dass die Demokratie eine Art Religion sei; vgl. SL, 15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

humanistische Religion der Demokratie. Der Glaube an die menschliche Solidarität in politischer Gestalt der Demokratie hat in seinem antiautoritären Utopia den Glauben an Gott abgelöst. Der (christliche) Glaube ist durch eine tief empfundene patriotische Bindung an die demokratischen Institutionen und eine ebenso tief empfundene Hoffnung auf eine Verbesserung dieser Institutionen ersetzt. An die Stelle des religiösen Glaubens in unterschiedlichen Religionsgemeinschaften tritt die spezifisch säkulare Form moralischer Leidenschaft eines Patriotismus, der durch ein solidarisches Verhältnis zu den Mitbürgern und die gemeinsame Hoffnung für die Zukunft der politischen Gemeinschaft gekennzeichnet ist.[135]

Die Ersetzung des Glaubens an die Erlösung durch Gott durch die Hoffnung auf eine bessere gemeinsame Zukunft ist der zweite entscheidende Unterschied der Religion der Demokratie. Man könnte den Pragmatismus insgesamt als Glaube an das gemeinschaftliche Handeln für eine bessere Zukunft bezeichnen. Ganz auf dieser Linie skizziert auch Rorty seine „patriotische Zivilreligion der romantischen Zukunft“[136]. Die säkularisierte christliche Tugend der Hoffnung ist der Kern seiner pragmatistischen Bürgerreligion der Solidarität und Kreativität. Nicht Gott, sondern eine utopische Zukunft wird in ihr zum unbedingten Gegenstand der Sehnsucht. Der Blick richtet sich nicht mehr nach „oben“ auf ein Außerhalb der menschlichen Gemeinschaft, sondern nach „vorne“ auf die Möglichkeiten der sozialen Kooperation in der Zukunft. Damit löst nach Rorty das säkulare, antiautoritäre Vokabular der gemeinsamen sozialen Hoffnung das autoritäre religiöse Vokabular ab, das vom Begriff der Sünde ausgeht.[137] Er lehnt den Sündenbegriff, der mit der Idee der Reinheit verbunden sei, pauschal ab, da er die politische Handlungsfähigkeit im Keim ersticke. Jenseits des Wechselspiels von Stolz und Scham bezeichne dieser Begriff eine Tat, die das moralische Selbstbild derart stört, dass sie jedes weitere Handeln unmöglich macht. Nach Rorty gilt es aber, der Bewahrung der (kollektiven) Handlungsfähigkeit den Vorrang einzuräumen. Wichtiger noch: Die Vorstellung der (Erb-)Sünde des Menschen, der die prinzipielle und unveränderliche Verderbtheit menschlichen Handelns behauptet, sorge dafür, dass Rettung oder Erlösung allein durch das Eingreifen einer nichtmenschlichen Macht und nicht durch menschliche Eigenleistung erwartet wird.[138] Auch in diesem Kontext ist sein Haupteinwand gegen die traditionellen Religionen und ihre für die Politik lebensgefährlichen Ewigkeitswahrheiten daher nicht ontologischer oder epistemologischer, sondern praktischer Natur. Für ihn ist – wieder mit Dewey – die institutionalisierte

135 Vgl. Rorty (2007a).

136 Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 29.

137 Vgl. SL, 22ff; Rorty (1999c), 19; EHO, 175. Vgl. dazu auch Habermas (2007c), 392.

138 Vgl. Rorty (1999c), 7f; SL, 35ff. Vgl. dazu Kleemann (2007), 23, 33, 43ff. Kleemann anerkennt dort Rortys Anliegen der zu bewahrenden Handlungsfähigkeit. Gegen dessen Mangel an tragischem Bewusstsein fordert er aber die Entwicklung eines differenzierteren Begriff von Sündenbewusstsein. Die Ablehnung des Sündenbegriffs sei der Grund für den „egozentrisch-monologischen Charakter und die Tendenz zur Selbstimmunisierung von Rortys Projekt“.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religion eine potenziell handlungshemmende Instanz.[139] Die Religion der Demokratie stehe demgegenüber für eine „de-eternalization of human hope“[140]. Das Sündenbewusstsein und die Hoffnung auf eine nichtmenschliche Autorität, die uns von Schuld und Schande befreit, werde in ihr abgelöst durch die Hoffnung auf eine bessere menschliche Zukunft. Sie ermögliche ihren Bürgern, Ersatz für die religiöse Beziehung zu einem unsterblichen Wesen in der Bedeutung der solidarischen Kooperation endlicher Wesen zu finden: “Stop look outside the human community for salvation, and [...] instead explore the possibilities offered by social cooperation.”[141] Die humanistische Hoffnung auf die kollektive Beförderung einer besseren, *gemeinsamen* Zukunft würde auf diese Weise zur wichtigsten öffentlichen Tugend. Man hofft auf eine mit geeinten Kräften selbst erkämpfte bessere gemeinsame Zukunft und nicht mehr auf Erlösung durch Gott. Das Gefühl für Heiligkeit der Bürger von Rortys religionspolitischem Utopia wohnt allein einer idealen Zukunft inne; in dem Bewusstsein, dass ihre Hoffnung auf eine bessere Zukunft genauso wenig zu rechtfertigen ist, wie der Glaube an Gott.[142]

XI.3.2 Theoretische und praktische Einwände gegen Rortys religionspolitische Utopie

Wie sich gezeigt hat, ist Rortys religionspolitische Utopie die einer Verdrängung der institutionalisierten Religion aus der öffentlichen Sphäre durch eine Kombination von Individualisierung der Religion mit der Etablierung einer pragmatistischen und romantischen Bürgerreligion der sozialen Hoffnung. Gegen diese Strategie gibt es aber mindestens drei gewichtige Einwände:
(1) Rortys Ziel einer radikalen Privatisierung der Religion geht von der Möglichkeit einer Religion ohne Institutionalisierung aus. Sie ist mit der antiklerikalen Hoffnung verbunden, dass die institutionalisierten Religionen verschwinden.[143] Damit wird aber nicht nur der Öffentlichkeits- und Verwirklichungsanspruch von Glaubensüberzeugungen, sondern auch der für die Religion konstitutive Gemeinschaftscharakter ignoriert. Zum gelebten Glauben gehört sowohl der Anspruch auf gesellschaftliche Verwirklichung der Glaubensüberzeugungen als auch die gemeinschaftliche Glaubenspraxis in einer kirchlichen Organisation.[144] Rortys religionspolitische

139 Vgl. Rorty (2006a), 108. Die entsprechende Belegstelle bei Dewey findet sich in Dewey (2004), 262. Vgl. zustimmend dazu Assheuer (2008), 47. Zu einer Kritik an diesem Argument siehe Nagl (2007), 193f. Nagl betont dort, dass die Hoffnungslogik der Religion erst an der realen Handlungsgrenze einsetze.

140 Rorty (1999c), 16.

141 Rorty (1999c), 19; vgl. Rorty (1999c), 14f.

142 Vgl. Rorty (2006a), 46f.

143 Vgl. u.a. Rorty (2006a), 108; PAK, 61f, dort führt Rorty aus, dass der romantische Polytheismus die Abwendung von (allen Arten von) Priestern zur Konsequenz habe.

144 Selbst Gianni Vattimo, der für ein rein ethisch ausgerichtetes Christentum plädiert, hält bei aller Übereinstimmung mit der antiklerikalen Kritik von Rorty eine bequeme private Religion ohne Kirche nicht für möglich; vgl. Vattimo in Rorty/Vattimo (2006), 82. Zur prekä-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Strategie würde daher nicht nur eine Trivialisierung der Religion zur Folge haben, sondern die Gefährdung der Religionsfreiheit. Denn zu dieser gehört nicht nur die Glaubensfreiheit und Bekenntnisfreiheit, sondern auch die Kultusfreiheit und die religiöse Vereinigungsfreiheit. Religionsfreiheit ist nicht nur ein individuelles, sondern auch ein korporatives Freiheitsrecht, das durch die Forderung nach radikaler Privatisierung der Religion gefährdet wäre.[145] Man kann daher fragen, ob es sich bei Rortys Ziel einer Verdrängung der institutionalisierten Religionen um eine Aufkündigung des von ihm selbst propagierten Jefferson'schen Kompromiss von der Seite der Demokratie her handelt. Dem wäre entgegenzuhalten, dass Rorty seine quasi-Hobbes'sche Unterscheidung zwischen rein privatem Glauben und öffentlichem Glaubensbekenntnis und mit ihr seine antiklerikale Forderung nach radikaler Privatisierung der Religion präzisiert hat. Parallel zur eingeführten Unterscheidung zwischen religiöser Argumentation und Anrufung einer religiösen Autorität im politischen Diskurs unterscheidet er zwischen dem freiwilligen Zusammenschluss von Gläubigen auf pastoraler Ebene beziehungsweise Gemeindeebene und autoritären kirchlichen Organisationen. Damit erkennt er den Gemeinschaftscharakter der Religion an, beharrt aber auf der Kritik, dass kirchliche Organisationen eine Gefahr für die Demokratie darstellen und dem liberalen Ziel der Grausamkeitsvermeidung entgegenstehen. Ihre religiösen Professionellen würden sich nicht um die Seelsorge kümmern, sondern um die Verkündigung einer Orthodoxie und um die Vergrößerung des wirtschaftlichen und politischen Einflusses ihrer Organisation. Dies erzeuge nach innen autoritäre Strukturen und nach außen Intoleranz. Kirchen jeder Art würden als autoritäre Institutionen auch heute noch unterm Strich mehr Schaden als Nutzen anrichten.[146] Rortys Geringschätzung jeder institutionalisierten „Priesterre-

ren Allianz zwischen Rortys Säkularismus und Vattimos „postmodern aufgeweichte[m] Christentum" siehe Habermas (2007c), 392; Brunkhorst (2006), 75. Für Rorty besteht der wesentliche Unterschied zwischen ihm und religiösen Menschen wie Vattimo darin, dass „deren Sinn für das, was unsere gegenwärtige Situation transzendiert, mit einem Gefühl der Abhängigkeit verknüpft ist, und für unreligiöse Menschen wie mich, für die dieser Sinn einfach in der Hoffnung auf eine bessere Zukunft besteht. Der Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Menschen ist der zwischen einer nicht zu rechtfertigenden Dankbarkeit und einer nicht zu rechtfertigenden Hoffnung. Mit widerstreitenden Überzeugungen darüber, was wirklich existiert und was nicht, hat er nichts zu tun."(Rorty (2006a), 47). Ludwig Nagl spricht hier von dem Gegensatz zwischen der endlichkeitsreflexiven Transzendenz von innen des Dewey'schen Humanismus und der auf absolute Transzendenz hingespannten Hoffnungslogik der traditionellen Religion; vgl. Nagl (2007), 193.

145 Zum Inhalt der Religionsfreiheit siehe Böckenförde (2000), 173f. Zur Kritik, dass die Religionsfreiheit in Rortys ironischen Liberalismus nicht mehr den Charakter eines gesicherten Grundrechts habe, sondern nur noch eine Frage der Toleranz auf dem Weg zu einer Gesellschaft von liberalen Ironikern sei, siehe Owen J. J. (2001), 67ff, 96.

146 Vgl. Rorty (2003d), 141ff, 147f. Rorty führt dort auch Beispiele für der Demokratie „schädliche" kirchliche Professionelle in den USA an: die Fernsehprediger, die kirchlichen Vertreter der Mormonen und insbesondere die katholischen Bischöfe. Wie Rousseau, der Klassiker der Zivilreligion, hat Rorty als Gegner vor allem die katholische

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ligion“[147] in der Tradition von Rousseau ist daher mit der Hoffnung verbunden, dass in seinem liberalen Utopia die kirchlichen Organisationen schließlich verschwunden wären. In ihm würde die Politik der sozialen Gerechtigkeit unter alleiniger Bezugnahme auf die gemeinsame atheistische Bürgerreligion durchgeführt werden. Damit würde die öffentliche Bedeutung der Religion immer geringer. Schließlich bliebe ihr allein die Aufgabe der individuellen Seelsorge auf der Gemeindeebene: “So the only role left for religious belief will be to help individuals find meaning in their lives, and to serve as a help to individuals in their times of trouble. Religion will, in this secularist utopia, be pruned back to the parish level.”[148] Es bleibt aber die kritische Frage, ob Rortys Unterscheidung zwischen gemeinschaftlicher Glaubenspraxis auf Gemeindeebene und kirchlichen Organisationen wirklich trägt.[149]

(2) Spätestens an dieser Stelle stellt sich die Frage nach der realen Möglichkeit von Rortys religionspolitischer Utopie. Die Möglichkeit der Realisierung einer patriotischen Religion der Demokratie in einem sozialdemokratischen Utopia und damit der Verdrängung der institutionalisierten Religionen aus der öffentlichen Sphäre sieht Rorty in der bisherigen Säkularisierung angelegt. Zum einen habe sich in der westlichen Kultur eine spezifisch säkularistische Moraltradition entwickelt – „eine, die statt des Willen Gottes den freien Konsens der Bürger einer demokratischen Gesellschaft für die Quelle moralischer Imperative hält.“[150] Zum anderen habe der Westen eine säkulare Kultur der Hoffnung hervorgebracht, die den Wechsel weg von der Hoffnung auf eine andere Welt und hin zur egalitären und romantischen Hoffnung auf eine bessere Welt durch gemeinsame gesellschaftlich Bemühungen vollzogen hat. Es habe bereits ein Wechsel vom Ahistorischen zum Zeitlichen beziehungsweise Utopischen stattgefunden. Die Bürger der westlichen Gegenwartsdemokratien hätten begonnen, die Beziehung zu einem zeitlichen Objekt anstelle der Beziehung zu einem nicht-zeitlichen Objekt namens Gott als das Wichtigste in der Politik anzusehen; nämlich zu der diesseitigen Zukunft der Menschheit. Sozialpolitische Fragen würden nicht mehr auf der Vergangenheit verhaftete Grundsätze und Traditionen bezogen, sondern auf die Ergebnisse künftiger Experimente. Für Anhänger des Dewey’schen Projekts einer Religion der Demokratie stelle dieser

---

Kirche und ihren Anspruch auf Autorität im Blick. Innerhalb des Christentums hält er den Protestantismus am ehesten für verträglich mit der Demokratie. – Zu Rortys politischen „Generalverdacht“ gegen die institutionalisierte Religion siehe u.a. Kleemann (2007), 31.

147 Rousseau (1975), 201.

148 Rorty (2003d), 142.

149 Rorty selbst scheint selbst nicht wirklich überzeugt, von seiner Idee einer privaten Religion ohne kirchliche Organisation. In einer Diskussion mit Vattimo schlägt er zunächst – in der Nachfolge von Harold Bloom – eine Radikalisierung des amerikanischen Weges vor, jeder Gläubige solle seine eigene neue Kirchengemeinde gründen, bemerkt dann aber: „Kurz, nachdem sie gegründet ist, entwickelt natürlich jede dieser privaten amerikanischen Kirchen ihren eigenen kleinen Vatikan und wird zu einer weiteren schrecklichen autoritären Institution.“(Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 83).

150 Rorty (2007a).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verzicht auf Transzendenz in Fragen der Politik eine wesentliche Errungenschaft des Westens im Vergleich mit religiösen Kulturen des Erduldens und der Resignation dar.[151]

Bis auf die Möglichkeit zur Anknüpfung an die bereits erfolgte Umstellung von Transzendenz auf Immanenz in der westlichen politischen Kultur findet sich in Rortys Werk nur die bloße Hoffnung, dass die Universitäten die Kirchen als Gewissen der Gesellschaft allmählich ersetzen. Darüber hinaus bleibt er jede konkretere Erklärung schuldig, wie die Überwindung der traditionellen, institutionalisierten Religionen durch seine demokratische Zivilreligion namens „romance" zu verwirklichen ist:

„Mein Gefühl für das Heilige, soweit ich eines habe, ist an die Hoffnung geknüpft, dass eines Tages [...] meine fernen Nachfahren in einer globalen Zivilisation leben werden, in der Liebe so ziemlich das einzige Gesetz ist [...] Ich habe nicht die geringste Ahnung, wie es zu einer solchen Gesellschaft kommen könnte. Man könnte geradezu von einem Mysterium sprechen."[152]

In einer Replik auf Jürgen Habermas hat Rorty zudem selbst zugegeben, dass seine Idee einer patriotischen Zivilreligion der romantischen Zukunft als Antwort gegen die religiösen Fundamentalisten in den USA der Gegenwart nicht besonders wirksam sei.[153] Der Theologe und Theoretiker der Zivilreligion Rolf Schieder hat in diesem Zusammenhang bemerkt, dass die Beschwörung einer atheistischen amerikanischen Zivilreligion mit der tatsächlichen Religionsgeschichte Amerikas wenig zu tun habe. Gegenüber der tief in das amerikanische Bewusstsein eingeschriebenen christlich-puritanischen Tradition wirke der Versuch, die amerikanische Zivilreligion allein durch den innerweltlichen Glauben von Whitman und Dewey zu bestimmen hilflos bis grotesk. Rortys atheistisches Zivilreligionskonstrukt, mit linken Professoren als dessen Priestern, falle damit auch hinter die Einsichten von Robert N. Bellah, dem Vater des amerikanischen Denkens der *civil religion*, in die Bedeutung der Religionen für das amerikanische Selbstverständnis zurück.[154] Auch wenn diese Kritik zutreffend ist, geht sie an Rortys transformativen Anspruch vorbei. Er streitet für die Etablierung einer atheistische Zivilreligion der Zukunft und behauptet nicht, dass diese bereits in den USA bestimmend sei. Zugleich ist Schieders Kritik jedoch höchst relevant für die Frage nach den Realisierungschancen seiner zivilreligiöser Utopie. Angesichts zeitgenössischer Diagnosen

151 Vgl. WF, 283ff; Rorty in Balslev (1999), 42, 100, Rorty weist dort darauf hin, dass es durch diese Säkularisierung der Hoffnung immer schwieriger geworden ist, die Religion für die Unterdrückung zu benutzen. Die Schwachen und Armen sehen sich nicht mehr als Opfer des gottgewollten Schicksals, sondern der Gier ihrer Mitmenschen.

152 Rorty (2006a), 47; vgl. PSH, 125.

153 Vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 29.

154 Vgl. Schieder (2001b), 47, 113ff. Schieder spielt damit auf den *locus classicus* der Beschreibung der religiösen amerikanischen Zivilreligion – in der Nachfolge von Tocqueville – an: Bellah (1986).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer „Wiederkehr der Götter“[155] und einer „Deprivatisierung der Religion“[156] ist es nicht verwunderlich, dass die Aussichten einer Überwindung der institutionalisierten Religionen durch eine säkulare Religion der Demokratie auch eher kritisch beurteilt werden.[157]

(3) Es lässt sich grundsätzlich fragen, was das Religiöse an Rortys atheistischer Bürgerreligion ohne Gott ist. In wieweit ist hier noch die Rede von Religion berechtigt, wenn man davon ausgeht, dass Religion den Bezug auf ein Absolutes beziehungsweise Heiliges, und nicht nur auf etwas Kontingentes impliziert? Der oben bereits erwähnte Kritiker Nicholas Smith kritisiert denn auch die religionspolitische Utopie einer Privatisierung der Erlösung in Kombination mit einer Bürgerreligion der Demokratie. Rortys Neubeschreibung der Religion mit dem Zweck, diese mit seinem Pragmatismus kompatibel zu machen, sei so radikal, dass sie kaum noch religiösen Inhalt übrig lasse.[158] Sie fasse den religiösen Impuls allein als Wunsch nach Erlösung durch die Teilhabe an etwas Größerem, Ehrfurcht einflößenden. Die Suche nach Sicherheit und die Hoffnung auf etwas jenseits von Zeit und Zufall, ein wesentliches Element des Religiösen, werde davon abgetrennt. Für Smith ist es daher zweifelhaft, ob die Demokratie beziehungsweise die Idee der sozialen Hoffnung ohne Begründung als Name für eine Erlösung allein durch die nicht-kognitive Beziehung zu anderen Menschen ein geeignetes Objekt der religiösen Sehnsucht sein könne.[159] Bei aller Berechtigung dieser Kritik von Smith, kann und muss man allerdings Rortys expliziten Anschluss an das Dewey’sche Projekt einer humanistischen Religion der kooperativen Wissenschaft und der solidarischen Demokratie, durch die die traditionellen Religionen ablöst werden soll, ernst nehmen. Deweys zentrale Unterscheidung ist die zwischen dem Religiösen und der traditionellen Religion. Sein Ziel ist das Erreichen einer höheren Stufe des religiösen Bewusstseins, in welcher die religiöse Erfahrung in Gestalt eines Bewusstseins der Abhängigkeit von

155 Graf (2004).

156 Casanova (1994), 212. Dort diagnostiziert Casanova ein verstärktes öffentliches Engagement der institutionalisierten Religion. – Als empirischen Ansatzpunkt für Rortys utopische „Beschneidung“ der Religion auf die Gemeindeebene könnte man allenfalls die neben dem Wiedererstarken und der fundamentalistischen Zuspitzung der großen Weltreligionen in den Ländern des Westens gleichzeitig feststellbare Tendenz der sprunghaft wachsenden Individualisierung der Religiosität als einer entkirchlichten Form der religiösen Praxis ansehen; vgl. Habermas (2008b), 35.

157 So wendet etwa Hans Joas unter Verweis auf die mangelnde Motivationskraft einer universalistischen Zivilreligion ein, dass das Dewey’sche Projekt einer Entinstitutionalisierung der Religion viel eher zu deren Subjektivierung führen würde; vgl. Joas (2000), 153ff. Ludwig Nagl setzt das neopragmatische Projekt einer Transformation der göttlichen Tugend der Hoffnung auf radikal-humanistische Weise in Beziehung zu der Vorstellung eines nachreligiösen Zeitalters der reinen Zukunft von Marcel Gauchet. Auch er bezweifelt dabei, dass das Umlenken religiöser Energien in ein säkulares Hoffnungskonzept erfolgreich sein könne. Vgl. Nagl (2000), 229ff; Nagl (1999), 1051.

158 Vgl. Smith (2005b), 79, 84f, 90f.

159 Vgl. Smith (2005b), 82f, 88ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

etwas, das uns im Ganzen umgreift, vollständig emanzipiert wäre vom Bezug zum Übernatürlichen. Es geht Dewey um die „Emanzipation des Religiösen von der Religion“[160]. Der Bezug auf diese Konzeption einer Befreiung der religiösen Dimension der Erfahrung kann die Rede von der Religion der Demokratie als einer pragmatistischen Version religiösen Glaubens rechtfertigen. Das Religiöse besteht nach dieser Lesart in der Überwindung der Vereinzelung durch die Erfahrung, Teil eines größeren Ganzen zu sein, und zwar der demokratischen Gemeinschaft. Die Demokratie wird in diesem Sinne auch von Rorty als Gegenstand religiösen Glaubens beschrieben. Der religiöse Kern seiner säkularen Zivilreligion im Anschluss an Dewey und auch an Whitman besteht darin, dass der Gott der Theologen durch die demokratische Gesellschaft als letzte Instanz der Hoffnung ersetzt wird. Rortys „Religion“ kennt auch einen neuen unbedingten Gegenstand der Sehnsucht. Es ist die zukünftige, utopische Gestalt der (nationalen) demokratischen Gemeinschaft: „Wir sind das größte Gedicht, weil wir die Stelle Gottes einnehmen: unser Wesen ist unsere Existenz, und die liegt in der Zukunft [...] Wir definieren Gott um als unser künftiges Selbst.“[161]

Spätestens an dieser Stelle erinnert Rortys parasitäre Religion der Demokratie in den Fußstapfen Deweys an die humanistische Aufhebung und Vermenschlichung der Theologie in Anthropologie durch Ludwig Feuerbach. Auch in dessen Versuch, das Wesentliche am Christentum in Gestalt einer religiösen Anthropologie zu erhalten, wird die Religion von ihrer Beziehung auf Gott gelöst und auf die (Zwischen-) Menschlichkeit ausgerichtet: Der Mensch wird dem Menschen zum Gott – genauer: An die Stelle der Gottheit tritt der Mensch als Gattungswesen.[162] Hier liegt allerdings auch der entscheidende Unterschied von Feuerbachs Anthropotheismus zu Rortys pragmatistischen und romantischen Humanismus. Als Antiessentialist lehnt dieser mit Sartre die Idee eines menschlichen Gattungswesen ab. Wie oben dargestellt, ersetzt er die Vorstellung eines menschlichen Wesens, das sich in der Zukunft entfalten soll, durch die eines praktischen Projekts der Selbsterschaffung. Seine Bürgerreligion der Solidarität und der Hoffnung basiert dabei in ihrem Kern auf den romantischen Glauben an die unbegrenzten (sprach-)schöpferischen Möglichkeiten des Menschen. Rorty folgt mit ihr dem religionspolitischen Grundgedanken seines Vorbildes John Dewey: Die Vereinsamung des Menschen nach dem „Tode“ Gottes (und seiner Schatten) kann in der Sakralisierung der menschlichen demokratischen

160 Dewey (2004), 248.

161 SL, 27; vgl. SL, 22ff. Vgl. dazu auch Boros (1999), 548; Kleemann (2007), 35ff. Georg Kleemann weist dort auch darauf hin, dass die religiöse Dimension von Rortys Utopie einer atheistischen Bürgerreligion Kritiker dazu verleitet hat, von „Neoreligiösen Humanismus“ und von einer „säkularen Eschatologie“ bei Rorty zu sprechen – Zur Bindung seiner Bürgerreligion an die amerikanische Nation siehe weiter unten in diesem Kapitel.

162 Die berühmte Grundformel Feuerbachs, „Homo homini Deus est.“(Feuerbach, GW, V, 444) formuliert die optimistische *Gattungs*perspektive der humanistischen Selbsterkenntnis des Menschen. Bei Rorty selbst findet sich kein expliziter Bezug auf Feuerbach.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gemeinschaft aufgefangen werden.[163] Auch in seinem Denken wird die religiös aufgeladene politische Gemeinschaft zum Ersatz sowohl für die Metaphysik als auch für die Religion als Kontingenzbewältigungspraxis. Die zivilreligiöse Identifikationsgemeinschaft wird zu Rortys romantisch-kommunitaristischer Antwort auf das moderne „Bedürfnis nach einem Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion“[164]. Nancy Fraser stellt in diesem Sinne kritisch fest: „So können wir angeblich direkt von der Objektivität zur Solidarität, vom metaphysischen Trost [...] zum kommunitaristischen Trost eines vermeintlich homogenen ‚Wirs‘ übergehen.“[165] Nach Zygmunt Bauman wäre dies der Weg eines postmodernen „Neotribalismus“, der die Gemeinschaft als Vehikel individueller Selbstdefinition und als Schutz in Zeiten des Kontingenzbewusstseins empfiehlt.[166]

XI.3.3 Zur Spannung zwischen Rortys utopischer Bürgerreligion und seiner minimalistischen Integrationsvorstellung eines politischen Liberalismus

Eine systematisch gewichtige Nachfrage an Rortys Idee einer Bürgerreligion der Solidarität und Kreativität ist bisher noch nicht thematisiert worden: Wie verträgt sich diese mit der oben vorgestellten Konzeption einer bloß politischen Wir-Gruppe als Bezugsgemeinschaft für den liberalen Ethnozentrismus? – Zwar fügt sich ein öffentlicher Glaube an die schöpferischen und kooperativen Fähigkeiten des Menschen nahtlos in Rortys übergreifendes antiautoritäres Projekt ein, das wie oben rekonstruiert den moralischen Kern seines radikalen Sprachpragmatismus darstellt.[167] Zentraler Gedanke dieses Projekts der Etablierung eines neuen menschlichen Selbstbildes als (sprach-)schöpferisches und solidarisches Wesen ist, dass die menschliche Gemeinschaft den verloren gegangenen Halt bei einer nichtmenschlichen Autorität kompensiert. Auch die Idee des romantischen Polytheismus im Pri-

163 Vgl. dazu Joas (1997), 232. Auch bei dem zweiten Gewährsmann für Rortys Bürgerreligion, Whalt Whitman, findet sich der Gedanke einer Sakralisierung der Demokratie: „Ich sage, dass der Kern der Demokratie letztlich etwas Religiöses ist. Alle Religionen, alt und neu, sind dort. Und die Demokratie wird nicht voranschreiten [...] ehe [...] dieses Religiöses vollständig erscheint.“(Whitman (2005), 36f).

164 Habermas (1985a), 166. Zur Funktion der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis siehe insbes. Lübbe (1986).

165 Fraser (1994), 159.

166 Vgl. Bauman (1995), 299ff. Zur ambivalenten, weil freiheitsgefährdenden Suche nach Schutz durch und in Gemeinschaften siehe auch Bauman (2009).

167 Auch wenn Rorty das Projekt einer Dewey’schen Religion der Demokratie erst in den 1990’er Jahren entwickelt hat, ist es in seinem Antiautoritarismus schon angelegt. Ich halte daher die These von Jason Bofetti, dass Rorty erst im Laufe seines Denkwegs nach einem „religious turn“ das Ziel einer Religion der Demokratie verfolge, für übertrieben; vgl. Boffetti (2004), 24. – Das Plädoyer für eine Bürgerreligion namens „romance“ ist eher als Schritt von einem rein negativen Bezug zur Religion in Richtung einer „erschließenden Transformation“(Kleemann (2007), 36) anzusehen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vaten harmoniert inhaltlich mit Rortys politischen Liberalismus. Sie entspricht dem Ziel der maximalen Freiheit der individuellen Selbsterschaffung und der Idee einer pluralistischen Kultur ohne Zentrum. Diese Diagnose gilt allerdings keineswegs für die Idee einer Bürgerreligion, von der die öffentliche Identität der Bürger von Rortys utopischer liberalen Gesellschaft bestimmt würde. Zum einen kann man sagen, dass diese mit deren Pluralismus-Dimension schwer zu vereinbaren ist. Die homogenisierenden und exklusivistischen Tendenzen des Ethnozentrismus werden mit ihr noch verstärkt. Zum anderen stellen sich folgende wichtige Fragen: Wird gleichsam unter der Hand aus der Einsicht des ironischen Liberalismus in die Kontingenz der Demokratie der religiöse Glaube an die Demokratie als ein Absolutes? Propagiert der demokratische Antifundamentalist Rorty damit ein Fundament der Gesellschaft in Gestalt seiner Religion der Demokratie? Und: Ist die Utopie einer Gemeinschaft, die von einer atheistischen Bürgerreligion zusammengehalten wird, überhaupt noch vereinbar mit der Integrationskonzeption des politischen Liberalismus? Oder erweist sich Rorty mit seiner utopischen Gemeinschaftsrhetorik nun doch auch auf der „inhaltlichen" Ebene als romantischer Kommunitarist?

Eine erste Annäherung an diese theoretischen und praktischen Fragen ermöglicht folgender, kurzer Vergleich der unterschiedlichen Antworten von Rawls, Habermas und Rorty auf das Böckenförde-Paradoxon, dass der liberale, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht zu reproduzieren fähig ist.[168] Man kann sagen, dass John Rawls sich mit diesem Paradoxon zufriedengibt und in seinem politischen Liberalismus schlicht auf das Vorhandensein eines übergreifenden Konsens vernünftiger umfassender Lehren setzt, der die Stabilität der liberalen Gesellschaft im Allgemeinen und die Ausbildung des erforderlichen Gerechtigkeitssinns der Bürger im Speziellen ermöglicht. Jürgen Habermas' republikanische Variante des politischen Liberalismus antwortet auf die Frage nach den vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates mit der Idee eines durch kommunikative Solidarität kontinuierlich erneuerten Verfassungspatriotismus – ein Begriff, den er von Dolf Sternberger aufgreift. Für ihn ist die Begründung der liberalen Demokratie auf rein säkularem Weg möglich und das von Böckenförde vermisste einigende Band zwischen den Staatsbürgern stellt der demokratische Prozess selbst dar. Die verfassungspatriotischen Bindungen würden sich im Medium der deliberativen Politik bilden und erneuern.[169]

Auch die Idee einer Zivilreligion, wie sie paradigmatisch in Rousseaus *Du contrat social* entwickelt wurde, kann man als Lösungsversuch des von Böckenförde formulierten Zweifels ansehen. Ihr Ausgangspunkt ist die Diagnose, dass mit der

168 Vgl. Böckenförde (2006), 112. Böckenförde will dort nicht hinter die Säkularisierung der Staatsgewalt zurück, betont aber die Angewiesenheit des liberalen Rechtsstaates auf die christliche Religion.

169 Vgl. Habermas (2005), 109ff. Dort betont Habermas auch, dass seine Hinwendung zur Religion nicht auf eine interne Schwäche des säkularen demokratischen Verfassungsstaates verweist, sondern auf einen externen Grund: Die entgleisende Modernisierung schwächt die normative Integration durch kommunikative Solidarität und damit zugleich die republikanische Gesinnung.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Trennung von Politik und Religion deren als notwendig erachtete integrative Wirkung verloren geht. Die für die Erhaltung eines republikanischen Staates normative Integration soll daher durch eine von allen Bürgern geteilte Zivilreligion erfolgen. Sie soll ein staatsbürgerliches Engagement sichern, das über bloße Gesetzestreue hinausgeht – oder wie Rousseau es formuliert hat: „die Herzen der Bürger an den Staat fesseln".[170] Nach Rolf Schieder artikuliert jede Zivilreligion oberste religiöse oder metaphysische Gehalte in der politischen Sphäre als Ausdruck der Identität eines politischen Gemeinwesens. Sie will den religiös-weltanschaulichen Minimal- und Universalkonsens repräsentieren. In ihren Diskursen, Symbolen und Ritualen vergewissert sich ein Gemeinwesen seiner religiös-weltanschaulichen Grundlagen und formuliert seinen normativen Kern. Zivilreligion ist dabei diejenige religiöse Dimension der politischen Kultur, in der es um Sinn- und Letztbegründungsfragen geht. Formulierungen einer Zivilreligion stellen Versuche dar, den Sinnhorizont eines Gemeinwesens zu konstruieren.[171] Das Zivile an der Zivilreligion besteht nun nach Schieder darin, dass diese weder eine Religion der Kirchen noch eine Staatsreligion ist, sondern eine Bürgerreligion, die ihren Ort in der Zivilgesellschaft hat. Als solche bleibe sie einerseits auf die Religion der Religionsgemeinschaften angewiesen, denn diese verhindere die Pervertierung der Zivilreligion in eine politische Religion. Auf der anderen Seite mache überhaupt erst die Pluralisierung der Religion das Entstehen eines zivilreligiösen Diskursraumes erforderlich, weil die positiven Religionen die Aufrechterhaltung eines gemeinsamen Ethos nicht (mehr) leisten können. Jede zivilgesellschaftlich verfasste Bürgerreligion soll demnach vor allem eine Funktion erfüllen: die Integration eines pluralistischen Gemeinwesens auf einen gemeinsamen Wertekonsens hin. Auf diese Weise ermögliche sie die Identifikation der einzelnen Bürger mit dem Gemeinwesen.[172]

Auch Rortys romantische Bürgerreligion hat unabhängig von ihrer atheistischen Transformation der Idee der Zivilreligion diese integrative Funktion. Nach dem Verdrängen der kirchlich organisierten Religionen aus der Öffentlichkeit soll die Integration in seinem Utopia allein durch ein gemeinsames zivilreligiöses Vokabular der gemeinschaftlichen Hoffnung erfolgen, das die öffentliche Identität der Bürger bestimmt. Während klassische Zivilreligionen also die traditionellen Religionen nicht ersetzen, sondern auf diesen aufbauen, kann und will seine antiklerikale Bürgerreligion dies nicht. Zumindest bis zur vollständigen Säkularisierung der Gesellschaft wird sie damit aber eher desintegrierend wirken. Sie wird in jedem Fall bei

170 Siehe Rousseau (1977), 202. Vgl. dazu Rehm (2008), 68ff. Für einen kurzen Abriss der Geschichte des Zivilreligionsbegriffes siehe Schieder (2001b), 82ff; Kleger/Müller (2004), 7ff.

171 Vgl. Schieder (1987), 18-21.

172 Vgl. Schieder (2001a), 15ff; Schieder (2001b), 17, 202ff. Für Schieder hat die Zivilreligion mit dem Legitimationsproblem, mit dem Integrationsproblem, dem Identitätsproblem und dem Säkularisierungsproblem zu tun; vgl. Schieder (1987), 13ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

religiösen Bürgern als Angriff auf ihre Identität empfunden werden.[173] Bei dem Problem der Verdrängung der Religionen aus der öffentlichen Sphäre durch seine Bürgerreligion namens „romance" handelt es sich streng genommen wieder um das „Übergangsproblem", das von Rorty nicht thematisiert wird; genauso wenig wie die Frage, ob es in seinem Utopia, wie etwa bei Rousseau, eine strafbewehrte Bekenntnispflicht geben würde – ein wichtiges Manko, das von Rolf Schieder moniert wird: „Rorty lässt seine Leser darüber im unklaren, ob seine Zivilreligion bekenntnispflichtig ist. Was geschieht mit den Amerikanern, die doch lieber an Gott glauben, weil ihnen vor einem Glauben an Amerika graut?"[174] Für Schieder muss jede Zivilreligion in einem demokratischen Gemeinwesen das „Zivilreligionsfreiheitsgebot"[175] ernst nehmen, denn mit diesem stehe die Religionsfreiheit auf dem Spiel.[176] Auch wenn diese Kritik nicht berücksichtigt, dass in Rortys religionspolitischem Utopia *private* religiöse Überzeugungen von der öffentlichen Bürgerreligion nicht tangiert werden sollen[177], bestätigt doch das Ziel einer Verdrängung der traditionellen Religionen aus der Öffentlichkeit durch eine Religion der Demokratie die Kritik, dass der Ethnozentrismus dem Faktum des Pluralismus nicht gerecht wird. Darüber hinaus ergibt sich aus der religionspolitischen Utopie Rortys die Gefahr einer Verschärfung der autoritären und exklusivistischen Tendenzen seiner ethnozentristischen Gemeinschaftskonzeption. Der oben dargestellte Ausschluss aller Kritiker der Demokratie aus der politischen Gemeinschaft droht in die Nähe der autoritären Strategien kirchlicher Organisationen zu rücken, die Rorty selbst kritisiert. Seine Religion der Demokratie läuft in Gefahr, selbst zu einer Orthodoxie zu werden, an der Kritik nicht erlaubt ist. Und: Die Kritiker der gemeinsamen Bürgerreligion der liberalen Hoffnung würden wie „Ketzer" aus der Gemeinde ausgeschlossen.

Zwischen der Idee einer Bürgerreligion und der zentralen These zur gesellschaftlichen Integration liberaler Gesellschaften in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* besteht eine starke Spannung. Die Kooperation der liberalen Ironiker in der öffentlichen Sphäre sollte doch allein der Herstellung eines pragmatischen Gleichgewichts zwischen der Gewährleistung der maximalen Freiheit der *individuellen* Selbsterschaffung und der Sicherung der Chancengleichheit dienen. Zugleich gilt für seine utopische postmetaphysische und postreligiöse Kultur ohne Zentrum: „Ein demokratisches Utopia [...] wäre eine Gemeinschaft, in der es nichts gäbe, was auch nur entfernt einer Staatsreligion oder einer Staatsphilosophie gleichkäme."[178] In diesem Zusammenhang kritisiert Rorty auch Jürgen Habermas als liberalen Metaphy-

173 So sieht denn auch der oben genannte christliche Liberale Wolterstorff in Rortys Pragmatismus eine – von ihm abgelehnte – umfassende Lehre, die zur Zivilreligion werden soll und daher auch seinen Glauben bekämpft; vgl. Wolterstorff (2003), 137ff.

174 Schieder (2001b), 116.

175 Schieder (2001b), 204.

176 Vgl. Schieder (2001b), 16 u. schon Schieder (1987), 23, 301.

177 Schieder selbst unterscheidet drei verschiedene Religionsformen in den westlichen Kulturen, die nicht notwendig in Konkurrenz zueinanderstünden: Zivilreligion, kirchlich organisierte Religion und private religiöse Überzeugungen; vgl. Schieder (2001a), 18.

178 KOZ, 90. Dieses Zitat stammt aus einem Text zur Zeit der Veröffentlichung von *KIS*.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

siker, der von der falschen Annahme ausgeht, dass die zentrale politische Aufgabe der Philosophie darin bestünde, ein soziales Bindemittel, eine Art Sozialleim zur Verfügung zu stellen, das den religiösen Glauben ersetzen kann. Für die Integration liberaler Gesellschaften sei hingegen nichts weiter erforderlich als ein gemeinsames politisches Vokabular. Dieses wiederum werde aber durch eine gemeinsame soziale Hoffnung bestimmt:

„Die Vorstellung, liberale Gesellschaften würden durch philosophische Überzeugungen zusammengehalten, scheint mir lächerlich. Zusammengehalten werden Gesellschaften durch gemeinsame Vokabulare und gemeinsame Hoffnungen. Die Vokabulare sind typischerweise Parasiten der Hoffnungen – in dem Sinn, dass die Hauptfunktion der Vokabulare darin besteht, Geschichten über zukünftige Ergebnisse zu erzählen, die gegenwärtige Opfer kompensieren werden."[179]

Der gesellschaftliche Zusammenhalt einer liberalen politischen Wir-Gemeinschaft basiert nach Rorty im Kern auf der gemeinsamen politischen Hoffnung, nicht auf metaphysische Theorien: "Our democratic community is held together by nothing less fragile than social hope."[180] Dabei betont er, wie oben dargestellt, den *pragmatisch-politischen* Inhalt dieser historisch gewachsenen gemeinsamen Hoffnung auf gleiche Freiheit. Auf der Basis dieser minimalistischen Integrationsvorstellung weist Rorty die Befürchtung der liberalen Metaphysiker zurück, die gemeinsame Hoffnung auf private Selbsterschaffung sei als sozialer Leim nicht dickflüssig genug. Sie trägt auch seine zentrale Einschätzung, dass es für die Demokratie nicht gefährlich, sondern vielmehr von Vorteil wäre, wenn sein Ironismus die bisher vorherrschende liberale Metaphysik in der öffentlichen Rhetorik der demokratischen Öffentlichkeit ersetzen würde.[181]

Mit dieser Vorstellung von Integration durch politische Hoffnung befindet sich Rorty noch ganz innerhalb seiner minimalistischen liberal-pragmatistischen Integrationskonzeption. Der erste Schritt darüber hinaus besteht jedoch in seiner Betonung der Rolle des Gefühls der Solidarität und des Vertrauens zwischen Bürgern einer demokratischen Gemeinschaft für die gesellschaftliche Integration. Die Bindung der Bürger geht in seinem Integrationskonzept über die bloß kognitive Anerkennung eines Konsens über eine soziale Hoffnung hinaus. Sie basiert auch auf sympathetischen Gefühlen. Denn Rorty geht von einem Gemeinschaftsgefühl aus, das aus der gemeinsamen Hoffnung resultiert und aus dem Vertrauen, das zwischen den Bürgern auf der Basis dieser Gemeinsamkeit herrührt. Die Mitglieder seiner idealen demokratischen Gemeinschaft der Solidarität teilen sich nicht nur ein Vokabular der Hoffnung, sondern auch eine Gefühlswelt. Wie der Kommunitarismus kritisiert Rorty den liberalen Diskurs der Rechte und setzt auf ein Gemeinschaft fundierendes

179 KIS, 148; vgl. KIS, 98, 142ff, 155.

180 EHO, 48; vgl. Rorty in Nystrom, D./Puckett, K. (1998), 57.

181 Vgl. KIS, 146ff – Rorty räumt dort durchaus auch Zweifel an seiner Einschätzung ein, verweist aber auf die Analogie zum Niedergang des religiösen Glaubens. Auch dieser habe die liberalen Gesellschaften nicht nur nicht geschwächt, sondern sogar gestärkt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gefühl der Verbundenheit, sodass man durchaus mit Dirk Auer von einer „neohumeschen Kittung von Gemeinschaft“[182] sprechen kann. Der nächste und entscheidende Schritt besteht aber in seinem Propagieren einer Bürgerreligion der sozialen Hoffnung. Damit wird das gemeinschaftsstiftende liberale Vokabular der sozialen Hoffnung zum Inhalt einer Zivilreligion gemacht und das integrierende Gefühl der Solidarität auch noch quasi-religiös aufgeladen. Der Habermas'sche Verfassungspatriotismus wird in ihr um eine religiöse Gefühlsbindung an die demokratische Gemeinschaft sozusagen angereichert, um ihn zu stärken. Diese zivilreligiöse Überhöhung der sozialen Hoffnung verträgt sich nicht mit der minimalistischen Integrationsvorstellung in *Kontingenz, Ironie und Solidarität.* Anscheinend hat Rorty nach der Abfassung seines zweiten Hauptwerkes selbst Zweifel daran bekommen, ob diese allein als einigendes Band der Gesellschaft ausreichend ist.

Die zivilreligiöse Modifikation seiner Integrationsvorstellung wirft zugleich ein anderes Licht auf die oben skizzierte Kritik an dem „liberalen Metaphysiker“ Habermas. Während dieser sich weiterhin damit begnügt, Integration im Kern durch eine schwache, prozedurale Einheit der kommunikativen Vernunft zu denken, hat sich Rorty veranlasst gesehen, seine ursprüngliche minimalistische Integrationsvorstellung um die gemeinschaftsstiftende Idee einer Bürgerreligion der „romance“ zu erweitern. Damit macht er sich aber *mit* Habermas auf die Suche nach einem Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion. Er unterscheidet sich nur durch die Wahl des Weges. Sein Weg ist der einer romantisch-kommunitaristischen Bürgerreligion. Mit deren (zivil-)religiöser Überhöhung des Politischen verlässt er jedoch seine eigene liberal-pragmatistische Gemeinschaftskonzeption, die sich doch auf einen „bloß“ politischen Gerechtigkeitskonsens beschränken wollte. Dies gilt umso mehr, da man sie zusammen mit seinem Ziel einer Verdrängung der Religionen aus der Öffentlichkeit zugunsten dieser Bürgerreligion betrachten muss. In der Rawls'schen Terminologie gesprochen, handelt es sich bei Rortys Bürgerreligion der Demokratie um eine umfassende Lehre, die alle anderen (religiösen) umfassenden Lehren aus der öffentlichen Identität aller Bürger verdrängen will. Die Rekonstruktion seiner religionspolitischen Position in diesem Unterkapitel bestätigt damit die in Kapitel V.3.3 getroffene Diagnose, dass sich Rortys Liberalismus nicht mit dem neutralen Antifundamentalismus des politischen Liberalismus im Rawls'schen Sinne begnügt, sondern einen offensiven Antifundamentalismus vertritt. Er stellt einen umfassenden ethischen Liberalismus des politisch Guten dar, allerdings in einer ironistisch-antifundamentalisischen Variante. Und mit seinem religionspolitischen Denken rückt er auch inhaltlich in die Nähe des Kommunitarismus – mit gefährlichen Folgen für die politische Praxis. Auf dem Feld der Religionspolitik sollten konsequent pragmatistische Liberale daher eher Rawls statt Rorty folgen.

182 Auer (2004), 127ff; auch Waschkuhn (2001), 141.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XI.4 Nationale politische Gemeinschaft der sozialen Hoffnung in der Globalisierungsfalle?

Ein wichtiger Aspekt von Rortys Idee einer Bürgerreligion der Demokratie wurde bisher nur gestreift: deren konstitutive Bezogenheit auf die *nationale* politische Gemeinschaft. In *Kapitel XI.4.1* wird zunächst untersucht, ob diese nicht seiner eigenen Ablehnung einer gefährlichen Romantisierung der Politik widerspricht. Kapitel *XI.4.2* problematisiert daran anschließend den „methodologischen Nationalismus"(Beck) des liberalen Ethnozentrismus. Kann dieser den pragmatischen Test in Zeiten der Globalisierung bestehen? Ist eine liberale Politik, die transnationale Solidaritäten nicht in den Blick bekommt, nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt? Wie das Kapitel *XI.4.3* herausarbeitet, hat Rorty selbst die Aussichten für das Projekt des liberalen Ethnozentrismus immer pessimistischer beurteilt. Damit wird aber die Tragfähigkeit seines Integrationskonzepts der Hoffnung und auch seiner Utopie eines ironischen Liberalismus überhaupt infrage gestellt.

XI.4.1 Romantik der nationalen Selbsterschaffung?

Rorty stellt seine Idee einer pragmatistischen und romantischen Bürgerreligion im Rahmen seines Versuchs einer Erneuerung des linken Patriotismus in den USA vor. Sie ist als eine nationale Bürgerreligion bezogen auf die Idee der poetischen Nation. Entsprechend konkretisiert sich ihr Glaube in die menschliche Selbsterschaffung in der öffentlichen Sphäre als „*nationale* Selbsterschaffung".[183] *Stolz auf unser Land* kann als eine Art säkularisierte Erweckungspredigt für Nationalstolz und Patriotismus betrachtet werden.[184] Wie oben dargestellt feiert Rorty dort Walt Whitman und John Dewey als Propheten einer Loslösung der amerikanischen Zivilreligion vom christlichen Glauben an Gott. Das Ziel ihrer quasi-kommunitaristischen Rhetorik sei eine neue Form des Gemeinschaftsgefühls auf der Ebene der nationalen Politik gewesen. Whitman und Dewey hätten darauf gehofft, dass der amerikanische Nationalstaat an die Stelle des Gottesreiches treten würde. Daran gelte es anzuschließen. Denn ihr „romantisches Märchen"[185] der amerikanischen Demokratie ermögliche es, in der eigenen Nation als „einem endlichen, menschlichen, geschichtlichen Unternehmen statt in etwas Ewigem und Nichtmenschlichem einen letzten Sinn zu erblicken" [186] Rortys Versuch der Erneuerung der Idee einer säkularistischen amerikanischen Bürgerreligion hat als konkreten Gegenstand religiöser Bezugnahme die amerikanische Nation. Amerika als Projekt soll an die Stelle Gottes treten: „Nicht Gott, sondern ein utopisches Amerika sollte der unbedingte Gegenstand der Sehnsucht sein."[187] Rorty bekennt sich als „American romantic secularist"[188] zur roman-

183 Vgl. SL, 27.

184 Vgl. Habermas (2001c), 160; Bernstein (2003), 137.

185 Rorty (1992a), 13.

186 SL, 22; vgl. SL, 14, 25, 98.

187 SN, 22. Vgl. dazu Kleemann (2007), 41f. Kleemann weist dort zu Recht darauf hin, dass damit „Amerika" zum wahren Protagonisten von Rortys antiautoritärem Programm

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tischen Religion der amerikanischen Nation. Diese Version der nationalen Erzählung ist für ihn die einzig mögliche Antwort der Linken auf den religiösen Fundamentalismus in den USA und auf die Gefahr des Rechtspopulismus.[189]

Sein Bekenntnis zu Patriotismus und Nationalstolz, als notwendige Voraussetzung einer gemeinsamen politischen Identität, in Verbindung mit dem Versuch einer säkularen und romantischen Erneuerung der amerikanischen Zivilreligion hat ihm den pauschalen Verdacht eingehandelt, Nationalismus, Chauvinismus und US-Imperialismus zu befürworten.[190] Dieser Verdacht ist angesichts von Rortys Stellungnahmen zur US-Politik jedoch nicht haltbar. Zugleich ignoriert er die kosmopolitische Einbindung des Plädoyers für eine Erneuerung des amerikanischen Nationalstolzes in *Stolz auf unser Land*. Dort wird die Nation als Projekt in die umfassendere Perspektive eines Weltstaatenbundes gestellt: „In einer solchen neuen Welt wäre der amerikanische Nationalstolz so skurril wie der Stolz, aus Nebraska oder Kasachstan oder Sizilien zu stammen. Doch bis dahin sollten wir nicht zulassen, dass das abstrakt beschriebene Beste der Feind des Besseren ist.“[191] Dennoch sind differenziertere Formen der Kritik an Rortys zivilreligiöser Überhöhung des Patriotismus und des Nationalstolzes im Rahmen seiner nationalen Zivilreligion nicht von der Hand weisen. So moniert etwa Georg Kleemann gemeinsamen mit anderen Interpreten, dass die Beschreibung des Nationalstolzes als Glaube in das eigene Land von Rorty durch keinerlei Ironie abgemildert werde. Sein zivilreligiös verbrämtes Amerikabild sei politisch gefährlich, da Amerika als zivilreligiöses Projekt der Selbsterschaffung in sich die Gefahr berge autoritär zu werden – ähnlich wie im Fall des starken Dichters, nur ohne die Möglichkeit diese Gefahr durch eine Privatisierungsstrategie einzudämmen.[192] Auch die heftige Kritik des oben bereits mehrfach herangezogenen Experten der amerikanischen Zivilreligion, Rolf Schieder, hat ihre Plausibilität: Rorty entpuppe sich in *Stolz auf unser Land* als Prediger einer „chauvinistische[n] Zivilreligion“[193] mit totalitärer Struktur. Deren Kern bilde ein Glauben an Amerika von selbstgerechter Unerschütterlichkeit, der angesichts der amerikanischen Geschichte erstaunlich sei. Als christlicher Theologe betont Schieder die Gefahr einer antichristlichen Version der amerikanischen Zivilreligion, die auf innerweltliche Erlösung ziele. In ihr werde die geschichtstheologische Überzeugung von der Auserwähltheit der Vereinigten Staaten als, so Rorty, „Vorhut der Menschheit“[194] nicht mehr durch eine externe, göttliche Autorität gewährt, und bleibe damit nicht mehr an deren Gebote gebunden. Sie garantiere den Amerikanern prinzipielle Sündlosigkeit, um die nationale Handlungsfähigkeit zu bewahren. Da-

wird. Der religiöse Drang, etwas Höheres zu verehren wird nicht mehr verabschiedet, sondern auf das Projekt „Amerika“ umgewidmet“.

188 Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 29.

189 Vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 29.

190 Für die reichhaltigen Literaturbelege hierfür siehe Kleemann (2007), 42.

191 SL, 101f; vgl. SL, 9.

192 Vgl. Derpman/u.a. (2005), 59; Kleemann (2007), 42ff.

193 Schieder (2001b), 113.

194 SL, 27.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit ignoriere Rorty aber die Einsicht von Robert N. Bellah, dass eine Balance zwischen Erwählungsglaube und Sündenbewusstsein erforderlich sei, damit der Nationalstolz nicht in selbstgerechten Chauvinismus umschlage.[195]

Unter systematischen Gesichtspunkten ist folgende kritische Nachfrage an Rortys Idee einer (nationalen) Bürgerreligion mit dem Projekt „Amerika" als Gegenstand des Glaubens am relevantesten: Greift mit dieser nicht die romantische Dimension seines Denkens auf die öffentliche Sphäre über und gewinnt die Oberhand gegenüber dem Pragmatismus? Dies würde seiner eigenen Devise einer Privatisierung der Romantik widersprechen. Dabei kann es natürlich nicht darum gehen, Rortys Idee der Integration seiner eigenen nationalen demokratischen Wir-Gruppe durch eine Bürgerreligion der Hoffnung mit der romantisch-essenzialistischen Suggestion eines „Wir" in Gestalt der Nation als Objekt der Sehnsucht gleichzusetzen. Rortys zivilreligiös geeintes politisches „Wir" ist keine Volksgemeinschaft, mit deren Hilfe der modernen Entzauberung der Welt begegnet werden soll. Seine Konzeption einer säkularen Bürgerreligion der Demokratie wiederholt nicht das Missverständnis der politischen Romantik, in der Politik Erlösung zu suchen. Nichtsdestotrotz kommt es durch sie auch bei Rorty zu einer Romantisierung und Ästhetisierung der (nationalen) Politik. Die amerikanische Nation wird gleichzeitig als selbsterschaffender Dichter und als selbst geschaffenes Gedicht gesehen. Das große romantische Gedicht Amerika löst Gott als Objekt der Sehnsucht ab. Verträgt sich jedoch diese Umwidmung des religiösen Drangs, etwas Höheres zu verehren, mit dem oben dargestellten Projekt einer antiautoritären Verabschiedung jedes Gottesersatzes?[196] Abgesehen von dieser Frage ist festzustellen, dass seine Bürgerreligion der „romance" das romantische Ideal der neu beschreibenden Selbsterschaffung auf die Sphäre der Politik überträgt. Die individuelle Selbsterschaffung qua Neubeschreibung, verkörpert in der Figur des starken Dichters, wird zur *kollektiven* Selbsterschaffung durch die nationale demokratische Gemeinschaft. Die bis auf weiteres national gefasste Politik wird zur Sphäre für eine säkulare Form der Suche nach spiritueller Perfektion. Aus der oben rekonstruierten bloß politischen Gerechtigkeitsgemeinschaft wird eine romantische Gemeinschaft der nationalen poetischen Selbsterschaffung.[197] Rortys zivilreligiöse Integrationsvorstellung stellt nicht nur seine minimalistische Integrationsvorstellung infrage. Sie bedroht auch seine Gleichgewichtskonzeption von privater Ironie und öffentlicher Solidarität, wie sie in der Figur der liberalen Ironikerin verkörpert wird: Können Ironie und der Glauben an eine Zivilreligion kombiniert werden? – beziehungsweise: Kann man sich die liberale Ironikerin von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* als Anhängerin einer nationalen Bürgerreligion vorstellen?[198]

195 Vgl. Schieder (2001b), 112ff; auch Kleemann (2007), 42ff.

196 Vgl. insbes. SL, 22. Vgl. dazu auch Kleemann (2007), 41.

197 Vgl. noch einmal SL, 27ff, insbes. 33; auch Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 25.

198 Diese Fragen können hier nicht weiter verfolgt werden. Aber nach der hier vertretenen Ansicht ist nicht nur die minimalistische Integrationsvorstellung von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* ausreichend, auch die Gleichgewichtskonzeption von Ironie und Solida-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Folgender Diagnose des oben bereits erwähnten Georg Kleemann ist zuzustimmen: Rorty durchbricht mit seinem Eintreten für eine patriotische Zivilreligion der romantischen Zukunft die von ihm selbst gegen die radikalen Kritiker der Demokratie hochgehaltene Grenze zwischen privat und öffentlich, ohne dies zu thematisieren.[199] Während seine Idee eines romantischen Polytheismus noch mit der von ihm geforderten Privatisierung der Erhabenheit kompatibel ist, widerspricht die Idee einer Bürgerreligion der „romance" seinem Privatisierungsgebot, das er gegen die Gefahren der Übertragung des romantischen Autonomiemodells der Selbsterschaffung auf Gesellschaften als Ganze aufgestellt hat. Wie oben bereits angedeutet, könnte der Grund für diesen Bruch mit der eigenen Devise „private Erhabenheit, öffentliche Schönheit" darin liegen, dass Rorty dazu übergangen ist, für die Integration der Gesellschaft die Idee einer atheistischen Bürgerreligion für erforderlich zu halten. Mit dieser will er die kollektive Handlungsfähigkeit gewährleisten.[200] Das Projekt einer Transformation der nationalen Zivilreligion ist aber erstens nur im amerikanischen Kontext von der Idee her plausibel und nicht ohne Weiteres auf den Kontext in Deutschland oder auch in anderen europäischen Ländern übertragbar. Zweitens hat Rortys atheistisches Projekt auch in seiner eigenen nationalen Gemeinschaft kaum Chancen auf Verwirklichung und drittens gilt es schon aus pragmatischen Gründen, die oben angeführte desintegrierende Wirkung des Versuchs einer Verdrängung der traditionellen Religionen und die damit einhergehende Schwächung der Linken zu bedenken – ganz abgesehen von der Frage einer drohenden Verletzung der Religionsfreiheit im Rahmen dieses „Verdrängungskampfes". Insgesamt kommt daher auch diese Untersuchung zu dem Fazit, dass Rorty an dieser Stelle besser weiter seine eigene Grenzziehung zwischen Romantik und Pragmatismus beachtet hätte – ganz in dessen eigenem Sinne:

"The Romantic intellectual's goal of self-overcoming and self-invention seems to me a good model (one among many other good models) for an individual human being, but a very bad model for a society. We should not try to find a societal counterpart to the desire to autonomy […] Societies are not quasi-persons, they are (at their liberal, social-democratic best) compromises between persons. The point of a liberal society is not to invent or create anything, but simply to make it as easy as possible for people to achieve their wildly different private ends without hurting each other."[201]

rität der liberalen Ironikerin, so wie sie im nächsten Kapitel rekonstruiert wird, vermag auf eigene Beine stehen.

199 Vgl. Kleemann (2007), 35ff; auch Thomä (2007), 142.

200 Rortys Idee einer romantischen Bürgerreligion speist sich damit aus demselben Motiv wie Jürgen Habermas' Hinwendung zur Religion: der Motivationsfrage.

201 EHO, 196.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XI.4.2 Methodologischer Nationalismus in Zeiten der Globalisierung?

Rortys Idee einer nationalen Bürgerreligion basiert auf der Hintergrundannahme, dass der Nationalstaat derzeit die einzig relevante politische Instanz für die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit sei.[202] Dieser Hinweis führt zur letzten kritischen Nachfrage an seine Konzeption einer Bürgerreligion der Hoffnung: Besteht ein Liberalismus, der von einer *nationalen* Gemeinschaft der Hoffnung ausgeht, überhaupt den pragmatischen Test in Zeiten der Globalisierung? – Tatsächlich geht Rorty davon aus, dass die Gesamtbürgerschaft der über das Gewaltmonopol verfügenden Einheit heute nationalstaatlich verfasst ist. Sein „linker, kosmopolitisch erweiterter Patriotismus“[203] hofft zwar darauf, dass eines Tages – mit viel Glück – eine Weltrepublik als politische Einheit an die Stelle der Nationalstaaten treten wird. Bis dahin müssten aber die Anhänger des Kosmopolitismus, davon ausgehen, dass die Ebene des Nationalstaates die entscheidende politische Ebene für eine Politik der Solidarität darstelle: “There is noting sacred about the nation-state […] I hope [...] that the nation-state will eventually wither away – but we have to work with what we have got.”[204] Zwar ist für Rorty auch der Nationalstaat nur eine künstliche, erfundene Einheit der Vergesellschaftung; er stellt aber das für die politische Handlungsfähigkeit bis auf weiteres entscheidende Objekt der Loyalität dar. Aus diesem Grund bleibe die partikulare, nationale politische Gemeinschaft der Bezugspunkt für die politische Prophetie, auch wenn viele Linke dies nicht wahrhaben wollen würden und sich als postnational verstünden:

„Political imagination is, almost always, national imagination. To imagine great things is to imagine a great future *for a particular community*, a community one knows well, identifies with, can make plausible predictions about. In the modern world, this usually means one's nation. Political romance is, therefore, for the foreseeable future, going to consist of psalms of *national* futures rather than of the future of mankind.”[205]

An Rortys Fixierung auf den Nationalstaat wird erneut die oben monierte, fehlende Verknüpfung seines politischen Denkens mit dem soziologischen Diskurs deutlich.[206] Aus der Sicht der oben erwähnten Theorie reflexiver Modernisierung etwa

202 Vgl. Kleemann (2007), 42.

203 Habermas (2008a), 35.

204 Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 134; vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 198; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 50; SL, 94f.

205 EHO, 184 [Herv. i. O.]; vgl. Rorty in Balslev (1999), 70f; Rorty (1997d), 39. Rorty hält die Frage nach der Zukunft des Nationalstaates gegenwärtig für unbeantwortbar; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (2001), 201.

206 Rortys Fixierung auf den Nationalstaat betrifft nicht nur Fragen der internationalen Politik; zeigt sich aber dort am deutlichsten – siehe etwa Rorty (1998d), 984: „Es gibt keine internationalen politischen Akteure, abgesehen von den Nationalstaaten.“ – In diesem Zusammenhang zeigt sich auch erneut die Nähe zu Michael Walzers Kommuni-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wäre auch sein liberaler Ethnozentrismus dem für die erste Moderne kennzeichnenden „Container-Modell“[207] der nationalstaatlich organisierten Gesellschaft verhaftet. Auch bei ihm wird der nationale Territorialstaat zum Container der Gesellschaft, indem er Gesellschaft mit dem Nationalstaat gleichsetzt.[208] Für Ulrich Becks neue Kritische Theorie in kosmopolitischer Absicht ist dieser nationale Blick des „methodologischen Nationalismus“[209] aber angesichts der Prozesse von Individualisierung und Globalisierung blind für das Entstehen neuer Arten der transnationalen (Sub-)Politik und transnationaler Identitäten in dem grundlegenden Strukturwandel hin zu einer zweiten Moderne. An seine Stelle müsse der „kosmopolitische Blick“ des „methodologischen Kosmopolitismus“ treten.[210] Im Anschluss an Beck kann man sagen, dass sich Rortys soziologisches Defizit darin manifestiert, dass er die zunehmende Bedeutung von transnationalen Identitäten jenseits beziehungsweise quer zur nationalen Ebene verkennt. Sein ethnozentristisches „Container-Modell“ der Integration und der Solidarität ist an die nationale Wir-Gruppe gebunden. Dadurch wird der Blick versperrt für Identifikationsgemeinschaften, die gerade nicht an nationale Grenzen gebunden sind.

Auf die Kritik hin, dass er transnationale Quellen der Solidarität in seiner Theorie nicht berücksichtige, gesteht Rorty zwar zu, dass keine Identität natürlicher oder authentischer als eine andere sei. Dennoch beharrt er auf seiner Sicht, dass nur die nationalen Regierungen für die Verwirklichung des Internationalismus relevant waren und auch bleiben werden. Wenn überhaupt könnten nur *Top-down*-Initiativen nationaler Eliten, und nicht *Bottom-up*-Initiativen kosmopolitischer Bürgern die Schaffung einer kosmopolitischen Weltgemeinschaft erreichen.[211] Die praktische Relevanz der Frage,

---

tarismus. Auch dieser ist mit seiner Gemeinschaftsvorstellung sehr stark an der Ebene des souveränen Nationalstaats orientiert; vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 500.

207 Beck/Bonß/Lau (2001), 11.

208 Vgl. Beck/Bonß/Lau (2001), 20ff.

209 Beck (2002), 50.

210 Zu Becks Gegenüberstellung von methodologischem Nationalismus und Kosmopolitismus siehe insbes. Beck (2002), 50-94. Für eine (kritische) Zusammenfassung von Becks kosmopolitischer Theorie siehe Bonß (2003), 384ff.

211 Vgl. Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 134ff. Es gibt verstreute Textstellen, in denen Rorty sein „Container-Denken“ selbst ansatzweise durchbricht. So stellt er in SL, 83 fest, dass der beängstigende wirtschaftliche Kosmopolitismus nebenbei einen begrüßenswerten kulturellen Kosmopolitismus mit sich bringe. Er glaubt aber nicht an dessen politischer Relevanz. An anderer Stelle stützt sich seine Argumentation auf eine zentrale gesellschaftliche Entwicklung unserer Zeit: die ansteigende Kommunikation zwischen den Kulturen in einer globalisierten Gesellschaft. Sofern es der Politik in den autoritären Staaten nicht gelinge, die freie Kommunikation mit Mitgliedern verschiedener Kulturkreise zu verhindern, könne die Ausweitung des Internets dazu beitragen, die identitätsstiftende Bedeutung exklusiver Gemeinschaften zu vermindern; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 17; Rorty (2006d), 64f. Über diese kursorischen Bemerkungen hinaus thematisiert Rorty die Möglichkeiten einer Vernetzung und Mobilisierung von transna-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ob ein kosmopolitisch erweitertes Denken der Solidarität erforderlich ist, das transnationale Identitäten und Solidaritäten in den Blick bekommt, zeigt sich an der dieses Kapitel beschließenden Frage nach der praktischen Tragfähigkeit von Rortys Utopie eines ironischen Liberalismus der Hoffnung angesichts der fortschreitenden wirtschaftlichen Globalisierung. Besteht die politische Realität der Ironie darin, dass die Globalisierung sowohl die Vorstellung von nationalen Solidaritäten als notwendige Ausgangspunkte einer solidarische Weltgemeinschaft, als auch Rortys (nationale) Integrationskonzeption der Hoffnung unterminiert? Plakativ gefragt: Sitzen ethnozentristische Liberale in der „Globalisierungsfalle"?

Rortys ironischer Liberalismus der Hoffnung – auch in seiner zivilreligiöser Modifikation – geht davon aus, dass für den Zusammenhalt der demokratischen Wir-Gemeinschaft allein die soziale Hoffnung auf eine bessere Zukunft ausreichend ist. Diese brauche weder einen kognitiven Status noch ein philosophisches Fundament. Dabei ist sich Rorty bewusst, dass die Hoffnung auf eine bessere gemeinsame Zukunft eine fragile Sache ist.[212] Entsprechend seiner halb ironischen Selbstbezeichnung als bourgeoiser Liberaler betont er, dass die Demokratie als Identifikationsgemeinschaft nur auf der Basis wirtschaftlichen Wohlstands lebensfähig ist. Die Erfahrung der Geschichte lehre: Solidarität und Hoffnung brauchen Bildung, Sicherheit und Wohlstand. Er sieht daher in der Angst den großen Feind des liberalen Projekts der Ausdehnung des Gefühls der Solidarität. Sobald der Lebensstandard der Mittelschicht erodiere, sei die Demokratie in Gefahr. Denn die Unsicherheit der Mittelschicht-Eltern über die wirtschaftliche Zukunft ihrer Kinder erzeuge Selbstsüchtigkeit und Hartherzigkeit: „Der große Feind des Liberalismus ist Angst – die Angst, es gebe nicht genug zu verteilen."[213] Eine rein säkulare Kultur der Hoffnung könne genügend bürgerschaftliches Engagement für die Demokratie hervorbringen, vorausgesetzt es gibt wirtschaftliches Wachstum und die Hoffnung auf weitere Chancengleichheit für die Mitglieder dieser Gesellschaft. Auch die Grenzen der romantischen Prophetie werden nach Rorty durch die unwahrscheinliche Kombination von Frieden, Glück, Sicherheit und Wohlstand gezogen.[214]

Angesichts dieser Grundannahmen eines bourgeoisen Liberalismus der Hoffnung wiegt es schwer, dass Rorty selbst spätestens seit den 1990'er Jahren hinsichtlich der ökonomischen Zukunftsaussichten für die Gesellschaften der nordatlantischen Welt und damit auch für die Zukunft der liberalen Demokratie immer pessimistischer wurde.[215] Er sah die Zukunft der liberalen Demokratie als gemeinsamer

tionalen Wir-Gruppen und neuen Formen von Vergemeinschaftung jenseits der nationalen Gemeinschaft nicht.

212 Vgl. EHO, 48; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 57.

213 Rorty (2005b), 45; vgl. u.a. auch Rorty (1998a), 119; Rorty (2000g), 19; Rorty (2006d), 52. Diese „bourgeoise" Grundthese findet sich übrigens auch bei Whalt Whitman, Rortys Vorbild für einen prophetischen Liberalismus, siehe Whitman (2005), 38.

214 Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 84, 115, 124.

215 So äußert er in einem Interview im Jahr 1997: „Liberal democracy works in times of economic prosperity and doesn't work in times of economic insecurity and, since I

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Glaube in eine bessere Zukunft immer mehr gefährdet durch die zunehmende wirtschaftliche Ungleichheit aufgrund der Globalisierung des Arbeitsmarktes. Die daraus resultierende Unsicherheit in den Mittelschichten der demokratischen Gesellschaften und die Umkehrung des Prozesses der Verbürgerlichung der Arbeiterklasse seit 1973 führten zu einer Krise der industrialisierten Demokratien, die durchaus zum Ende des demokratischen Projekts führen könnte. Es bestehe die Gefahr, dass die demokratischen Traditionen in diesen Gesellschaften nicht stark genug sein werden, um diese Krise zu überstehen. Dann würden sich die Bürger der liberalen Demokratien nur noch pro forma zu dem Glauben an Freiheit und Gleichheit bekennen. Ihr Sinn für Brüderlichkeit, der erforderlich ist, diese Ideale zu verwirklichen, wäre aber verschwunden. Dieses realistische Szenario würde das Ende der Demokratie als gemeinschaftliches Projekt der Ausweitung der Solidarität bedeuten: „Ich bin äußerst pessimistisch, was die zukünftige politische Entwicklung angeht, weil ich glaube, dass die Demokratie nur funktioniert, wenn man den Wohlstand verteilt – wenn die Kluft zwischen den Reichen und den Armen überbrückt wird.“[216] Rorty gesteht offen ein, dass in dem realistischen Zukunftsszenario weiter wachsender ökonomischer Ungleichheit und Unsicherheit kein Platz mehr ist für die liberale Utopie der globalen Brüderlichkeit. Vor allem in den Ländern, in denen kein Wohlfahrtsstaat existiere, wie etwa in seinem eigenen Land, hält er inzwischen den populistischen Aufstand einer faschistischen Rechten für wahrscheinlicher. Schon jetzt hätten die Verängstigung der Mittelschichten angesichts der Gefährdung des amerikanischen Traums und die Proletarisierung der Arbeiterklasse durch die Folgen der wirtschaftlichen Globalisierung zum Absterben des Idealismus der amerikanischen Mittelklasse geführt, und zugleich zum Aufstieg des fundamentalistischen, evangelikalen Protestantismus in den USA. Mit dieser Rückkehr der Kirchen würden auch die Chancen einer säkularen Wiederbelebung der patriotischen amerikanischen Bürgerreligion immer schlechter.[217]

Rorty bringt selbst das Kernproblem der Idee einer nationalen politischen Gemeinschaft in Zeiten der wirtschaftlichen Globalisierung zur Sprache. Wie viele andere sieht auch er die bisher national verfasste Demokratie dadurch ausgehöhlt, dass eine globalisierte Wirtschaft sich der Kontrolle nationaler Regierungen und damit auch deren Wähler entzieht: „So the central fact of globalization is that the economic situation of the citizens of a nation state has passed beyond the control of

think we’re entering a time of economic insecurity, I don’t have much faith that we can keep liberal democracy going.”(Rorty (2006d), 60); vgl. auch Rorty (2005b), 45.

216 Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 86. Rorty sieht nicht nur in der zunehmenden wirtschaftlichen Ungleichheit Grund für Pessimismus. Er thematisiert schlaglichtartig auch die immer noch vorhandene Möglichkeit eines Nuklearkrieges, die Gefahren des Terrors, die Überbevölkerung und nicht zuletzt die Vernichtung der Umwelt; vgl. u.a. PSH, 226ff, Rorty (1998c), 12; Rorty (2000g), 19; Rorty (2001a), 15; Rorty (2006d), 160.

217 Vgl. SL, 81ff; Rorty (2006d), 51, 62, 155; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 28f, 84.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

the laws of that state."[218] Die Nationalstaaten hätten auf der einen Seite immer weniger Kontrolle über ihre Ökonomien, insbesondere über die transnationalen Konzerne. Auf der anderen Seite fehle eine globale Instanz, um den globalen Kapitalismus zu zähmen, so wie dies einst durch den Nationalstaat geschehen sei. Eine Weltregierung, die erforderlich wäre, um den Frieden zu sichern und die kapitalistische Weltwirtschaft zu regulieren, sei nicht in Sicht:

„Heute werden wir Zeuge, wie die schlimmsten Züge des Kapitalismus wiederkehren – bedingt durch das Fehlen einer Weltregierung, das Fehlen einer globalen Instanz, die den Kapitalismus der Demokratie dienstbar machen könnte. Wir hätten die ökonomische Globalisierung nicht zulassen dürfen, bevor wir die bürokratischen Strukturen geschaffen haben, um den globalen Kapitalismus zu regulieren. Unglücklicherweise sind wir von den Ereignissen überrollt worden."[219]

Als Folge dieser Entwicklung sieht sich Rorty mit seinem Projekt einer globalen Ausweitung der Solidarität, das zunächst von den nationalen Solidaritäten seinen Ausgang zu nehmen hat, in einem echten Dilemma, das jede Hoffnung rauben kann: „Ich weiß einfach nicht, wie man eine internationale Politik sozialer Gerechtigkeit mit einer amerikanischen Innenpolitik sozialer Gerechtigkeit in Einklang bringen soll."[220] Der Konflikt zwischen patriotischer Loyalität und internationaler Gerechtigkeit beziehungsweise zwischen nationaler und globaler Solidarität ist für ihn unentscheidbar. Auf der einen Seite stehen das für die kollektive Handlungsfähigkeit notwendige Verantwortungsgefühl für die Mitglieder der eigenen, nationalen Wir-Gemeinschaft und die Sorge um die demokratischen Institutionen in den reichen Demokratien, die protektionistische Maßnahmen rechtfertigen würden. Auf der anderen Seite steht die berechtigte Forderung nach globaler Umverteilung des Wohlstandes über nationale Grenzen hinweg:

„Was also sollen die reichen Demokratien vor diesem Hintergrund tun? Sollen sie sich selbst gegenüber und untereinander loyal bleiben und den Fortbestand freier Gesellschaften für ein Drittel der Menschheit auf Kosten der restlichen zwei Drittel sichern? Oder sollten sie zugunsten einer egalitären wirtschaftlichen Gerechtigkeit auf die Wohltaten der politischen Freiheit verzichten?"[221]

---

218 PSH, 233; vgl. PSH, 258; Rorty (2006d), 60. Dies gilt nach Rorty inzwischen auch für einen mächtigen Nationalstaat wie den USA. Jürgen Habermas bezeichnet diese Diagnose als „postnationale Konstellation"(Habermas (1998)).

219 Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 89; vgl. Rorty (2006d), 101; Rorty in Stossel (1998); Rorty (2000g), 19.

220 Rorty (2000g), 19.

221 PZ, 81; vgl. auch SL, 86; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 39; Rorty (2000g), 19; Rorty (1996d), 9ff. Vgl. dazu auch Auer (2004), 171. Rortys Erörterung des Dilemmas zwischen nationaler und internationaler Solidarität enthält implizit das beste Argument für eine „kommunitaristische" Verteidigung des Wohlstandes in den reichen Demokratien: Deren bisher einzigartige liberale Kultur würde einen ständig sinkenden Wohlstand

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dieses Dilemma wird für Rorty noch dadurch verschärft, dass in Zeiten einer globalisierten Ökonomie protektionistische Maßnahmen oder Versuche der Gewerkschaften, das Sinken des Lohnniveaus zu stoppen, tendenziell nur zu einer höheren Arbeitslosigkeit führen. Zugleich sei die Hoffnung auf eine Internationalisierung der Gewerkschaftsbewegung unrealistisch, da die nationalen Gewerkschaften ebenfalls von dem von ihm beschriebenen Dilemma zerrieben würden.[222] Rorty gesteht offen ein, dass er keine eigenen Ideen zur Lösung dieses Dilemmas habe. Und es seien auch sonst keine realistischen Vorschläge in Sicht, auch nicht in den Reihen der Anti-Globalisierungsbewegung, aus denen man Optimismus schöpfen könnte. Es bleibe daher allein das Werben in der politischen Öffentlichkeit für die schwache Hoffnung auf eine Umwandlung der Vereinten Nationen in eine Weltföderation. Denn nur eine starke Weltregierung könnte den globalen Kapitalismus zähmen und eine Politik der sozialen Hoffnung ermöglichen.[223] In mehreren Interviews zu dieser Frage äußert er zudem die Ansicht, dass als mögliche treibende Kraft dieser Umwandlung nicht seine eigene Nation, die USA, sondern wenn überhaupt die Europäische Union infrage käme.[224]

XI.4.3 Tragischer Liberalismus der Hoffnung ohne Hoffnung?

An dieser Stelle kann es nicht darum gehen, Rorty vorzuwerfen, er habe keine Antwort auf *die* demokratietheoretische Frage unserer Zeit: Wie ist soziale Demokratie im Zeitalter der Globalisierung jenseits des „nationalen Containers" möglich? Rortys eigene pessimistische Diagnose der Zukunftsaussichten für die national verfasste Demokratie und für eine Politik der Solidarität, die auf der Institution des Nationalstaates basiert, bestätigt aber zum einen erneut die oben festgestellte Korrekturbedürftigkeit seiner übertriebenen Theorieabstinenz. Denn es zeigt sich, dass seine linke Politik der Solidarität auf die Erkenntnisse und Modelle der transnationalen Soziologie und Demokratietheorie dringend angewiesen ist, will sie nicht selbst jede realistische Hoffnung verlieren.

Noch drängender sind aber folgende kritische Nachfragen, die sich aus Rortys Pessimismus ergeben: Welchen Sinn hat seine nationale Erweckungspredigt für die säkulare Erneuerung der amerikanischen Zivilregion in *Stolz auf unser Land* noch, wenn er selbst die zunehmende Ohnmacht nationalstaatlicher Politik in einer globalisierten Welt diagnostiziert? Ist er nicht selbst von dem Glauben an ein kosmopoli-

---

bzw. eine immer größer werdende Ungleichheit nicht überleben. Die liberalen Institutionen, die für viele Menschen anderer Gesellschaften Ziel ihres politischen Handelns darstellen, würden als geschichtliche Realität wieder verschwinden.

222 Vgl. SL, 82; Rorty in Stossel (1998).

223 Vgl. u.a. SL, 86; PSH, 233f, Rorty in Balslev (1999), 100; Rorty (2006d), 52, 154.

224 Vgl. Rorty (2000e), 1007f; Rorty (2000g), 19; Rorty (2003a), 13. Diese vage Hoffnung Rortys wird von Jürgen Habermas in ausgearbeiteter Form vertreten; siehe Habermas (1998), 8f. – Aber auch von dem oben erwähnten Soziologen Ulrich Beck, der am Beispiel eines postnational verstandenen Europas als „Transnationalstaat" seinen „kosmopolitischen Blick" erprobt; vgl. u.a. Beck (2002), 333-341.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tisch erweitertes Projekt „Amerika“ abgefallen, wenn er nur noch in einem erstarkten Europa die letzte Hoffnung sehen kann? Wie glaubhaft ist generell ein bürgerlicher Reformismus ohne bürgerlichen Optimismus? Darüber hinaus gilt: Rortys Pessimismus bezüglich der Zukunft der liberalen Gesellschaften bedroht seine eigene Utopie eines Liberalismus der sozialen Hoffnung in ihrem Kern. Hat er doch selbst in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* festgestellt:

„Moderne, gebildete, säkulare Gesellschaften sind von der Existenz einigermaßen konkreter, optimistischer und plausibler *politischer* Szenarien abhängig statt von Szenarien zur Erlösung jenseits des Grabes. Um an sozialer Hoffnung festzuhalten, müssen die Mitglieder einer solchen Gesellschaft sich selbst eine Geschichte erzählen können, die davon handelt, wie alles besser werden kann, und sie dürfen keine unüberwindlichen Hindernisse für das Wahrwerden dieser Geschichte sehen.“[225]

An gleicher Stelle hat Rorty die Ursache für den drohenden Verlust sozialer Hoffnung bereits näher thematisiert. Sie hätte nichts zu tun mit der Unfähigkeit der Philosophie, sich auf einen theoretischen Leim für die Gesellschaft zu einigen. Vielmehr blockiere die kontingente gesellschaftliche Realität alle liberalen Szenarien, wie man von der Gegenwart zu einer utopischen globalen Zukunft der Freiheit und Solidarität gelangen könne. Im Rahmen seiner „starken“ Orwell-Interpretation schlägt er vor, dessen Dystopie als eine Warnung vor einer drohenden Gesellschaft der Zukunft zu sehen, in der die liberale Hoffnung keinen Platz mehr hat.[226] Daran anschließend hat er auch in späteren Texten festgestellt, dass die zunehmende Hoffnungslosigkeit bezüglich der kosmopolitischen Utopie einer Verwirklichung der globalen Solidarität nicht aus philosophischen Problemen resultiert, sondern aus den politischen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte. Diese hätten die Zweifel an den Realisierungschancen einer klassenlosen Weltgesellschaft, verwirklicht durch eine demokratische Weltregierung, immer größer werden lassen. Inzwischen sei eine dystopische Zukunft, in der alle Regierungen der Welt nur als Werkzeuge in der Hand einiger multinationaler Unternehmen fungieren, zu einem wahrscheinlicheren Szenario geworden. In dieser Orwell’schen Welt gebe es zwar keinen übernationalen „Großen Bruder“, aber eine Parallele zur Herrschaft der „inneren Partei“: die Herrschaft einer kosmopolitische Oberklasse der Superreichen, die alle größeren wirtschaftlichen Entscheidungen völlig unabhängig von der Gesetzgebung jedes Landes und damit von den Wählern trifft. Dabei würden diese kosmopolitischen Superreichen den Anschein aufrechterhalten, dass nationale Politik eines Tages etwas ändern könnte. Zugleich würden sie dafür sorgen, dass sich die Politik primär mit kulturellen Fragen beschäftigt, damit die Proletarier von ihrer Hoffnungslosigkeit abgelenkt würden. Zu diesem Zweck würde auch die Inszenierung medialer Pseudoereignisse dienen, zu denen auch gelegentlich ein Krieg gehört.[227]

225 KIS, 148 [Herv. i. O.].

226 Vgl. KIS, 148f, 283ff, 294ff. Zu diesem starken Fehllesen von Orwells *1984* siehe oben Kap. VIII.3.3.

227 Vgl. SL, 83ff; PSH, 229ff; Rorty (2006d), 108f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In einem Aufsatz schon aus der Zeit der Abfassung von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* äußert sich Rorty zutiefst pessimistisch in Hinblick auf die Zukunftsaussichten des von ihm propagierten bürgerlichen Reformismus und bezeichnet sich aus diesem Grund als „tragischer Liberaler".[228] Als solcher zeigt er sich in diesem Text, der eine Art Lobpreisung der institutionellen Fantasie des brasilianischen Denkers Roberto Unger darstellt, hin- und hergerissen zwischen der Furcht vor dem Verlassen des liberalen Vokabulars und der Sehnsucht nach einer neuen politischen Romantik angesichts der zunehmenden Hoffnungslosigkeit. Es finden sich dort auch die Argumente seines politischen Konservatismus in Bezug auf die liberalen Institutionen: Selbst wenn diese zunehmend ineffektiv würden, seien sie immer noch besser als alle anderen bisher verwirklichten Institutionen. Die Bedeutung dieser kontingenten Institutionen liege darin, dass sie ein Gegengewicht gegen die Gefahren der romantischen Fantasie darstellen; eine Bedeutung, die auf bittere Weise durch die Erfahrungen mit der politischen Romantik eines Mussolini, Hitler, Lenin oder Mao gelernt worden sei.[229] Andererseits zeigt sich Rorty in diesem Text aber auch geneigt, in den Institutionen der liberalen Gesellschaften des reichen Nordens nicht nur den einzigen Schutz gegen quasi-faschistische Demagogen zu sehen, sondern auch entscheidende Hemmnisse für eine effektive Politik der Solidarität. Tragische Liberale wie er würden deshalb ihren Mangel an institutioneller Fantasie bedauern und ihre Furcht vor Experimenten mit bisher unerprobten Institutionen. Und sie bewunderten den politischen Romantizismus eines Roberto Ungers. Rorty äußert die These, dass neue Hoffnung nur aus einem gelungenen politischen Experiment einer utopischen Idee außerhalb der eingefrorenen Reformpolitik in den reichen nordatlantischen Demokratien erwachsen könne. Er besteht aber dabei darauf, dass im Rahmen eines solchen Experimentes zumindest die Meinungsfreiheit gewahrt bleiben müsste. Als mögliches Beispiel für ein derartiges institutionelles romantisches Experiment in einer Pioniernation der Dritten Welt führt Rorty die in unseren Augen vollkommen utopische Einführung des Prinzips „Gleicher Lohn für alle" an.[230]

Voller Pessimismus stellt Rorty in diesem frühen Text also seine konservative Verteidigung eines bürgerlichen Reformismus im institutionellen Rahmen der liberalen Demokratie infrage. Er liebäugelt mit romantischen Experimenten in der Politik und begibt sich damit in Widerspruch zu seiner eigenen Abwehrstrategie gegen radikale Kritiker der kapitalistisch verfassten liberalen Demokratien: der Privatisierung des romantischen Strebens nach dem ganz Anderen, dem Erhabenen. Knapp zwanzig Jahre später ist selbst von der Hoffnung auf romantische Experimente außerhalb der reichen nordatlantischen Demokratien keine Rede mehr. In einer Buchbesprechung des Romans *Saturday* von Ian McEwan aus dem Jahre 2005 verteidigt er dessen niederschmetternde, aber zutreffende Darstellung der gegenwärti-

228 Diese Selbstbezeichnung geschieht „natürlich" auf dem Weg der Erfindung einer neuen Wir-Gruppe. Deren Bezeichnungen lauten: „We tragic liberals"(EHO, 187), „We downbeat, Alexandrian, social democratic liberals"(EHO, 180) u. "We rich, fat, tired North Americans"(EHO, 178).

229 Vgl. EHO, 179, 189f.

230 Vgl. EHO, 184ff, 192.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen Lage der Anhänger der liberalen Utopie, wie er es einer sei: Sie würden mit Unbehagen in die Zukunft blicken und immer mehr – wenn auch mit einem mulmigen Gefühl im Bauch – einen schwächenden Agnostizismus in Fragen der Gerechtigkeit an den Tag legen. Als tragische Liberale könnten sie nach den verheerenden Experimenten der Vergangenheit und dem Scheitern der radikalen Hoffnungen immer weniger an die liberale Utopie glauben. Ihre Hoffnung beschränke sich daher immer mehr auf die kleinen privaten Angelegenheiten. Zugleich werde sie in Zeiten des Terrors zunehmend durch Angst verdrängt:

"The tragedy of the modern West is that it exhausted its strength before being able to achieve its ideals. The spiritual life of secularist Westerners centered on hope for the realization of those ideals. As that hope diminishes, their life becomes smaller and meaner. Hope is restricted to little, private things – and is increasingly being replaced by fear […] The problem for good-hearted Westerners […] is that they seem fated to live out their lives as idiots (in the old sense of ‚idiot', in which the term refers to a merely private person, one who has no part in public affairs). They are ingrates and dilettantes – ingrates because their affluence is made possible by the suffering of the poor and dilettantes because they are no longer able to relate thought to action. They cannot imagine how things could be made better."[231]

Angesichts dieser pessimistischen Beschreibung der Lage der liberalen Wir-Gruppe kann man Rorty nicht vorwerfen, er vertrete einen illusionären Utopismus. Als eine Art Fazit zur Frage der Realisierungschance seiner Utopie eines Liberalismus der Hoffnung gesteht er sogar ein: „Ich habe nicht die geringste Ahnung, wie es zu einer solchen Gesellschaft kommen könnte."[232] Damit wird aber die oben dargestellte radikale, linke Kritik an der Spannung zwischen seinem politisch-emanzipatorischen und seinem wirtschaftlichen Liberalismus bestätigt. Dessen Strategie einer Durchsetzung der liberalen kosmopolitischen Utopie durch Reformpolitik, Wirtschaftswachstum und Gefühlserziehung scheitere schlicht an der Realität des Wirtschaftsliberalismus. Da die ökonomische Realität in den kapitalistisch verfassten liberalen Gesellschaften genau in die entgegengesetzte Richtung wie Rortys Utopie laufe, verliere dessen Utopie immer mehr ihre Glaubwürdigkeit.[233] Unabhängig von der Frage, ob diese Beurteilung der Aussichten für das liberale Projekt innerhalb der liberalen Institutionen zutreffend ist oder nicht – Rortys eigener Pessimismus eines tragischen Reformismus ohne Hoffnung konterkariert nicht nur die „frohe Botschaft"[234] einer Erneuerung des nationalen Projektes der kollektiven Selbsterschaffung und die vehemente Kritik an der politischen Hoffnungslosigkeit der Foucault'schen Linken in *Stolz auf unser Land*. Darüber hinaus wird die Tragfähigkeit seines Integrationskonzepts der Hoffnung und damit auch seine Utopie eines ironischen Liberalismus überhaupt infrage gestellt. Hoffnung statt Erkenntnis, diese zentrale Devise seines transformativen Neopragmatismus wird in seinem iro-

231 Rorty (2005a), 92f; vgl. Rorty (2005a), 91-94.

232 Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 47.

233 Vgl. Mouffe (2007), 115f; Rodriges (2001), 135f. Vgl. dazu auch Nagl (1998), 180.

234 Seel (2000), 74.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nisch-bourgeoisen Liberalismus zu der integrationstheoretischen These konkretisiert, dass die Legitimation und der Zusammenhalt liberaler Gesellschaften nicht auf der theoretischen Erkenntnis der (vermeintlichen) Wahrheit ihrer Grundwerte basiert, sondern auf der gemeinsamen, unbegründeten Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Folgt man dieser These, dann wiegt aber Rortys pessimistische Beurteilung der Zukunftsaussichten für das liberale Projekt umso schwerer. Der von ihm beschriebene drohende Verlust der sozialen Hoffnung im Zeitalter der Globalisierung stellt seine eigene Begründungsutopie als solche infrage. Denn er betrifft nicht nur die Chance ihrer Realisierung, sondern auch deren Begründungs- und Legitimationskonzeption.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XII. Kapitel: Die liberale Ironikerin als Verkörperung einer pragmatistisch-kommunitaristischen Transformation der normativen Frage

Die Plausibilität von Rortys Begründungsutopie wird in diesem Kapitel abschließend anhand einer genaueren Untersuchung ihrer paradigmatischen Figur überprüft. Wie überzeugend ist die liberale Ironikerin als utopisches Bürgerideal des ironischen und zugleich kommunitaristischen Liberalismus? Stellt ihre pragmatische Verbindung von privater Romantik und öffentlicher Solidarität mit William James gesprochen eine lebendige Option[1] für die Mitglieder der gegenwärtigen liberalen Gesellschaften dar? – Thema sind also die „Früchte" von Rortys transformativer Begründungsutopie auf individueller beziehungsweise existenzieller Ebene. Im Kern geht es um seine indirekte Antwort auf die normative Frage, so wie sie in der Einleitung bereits skizziert wurde.

In *Kapitel XII.1* wird sich zunächst zeigen, dass es sich bei der liberalen Ironikerin um die Verkörperung der oben dargestellten radikalen Differenzkonzeption von Politik handelt, die auf der liberalen Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen basiert. Die Ironie wird bei Rorty privatisiert. Die Idealbürgerin seines Utopias strebt nicht die theoretische Synthese von privater und öffentlicher Identität an, sondern eine instrumentalistische Koexistenz beider. Ihr Ziel ist ein immer wieder neu herzustellendes, fragiles Gleichgewicht zwischen Romantik und Pragmatismus beziehungsweise privater Ironie und öffentlicher Solidarität. Auch auf dieser Ebene begegnet uns also die Leitfrage „Romantik und Pragmatismus?" wieder.

Wenn man nun versuchshalber mit Rorty davon ausgeht, dass seine pragmatische Differenz- und Koexistenzkonzeption lebbar ist, lautet die entscheidende begründungstheoretische Nachfrage: Warum sollte die potenziell grausame Ironie an der Grenze von privat und öffentlich Halt machen? Die in *Kapitel XII.2* vorgestellte These lautet, dass Rorty eine liberale Einhegung der Ironie durch eine kommunitaristische Identitätsethik durchführt. Er transformiert die Begründungsfrage in eine Frage der Identität, indem er die Sellars'sche Neubeschreibung von Moralität als eine Frage der Wir-Intentionen mit dem Korsgaard'schen Begriff der praktischen

1 Vgl. James (1975), 129f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Identität verbindet. Die liberale Ironikerin ist Ironikerin *und* liberale Ethnozentristin zugleich. Ihre Solidarität ist eine Frage ihrer praktischen Identität, die sie als loyales Mitglied ihrer liberalen Identifikationsgemeinschaft erworben hat. Und ihre Loyalität zum Grausamkeitsverbot ist Resultat ihres Eingebettetseins in die liberale Kultur. Sie ist keine Frage der Begründung, sondern der praktischen „Gründung". Diese in der Literatur bisher nicht ausreichend berücksichtigte kommunitaristische Einhegung der Ironie durch eine Transformation von Fragen der Moral in Fragen der ethischen Identität ist der Kern von Rortys Versuch, die Begründungsfrage zu verabschieden.

Kapitel XII.3 behandelt kritische Nachfragen an diesen Verabschiedungsversuch. Zunächst wird untersucht, ob seine kommunitaristische Identitätsethik auf einem „kommunitaristischen Fehlschluss" (Rainer Forst) beruht. Es wird sich dabei zeigen, dass das kommunitaristische Ich-Einbettungsargument nicht in seiner starken Fassung vertreten wird. Auch die liberale Ironikerin ist kein radikal situiertes Selbst, sondern besitzt die Fähigkeit der Distanzierung von der eigenen Identifikationsgemeinschaft. Schließlich wird der wichtige Einwand überprüft, dass das Ziel einer lebenspraktischen Balance von privater Ironie und öffentlicher Solidarität – wenn überhaupt – nur die Sache einer schmalen Elite sein kann. Dieser Einwand speist sich vor allem aus Rortys rigider, zweistufiger Konzeption der Erziehung als Sozialisation und Individuierung. Die Diskussion des damit verbundenen Verdachts des Elitären leitet über in das diesen Teil abschließende Zwischenfazit.

XII.1 Die liberale Ironikerin als Verkörperung der instrumentalistischen Utopie einer lebenspraktischen Balance von privater Ironie und öffentlicher Solidarität

Rorty selbst thematisiert die Frage, ob Ironie verträglich ist mit dem Sinn für menschliche Solidarität. Der zentrale Einwand gegen sein Bürgerideal der liberalen Ironikerin besage,

> „es sei psychologisch unmöglich, liberale Ironikerin zu sein – ein Mensch zu sein, für den ‚Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun', und keinen metaphysischen Glauben an etwas allen Menschen Gemeinsames zu haben [...] [Dahinter steht, M.M.] die Annahme, dass die Trennung von Privatem und Öffentlichen, die ich befürworte, nicht funktionieren werde, dass ein Mensch sich nicht selbst in einen privaten Selbstschöpfer und einen öffentlichen Liberalen aufspalten, dass dieselbe Person nicht je nach Bedarf abwechselnd Nietzsche und John S. Mill sein kann."[2]

Im Folgenden steht die Überprüfung genau dieses Einwandes im Mittelpunkt. Es wird sich zeigen, dass die liberale Ironikerin eine instrumentalistische Koexistenzkonzeption von privater Romantik und öffentlichem Pragmatismus verkörpert. Deren Voraussetzung ist die Privatisierung der Ironie. Rortys ironische Variante des

2 KIS, 146; vgl. KIS, 149.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ethischen Liberalismus beinhaltet damit eine umfassende Konzeption des guten Lebens. Allerdings handelt es sich um eine liberale Differenzkonzeption, deren zentrale Unterscheidung diejenige zwischen privat und öffentlich ist.

XII.1.1 Privatisierung der Ironie statt Begründung der Solidarität durch Ironie – die Utopie einer liberalen Einhegung der Ironie

Die liberale Ironikerin ist die Idealbürgerin von Rortys Begründungsutopie. In ihr wird die Haupttugend der Mitglieder seiner wahrhaft liberalen Gesellschaft verkörpert: Ironie als Anerkennung der Kontingenz der eigenen (moralischen) Überzeugungen. Diese Tugend ist für ihn die angemessene nicht-metaphysische Haltung von Menschen in demokratischen Gesellschaften, und sie ist zugleich der Maßstab seiner liberalen Utopie. Die von Rorty propagierte ironische Haltung steht nicht für einen moralischen Nihilismus, sondern für einen aufgeklärten Umgang mit der Kontingenz der eigenen liberalen Überzeugungen.[3]

Wie oben in Kapitel VIII.1.2 dargestellt, steht Ironie als Kontingenzbewusstsein für die Fähigkeit, der Tatsache ins Gesicht zu sehen, dass die eigenen Überzeugungen Ergebnis von kontingenten Neubeschreibung sind. Ironiker seien Menschen, für die alle Vokabulare, und damit auch das eigene „abschließende Vokabular“[4] historisch kontingente, menschliche Erzeugnisse sind. Für *liberale* Ironiker gilt, dass der öffentliche Teil ihres abschließenden Vokabulars, und damit ihrer Identität, das liberale politische Vokabular der Solidarität ist. Dabei verbinden sie die Einsicht in die Kontingenz des Vokabulars ihrer liberalen Ethnie mit dem Engagement für die Ziele dieses Vokabulars:

„Kurz, die Bürger meiner liberalen Utopie wären Menschen, die Sinn für die Kontingenz der Sprache ihrer Überlegungen zur Moral und damit ihres Gewissen hätten. Sie wären liberale Ironiker – Menschen, die Schumpeters Kriterium für Zivilisiertheit erfüllten, Menschen, die Engagement mit dem Sinn für die Kontingenz ihres Engagements verbänden.“[5]

Zur rhetorischen Untermauerung seiner Utopie einer liberalen Verbindung von Ironie und Solidarität bezieht sich Rorty auf die Schlusspassage von Isaiah Berlins berühmten Essay *Two Concepts of Liberty*. Dort stimmt Berlin Schumpeters Einsicht zu, dass die Geltung der eigenen Überzeugungen immer nur relativ sei und dass es

3 Vgl. Breuer/Leusch/Mersch (1996), 127; Frischmann (2006), 42. Abgesehen davon ist der Typus der liberalen Ironikerin natürlich auch eine Kennzeichnung seiner eigenen philosophischen Position; vgl. Welsch (1995), 236.

4 KIS, 164.

5 KIS, 111; vgl. KIS, 87, 153; Rorty (2005b), 45. Man ist hier an folgende Charakterisierung des Pragmatisten durch William James erinnert: „Er ist entschlossen, auf Grund ungesicherter Möglichkeiten zu leben, zu denen er Vertrauen hat. Er ist bereit für die Verwirklichung der eigenen Ideale, die er sich bildet, wenn es not tut, mit seinem eigenen Leben zu zahlen.“(James (1994b), 191).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den zivilisierten Menschen vom Barbaren unterscheide, trotzdem für diese einzustehen. Mehr als das zu verlangen, sei ein tiefes, vielleicht unheilbares metaphysisches Bedürfnis. Wenn man zulasse, dass dieses Bedürfnis das eigene Handeln bestimmt, so sei dies ein Symptom für moralische und politische Unreife.[6] Rortys utopische Figur der liberalen Ironikerin zeichnet sich dadurch aus, dass sie das von Berlin als unreif und gefährlich beurteilte metaphysische Bedürfnis nach absoluter Geltung verabschiedet hat. Sie versucht nicht mehr dem unausweichlichen Ethnozentrismus zu entkommen, sondern ist Ironikerin und liberale Ethnozentristin zugleich. In ihrem abschließenden moralischen Vokabular gehen private Ironie und öffentliche Solidarität eine pragmatische Koexistenz ein.

Jede Interpretation der Figur der liberalen Ironikerin hat zu beachten, dass diese ein utopisches Ideal darstellt. Mit ihr formuliert Rorty sein Tugendideal für die Bürger liberaler Demokratien. Sie ist als die charakteristische Bewohnerin seiner liberalen Utopie der Kontingenz ein Produkt des utopischen politischen Denkens. Die gängige Kritik, mit ihr werde die Identität der Bürger in den liberalen Gegenwartsgesellschaften nicht korrekt wiedergegeben, berücksichtigt dies nicht. Rortys utopische Neubeschreibung des idealen Bürgers der liberalen Demokratie kann ihrem Einwand nicht widersprechen, muss es aber auch nicht. Denn die liberale Ironikerin verkörpert gerade seine begründungslogische *Utopie*. Mit dieser zeichnet er das Bild einer zukünftigen idealen postmetaphysischen liberalen Demokratie als ein Ideal für uns, das uns weder vollständig vertraut ist, noch unmöglich auszudenken ist. Er schlägt das Experiment einer nicht-fundamentalistischen Gesellschaft vor, dessen Gelingen nicht vom heutigen Standpunkt aus abschließend beurteilt werden kann. Die Figur der liberalen Ironikerin ist sein kulturpolitischer Vorschlag für ein neues Lebensideal der Bürger liberaler Gesellschaften.[7]

Wie oben in Kapitel VI.3.3 bereits skizziert, ist sich Rorty dabei durchaus bewusst, dass die Mehrheit der Bürger in den gegenwärtigen liberalen Gesellschaften, auch der Intellektuellen unter ihnen, in seiner Terminologie noch liberale Metaphysiker sind und daher sein politischer Antifundamentalismus den vorherrschenden moralischen Intuitionen (noch?) widerspricht. Gerade deshalb gibt er seinem Vorschlag, unseren gegenwärtigen Sinn von moralischen und politischen Verpflichtungen zu verändern, die Form des utopischen Experiments: "Let's experiment and find out. What we should not do is to try to deduce its impossibility from the state of mind of inhabitants of our present culture."[8] Er schlägt vor, sich darauf einzulassen, unser Selbstbild als Bürger liberaler Demokratien zu *verändern*. Um für dieses Experiment zu werben, zeichnet er die Kontrastfigur des liberalen Metaphysikers, die er seiner utopischen Figur gegenüberstellt. Dieser ist ein Essenzialist und philosophischer Fundamentalist. Mit dem gesunden Menschenverstand verbindet ihn, dass er immer noch essenzialistische Begründungsfragen ernst nimmt. Als Anhänger der Begründungstheorie glaubt er immer noch an eine Antwort auf die Frage

6 Vgl. KIS, 87. Vgl. dazu Berlin (1995), 255f.

7 Vgl. PAK, 10. Vgl. dazu u.a. Conway (2001), 6f; Reese-Schäfer (1991), 93; Noetzel (2001), 231.

8 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 31.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Warum nicht grausam sein?“ durch die Erkenntnis einer ahistorischen Ordnung. Er kann sein liberales abschließendes Vokabular nicht als kontingent ansehen, sondern glaubt, dass es durch etwas in der Natur des Menschen Liegendes begründet ist.[9] Auf dieser Kontrastfolie arbeitet Rorty seine Figur der liberalen Ironikerin heraus, die jedes Vokabular der moralischen Entscheidung, auch ihr eigenes liberales Vokabular, als Produkt von Geschichte und Zufall ansieht beziehungsweise als kontingentes Ergebnis der jeweiligen Sozialisation. Sie halte die Frage „Warum nicht grausam sein?“ für hoffnungslos unbeantwortbar. Anstatt daher wie der liberale Metaphysiker diese Frage immer noch durch Argumente beantworten zu wollen, versuche sie allein durch Neubeschreibungen zur Verminderung von Grausamkeit beizutragen.[10] Mit dieser dramaturgisch zugespitzten Gegenüberstellung der paradigmatischen Figuren eines metaphysischen und eines ironischen Liberalismus sollen die Adressaten seiner Begründungsutopie vor die Alternative gestellt werden, liberale Ironiker zu werden oder liberale Metaphysiker zu bleiben; dazwischen gibt es nichts, so lautet Rortys These, die dem von ihm propagierten Dualismus zwischen Metaphysik und radikalen Pragmatismus entspricht.

Zur Herausarbeitung von Rortys spezifischer Kombination von Ironie und Solidarität, verkörpert in der Figur der liberalen Ironikerin, bietet sich zunächst an, auf die wichtige Kritik einzugehen, dass aus der Ironie keine Solidarität begründet werden könne. So betont etwa Susanne Schaper, dass das labile Gleichgewicht zwischen Ironie als Kontingenzbewusstsein und Solidarität als ethische Grundhaltung daran leide, dass die Ironie letztlich überfordert wird. Von dieser werde eine immanente konstruktive ethische Kraft angenommen, die ihr aufgrund ihres destruktiven Potenzials nicht zukomme. Rortys Überschätzung der Ironie als Kontingenz erschließende und zugleich Ethik konstituierende Instanz verkenne, dass aus der privaten Einsicht in die Kontingenz keine öffentliche Solidarität gewonnen werden könne, auch nicht indirekt vermittels der Kunst. Die Überschätzung der Ironie erkläre auch, warum er es versäume, das Verhältnis von ironischem Kontingenzbewusstsein und solidarischem Handeln klarzustellen.[11] Schaper fordert als Konsequenz die Anerkennung der Tatsache, dass die erforderliche Begrenzung der postmodernen Ironie nicht aus dieser selbst abgeleitet werden könne. Anstelle eines Ensembles des Ironischen und des Ethischen mit verschwimmenden Grenzen sei eine Gleichgewichtskonzeption von Ironie und Ethik erforderlich, in der der Ironie klare Grenzen durch eine ironietranszendente Ethik gesetzt würden.[12]

So richtig Schapers Kritik einer Begründung der Ethik aus der Ironie ist; ihre Interpretation der Rorty’schen Ironie übersieht, dass die geforderte Gleichgewichtskonzeption von Rorty selbst angeboten wird, und zwar in Gestalt seiner Kombination von Ironie *und* Ethnozentrismus. Er hat erkannt, dass Ironie zwar unter günstigen (materiellen) Rahmenbedingungen zur Toleranz führen, aber keine Solidarität

9 Vgl. KIS, 129f, 154ff, 298; PZ, 49. Zur Bestimmung der Metaphysik in der Nachfolge von Heidegger als Essenzialismus siehe oben Kap. I.1.2.

10 Vgl. KIS, 14f, 129, 155f.

11 Vgl. Schaper (1994), 122-128.

12 Vgl. Schaper (1994), 129, 162ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erzeugen kann. Deshalb konzipiert er mit seinem ironischen und zugleich kommunitaristischen Liberalismus keine Begründung der Solidarität durch Ironie, sondern eine liberale Einhegung der Ironie. Kern dieser Konzeption ist eine *Privatisierung der Ironie*. Schaper verkennt mit ihrer Kritik, dass die Ironie als private Tugend der Kontingenz konzipiert ist. Die liberale Idealbürgerin ist nur im Privaten Ironikerin, in allen öffentlichen Fragen ist sie eine liberale Ethnozentristin. Das Projekt der romantischen Selbsterschaffung macht nur ihre private Identität aus.

Die Ironie ist auch für Rorty als dem wichtigsten Denker der Ironie in der Gegenwartsphilosophie eine ernste Angelegenheit. Und seine Antwort auf das seit der Romantik ungelöste Problem, wie weit die Ironie gehen darf, besteht in deren Privatisierung.[13] Die Ironie als Kontingenzbewusstsein und Sinn für das Projekt der narrativen Selbsterschaffung wird von ihm zum Schutz der Demokratie zur *privaten* Tugend erklärt. In allen Fragen liberaler Politik ist sie aufgrund ihrer Gefahren nicht erlaubt. Hier gilt das Prinzip der Grausamkeitsvermeidung zum Schutz der Öffentlichkeit: „Privatisiert den Nietzsche-Sartre-Foucaultschen Versuch zur Authentizität und Reinheit, damit ihr euch davor schützen könnt, in eine politische Einstellung abzugleiten, die euch zu der Überzeugung bringen würde, dass es ein wichtigeres soziales Ziel als die Vermeidung von Grausamkeit gibt.“[14] Rorty versucht der sozialen Unberechenbarkeit des romantischen Projekts der Selbsterschaffung dadurch zu begegnen, dass er es auf das Private beschränkt sehen will. Die Tugend der Ironie wird von ihm liberal eingehegt. Hierzu kommt erneut seine praktische Schlüsselunterscheidung, die große Dichotomie des Liberalismus als „Begriffsjoker“[15] zum Einsatz. Denn er trennt Ironie und Politik radikal entlang der

13 Vgl. Reese-Schäfer (2003), 128; Schönherr-Mann (2003), 302. Insofern rennt der alte Prozess, den der Ernst gegen die Ironie führt, bei Rorty offene Türen ein. Zum Verhältnis von Ironie und Ernst siehe insbes. Bohrer (Hg.) (2000). – An dieser Stelle würde sich ein genauer Vergleich von Rortys liberal begrenzter Ironie mit Søren Kierkegaards Ideal der „beherrschten Ironie“ anbieten. Kierkegaard folgt Hegels Kritik an dem destruktiven Potenzial der (romantischen) Ironie als unendliche, absolute Negativität. Er verbindet die Ironie auch mit der ästhetischen Lebensform, die er mit der ethischen Lebensform kontrastiert. Zugleich betont er aber in seiner Dissertation die Notwendigkeit der beherrschten Ironie für ein menschenwürdiges Leben (vgl. Kierkegaard, GW, 31. Abt., 4, 328ff) und versucht die Ironie später in seine „Stadienlehre“ zu integrieren. Für eine – leider relativ unverbundene – Gegenüberstellung der Ironieauffassungen von Kierkegaard und Rorty siehe Frazier (2006). Zu Kierkegaards nachromantischer Auffassung der Ironie siehe insbes. Schaper (1994), 27ff; wobei Schapers Gegenüberstellung von romantischer und beherrschter Ironie und die Herausarbeitung der christlichen Religiosität als Gegengewicht zur ironischen Negativität bei Kierkegaard übersieht, dass auch bei Rorty die Ironie letztlich nur als „beherrschte Ironie“ befürwortet wird (s.o.).

14 KIS, 117; vgl. KIS, 150, 161. Vgl. dazu u.a. Melkonian (1999), 71f; McClure (2001), 37; (kritisch) Schaper (1994), 118.

15 Klinger (1994), 127. Cornelia Klinger bezeichnet den Schlüssel für Rortys „Lösung“ auch als den „altbewährten *hattrick* der liberalen Theoriebildung in neuer Funktion“(Klinger (1994), 139 Herv. i. O.]).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unterscheidung zwischen privat und öffentlich: „Ironie scheint ihrer Natur nach eine Privatangelegenheit.“[16]

Die Bürger liberaler Gesellschaften hätten im Rahmen der Säkularisierung gelernt, die Religion als Antwort auf das private Streben nach Erlösung von der Politik zu trennen. Der ironische Liberalismus fordert sie nun auf, generell „politische Beratungen und Erlösungsprojekte auseinanderzuhalten. Und das heißt einsehen, dass man seine privaten Hoffnungen auf Authentizität und Autonomie daheim lassen sollte, wenn sich die Bürger einer demokratischen Gesellschaft versammeln, um über die anstehenden Geschäfte zu beraten.“[17] Wie oben ausführlich dargestellt besteht Rorty gegen die radikalen Kritiker der liberalen Demokratie auf der Privatisierung ihres romantischen Strebens nach Erhabenheit aufgrund der Gefahren dieses Strebens für die demokratische Politik des Schönen. Starke Dichter dürften ihr Streben nach Authentizität qua Abweichung von bestehenden Vokabularen nur in dem von der liberalen Gesellschaft gesetzten Rahmen entfalten. Diese erlaube ihren Bürgern „so privatisierend, ‚irrationalistisch‘ und ästhetizistisch zu sein, wie sie mögen, solange sie es in der Zeit tun, die ihnen gehört, und soweit sie anderen keinen Schaden damit zufügen und nicht auf Ressourcen zurückgreifen, die von weniger Begünstigten gebraucht werden.“[18] Rortys verteidigt den romantischen Ästhetizismus, indem er diesen privatisiert. Die Figur des starken Dichters wird quasi domestiziert. Diese „Domestizierung“ soll die Kombination von privater Romantik und öffentlicher Solidarität ermöglichen: „The Romantic intellectual can be, for public purposes, your ordinary bourgeois liberal. It is only when a Romantic intellectual begins to want his private self to serve as a model for other human beings that his politics tends to become antiliberal.”[19]

XII.1.2 Nancy Frasers Unterscheidung der drei Standpunkte zur Beziehung von Ironie und Solidarität bei Rorty

Rortys letztes Wort zur Kombination von Ironie und Solidarität besteht in einer instrumentalistischen Differenz- und Koexistenzkonzeption entlang der Grenze zwischen privat und öffentlich. Es handelt sich um die begründungslogische Utopie einer fragilen Koexistenz von Romantik und Pragmatismus, von romantisch-ästhetischer Existenz der sprachlichen Selbsterschaffung im Privaten und liberaler Solidarität im Öffentlichen. Damit begegnet uns auch in der von ihm entworfenen Figur einer liberalen Idealbürgerin die zentrale Spannung wieder, die Rortys Den-

16 KIS, 150; vgl. KIS, 142.

17 PAK, 183; vgl. PAK, 182f.

18 KIS, 13; vgl. auch Rorty in Voparil/Bernstein (Hg.) (2010), 487. Dort nimmt Rorty zustimmend Bezug auf Oskar Wildes Utopie eines ästhetischen Individualismus als Ziel des Sozialismus. Siehe dazu Wilde (1982).

19 EHO, 194. Dieter Thomä spricht von dem Versuch, das Genie als Privatperson zu konzipieren; vgl. Thomä (2001), 304ff. Für Nancy Fraser beinhaltet die Domestizierung des starken Dichters die Gefahr, dass aus ihm ein allein nach innen gekehrter Ästhet wird, dem jeder öffentliche Ehrgeiz abgeht; vgl. Fraser (1994), 155f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ken insgesamt prägt, die Spannung zwischen Romantik und Pragmatismus. Diese These wird gestützt durch Nancy Frasers Kritik an Rortys unterschiedlichen Sichtweisen der Beziehung von Ironie und Solidarität. Wie Schaper kritisiert auch Fraser, dass dieser bei der Beurteilung dieser Beziehung schwankt. Als Folge seines Unvermögens, die Spannung zwischen dem romantischen und dem pragmatischen Impuls in seinem Denken aufzulösen, seien bei ihm drei Positionen zur Beziehung zwischen Ironie und Solidarität und damit auch zur sozialen Rolle des romantischen Intellektuellen in der demokratischen Gesellschaft zu finden: erstens die „Unsichtbare Hand"-Position von Romantik und Pragmatismus als natürliche Partner (a), zweitens die Position „Erhabenheit oder Anstand", wonach sich beide antithetisch verhalten (b) und drittens die „Aufteilungs-Position" entlang der Unterscheidung zwischen öffentlich und privat (c).[20] Diese Konzeption stelle den raffinierten Kompromissvorschlag dar, eine Art Waffenstillstand zwischen romantischen und pragmatischen Impuls zu schließen, in dem jedem der beiden Impulse seine eigene Einflusssphäre zugeteilt werde.[21] Unabhängig davon, dass Nancy Fraser letztlich keine der drei bei Rorty zu findenden Konzeptionen als befriedigende Lösung der Spannung zwischen Romantik und Pragmatismus ansieht, gilt es mit Fraser zu beachten, dass es die „Aufteilungs-Position" ist, die letztlich zur Beziehung von Ironie und Solidarität vertreten wird. Zugleich verlieren die anderen beiden Standpunkte durch die Entscheidung für diese Konzeption keineswegs ihre Relevanz – deswegen werden sie im Folgenden zunächst kurz vorgestellt.

(a) Nach dem von Fraser als Konzeption der „unsichtbaren Hand" bezeichneten Lösungsversuch Rortys werden die romantische und pragmatische Dimension seines Denkens zu natürlichen Partnern erklärt: Demnach ist der starke Dichter als die Idealfigur der ironischen Existenz zugleich der personifizierte Demokrat. Das positive gesellschaftliche Nebenprodukt seines romantischen Projekts der sprachlichen Selbsterschaffung besteht darin, dass es zum einen das Zurückfallen in die Illusion der metaphysischen Notwendigkeit verhindert und zum anderen auch die Normalisierung gegenwärtiger Praktiken, die später vielleicht einmal als grausam angesehen werden. Der Wechsel von Vokabularen ist den Metaphern der Dichter zu verdanken. Indem man daher die Gesellschaft für die Dichter sicher macht, wird durch einen „trickle-down"-Effekt sichergestellt, dass unsere Sprache im Wandel bleibt. So gehen kulturelle Innovation und soziale Gerechtigkeit, Freiheit der Künste und Gleichheit in der Gesellschaft zusammen. Ästhetisches Spiel und liberale Politik sind nur zwei Seiten einer Medaille.[22]

Nicht nur Nancy Fraser hält diese Position für nicht überzeugend. Die poetisierte Kultur beziehungsweise die Kunst vermag auch für andere Kritiker nicht die Ethikbegründung zu leisten, die dieser Standpunkt von ihr behauptet.[23] Auch Rorty

20 Fraser (1994), 145.

21 Vgl. Fraser (1994), 143ff, 157. Frasers Ablehnung der Aufteilungs-Position begründet sich vor allem an ihrer (feministischen) Kritik an der für diese Position konstitutive Unterscheidung zwischen privat und öffentlich, siehe dazu oben Kap. VIII.4.2.

22 Vgl. Fraser (1994), 149f. Vgl. dazu auch Weislogel (1990), 304; Cochran (2001), 192.

23 Vgl. u.a. auch Schaper (1994), 117, 126f; Früchtl (2001), 272, 280ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst hat sich von seiner Harmoniekonzeption teilweise distanziert. Er ist zu dem Schluss gekommen, dass die Ironie beziehungsweise das Ideal des starken Dichters nicht per se solidarisch ist. Das Ästhetische und das Moralische gehen für ihn inzwischen nicht mehr ineinander auf. Indem man den neugierigen und sensiblen Künstler zum Paradigma des moralischen Verhaltens mache, betreibe man letztlich nur eine sensualistische Umkehrung des Platonismus. Diese Umkehrung verkenne, dass es keine Verbindung zwischen der Ironie des autonomen Künstlers und solidarischen Handeln gibt. Sie unterschlage vor allem die Möglichkeit des grausamen Ästheten beziehungsweise die potenzielle Grausamkeit innovativer Neubeschreibungen.[24] Woran Rorty aber durchgehend festhält – was weder von Fraser noch von Schaper thematisiert wird – ist die These, dass eine ästhetische Kultur, deren Helden die „Spezialisten für das Neue“[25] sind und nicht mehr die „Spezialisten für das Ewige“[26], der pluralistischen Demokratie förderlich ist. Ironistische Kunst stützt für ihn die demokratische Politik, insofern sie durch ihr Erproben von Neubeschreibungen die Vorstellung betont, unsere Fantasie sei noch nicht an Grenzen gestoßen beziehungsweise die Zukunft sei noch offen. Außerdem erinnere sie die Menschen durch ihre spöttischen und parodistischen Darstellungen daran, die gängigen Gewohnheiten und auch die Mächtigen ihrer Gesellschaft nicht allzu ernst zu nehmen.[27] Darüber hinaus betont Rorty weiterhin den Zusammenhang von Ironie und Toleranz. Er bleibt bei „der Annahme, dass der ironische, spielerische Intellektuelle ein erfreulicher Charaktertyp ist.“[28] Ironie als Kontingenzbewusstsein begründe zwar nicht die Demokratie, aber sie schütze vor allen Formen von Fanatismus und Fundamentalismus. Ironiker hätten die Fähigkeit zur Selbstrelativierung. Ihre Sensibilität für die Kontingenz abschließender Vokabulare und ihr Sinn für die Bedeutung der Bildung machten sie empfänglich für die herrliche Vielfalt der menschlichen Sprachen und der mit diesen Sprachen einhergehenden sozialen Praktiken. Gegenüber dem Nichtironiker zeichnet sich der Ironiker nach Rorty durch die größere Bereitschaft aus, auch der anderen Seite Gehör zu schenken: „Toleranz ist die oberste soziale Tugend und Flexibilität die oberste private Tugend des Ironikers.“[29] Ironie als liberale Bürgertugend kann zwar auch für Rorty nicht Solidarität begründen. Aber sie fördert als Tugend der Differenz Toleranz. Unter günstigen (materiellen) Bedingungen folgt aus dem Bewusstsein der Kontingenz die Bereitwilligkeit

24 Vgl. KIS, 254ff.

25 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 287.

26 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 287.

27 Vgl. Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 27; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 287ff, dort findet sich auch Rortys explizite Zurücknahme seiner ersten Position zur Rolle der Kunst in der Demokratie und das Eingeständnis, dass seine Äußerungen dazu vage und wechselhaft sind.

28 SO, 62.

29 PZ, 180; vgl. auch SO, 51, 110; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 52f. Vgl. dazu Wellmer (1993), 167ff; Noetzel (2001), 232. Zur positiven Beurteilung der Ironie als soziale Tugend der Toleranz siehe etwa auch Assheuer (2008), 47; Schönherr-Mann (1997), 175; Breuer/Leusch/Mersch (1996), 127.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zum Leben mit Pluralitäten. Dadurch wird eine wahrhaft pluralistische Demokratie möglich. Dies ist auch der ethisch-politische Kern seiner Utopie einer Kultur ohne Zentrum, in der Instrumentalismus und romantische Feier der Vielfalt kombiniert sind.[30]

(b) Für Nancy Fraser macht die Entdeckung der „dunklen Seite" der Ironie durch Rorty den Kern seiner zweiten, antithetischen Position zum Verhältnis von Romantik und Pragmatismus aus. Nach dieser stünden sich das potenziell grausame romantische Streben des starken Dichters nach Erhabenheit und das Ziel der Verminderung von Grausamkeit des anständigen, liberalen Reformpolitikers unvereinbar gegenüber. Mit der Konzeption „Erhabenheit oder Anstand?"[31] werde auch die beste Kritik an der ersten Sichtweise von Ironie und Solidarität als natürliche Partner formuliert.[32] Rortys Behandlung der moralisch-politischen Gefahren der Ironie beziehungsweise der ästhetischen Existenz der Ironikerin konzentriert sich vor allem auf zwei Punkte: zum einen die antisoziale, oder doch zumindest elitäre Tendenz ihres Projekts der sprachlichen Selbsterschaffung; zum anderen die Gefahr der Grausamkeit als „Nebenwirkung" dieses Projekts.

Zunächst zu der ersten Gefahr: Wie in Kapitel VIII.1.2 dargestellt, ist die Ironikerin bei ihrem Projekt der sprachlichen Selbsterschaffung auf die Anerkennung durch andere angewiesen. Das Konzept des narrativen Selbst betont die Notwendigkeit der Kommunikation. Die Kohärenz der eigenen Identität kann nur auf kommunikativem Weg durch die Bestätigung der Neubeschreibungen des Selbst durch andere stabilisiert werden. Daher hat die Autonomie der Ironikerin ihren „Ort" in der kommunikativen Lebenspraxis der eigenen Sprachgemeinschaft. Dieser dialogischen Dimension von Autonomie als andauernder Prozess der narrativen Selbsterschaffung steht aber die gleichzeitige romantische Betonung von Originalität und Genie für das Gelingen dieses Prozesses entgegen. Erfolgreiche Selbsterschaffung kann nur auf dem Weg einer kreative Überwindung der Fremdbeschreibungen des Selbst gelingen. Die Vokabulare der anderen müssen durch eine Neubeschreibung überwunden werden, die ganz die eigene ist. Sie stellen letztlich nur die notwendige Kontrastfolie für die eigene Originalität dar. Insofern werden die Dialogpartner und damit der Prozess des Dialoges selbst durch die Ironikerin nur instrumentalisiert. Dies begründet in den Augen einiger Kritiker den Verdacht, dass sich das vermeintlich dialogische Bild des Selbst bei Rorty bei näherer Betrachtung als monologisch entpuppt.[33]

---

30 Auch für den oben erwähnten Zygmunt Bauman markiert das postmoderne Bewusstsein der Kontingenz das Ende der Furcht vor dem Anderen und den Anfang der (privaten) Toleranz. Das Problem besteht auch für Bauman darin, dass es zwar keine Solidarität ohne Toleranz gebe – aber zugleich die Toleranz, die immer von der Gefahr der Indifferenz begleitet werde, keine hinreichende Bedingung für Solidarität darstelle. Unabhängig von dieser Übereinstimmung mit Rorty kritisiert er dessen negativen Solidaritätsbegriff der Vermeidung von Demütigung als zu schwach; vgl. Bauman (1995), 281ff, 313ff.

31 Fraser (1994), 145.

32 Vgl. Fraser (1994), 151ff.

33 Zu dieser Kritik siehe insbes. Henning/u.a. (2005), 46f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dieter Thomä spricht sogar von einer „Aporie der Selbsterfindung“[34], in die Rortys Konzeption von Individualität durch Abgrenzung zu überkommenen Vokabularen führe. Der starke Dichter sei mit seinem Kontext in einem „ruinösen ‚double bind‘ von Differenz und Anerkennung“[35] verbunden: Ohne den sozialen Kontext kann er keine Anerkennung für die eigenen Neubeschreibungen erhalten. Denn dieser entscheidet, ob seine Bemühungen um Originalität als verrückt oder genial gelten. Zugleich ist der Kontext des herrschenden Vokabulars aber für den starken Dichter mit dem Makel behaftet, die Individuen verwechselbar zu machen und sie in die Konvention herabzuzerren. Diese Idealfigur der gelungenen narrativen Selbsterschaffung ist für Thomä daher ein „Genie als Parasit“[36] seiner Sprachgemeinschaft, der in der aporetischen Situation gefangen ist, deren Kontext zugleich suchen und meiden zu müssen. Dementsprechend könne sich Rortys Theorie des Selbst auch nicht aus der Ambiguität zwischen der Feier der Abweichung und dem Gutheißen des Kontexts befreien.[37] Für Rorty ist die von Thomä beschriebene Double-Bind-Situation zwar real und heikel, aber nicht ruinös. Sie beschreibe nur die bekannte Aporie aller Bemühungen um Originalität. Dass die ästhetische Existenz der Ironikerin beziehungsweise des starken Dichters aber parasitär sei und auch tendenziell asozial, wird hingegen auch von ihm selbst so gesehen. Bereits in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* heißt es, dass jedes Vorhaben der Selbsterschaffung nur „marginal und parasitär“[38] sein könne. Das tendenziell antisoziale Element der Ironie bestehe darin, dass das Streben der Ironikerin nach Neuerfindung von Vokabularen von dem Bedürfnis angetrieben wird, sich von der Sprache des eigenen „Stammes“[39] loszusagen. Ironie ist auch für ihn etwas Sekundäres, nichts Primäres. Sie ist reaktiv und braucht ein Pathos, von dem sie sich distanzieren kann. Die romantische Liebe zu Originalität und Neuheit als Kennzeichen der ironischen Existenz ist verbunden mit Entfremdung und Verachtung für das Altbekannte und allgemein Geteilte: „Ironie ist reaktiv, wenn nicht gar ihrem Wesen nach ablehnend. Ironiker brauchen etwas, woran sie zweifeln können, dem sie entfremdet sind.“[40]

Der Schwerpunkt von Rortys eigenen Überlegungen zur „dunklen Seite“ der ästhetischen Existenz der Ironikerin kreist um die Gefahr der Grausamkeit durch Demütigung, die von ihrem Projekt der sprachlichen Selbsterschaffung durch Neubeschreibung ausgeht. Er ist sich der grausamen Seite des Neubeschreibens voll bewusst: „Neubeschreibende Ironiker stellen unser abschließendes Vokabular bedroh-

34 Thomä (2001), 298.

35 Thomä (2001), 303.

36 Thomä (2001), 305.

37 Vgl. Thomä (2001), 299-310.

38 KIS, 80. Zur Antwort Rortys auf die Kritik von Thomä vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 321ff.

39 KIS, 129.

40 KIS, 150; vgl. KIS, 129f. Vgl. dazu Auer (2004), 115; Fraser (1994), 151f. Fraser schließt dort auch aus der Tatsache, dass die Ironie reaktiv ist, auf die Unmöglichkeit, den Ironismus in einer postmetaphysischen Kultur zu generalisieren. Zu dieser wichtigen Frage siehe unten Kapitel XII.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich in Frage, dadurch auch unsere Fähigkeit, uns in anderen als ihren Worten zu verstehen; dadurch suggerieren sie, dass unser Selbst und unsere Welt vergeblich, veraltet und *ohnmächtig* sind. Neubeschreibung demütigt oft."[41] Nach Rorty ist dem Streben der Ironikerin nach Autonomie durch narrative Selbsterschaffung nicht nur eine Tendenz zum Elitären, sondern auch zur Grausamkeit inhärent. Durch das ernste Spiel der Ironikerin mit Neubeschreibungen würden die Selbstbeschreibungen ihrer Mitbürger infrage gestellt. Diese wollten aber in der Regel gar nicht neu beschrieben werden, sondern so ernst genommen werden, wie sie sich selbst verstehen. Sie würden in ihren eigenen Termini beschrieben werden wollen und fühlten sich gedemütigt; zumal ihre Neubeschreibung nicht mit dem Versprechen verbunden sei, ihr „wahres" Selbst entdeckt zu haben. Denn anders als der Metaphysiker könne die Ironikerin keine Verbindung von Neubeschreibung und Selbstermächtigung beziehungsweise Freiheit anbieten.[42]

Ironie als Kontingenzbewusstsein und als Streben nach Autonomie qua andauernder narrativer Selbsterschaffung ist für Rorty also mit der Indifferenz gegenüber dem Leiden der Nicht-Dichter ohne Weiteres vereinbar. Sie mache darüber hinaus sogar anfällig für die Verführung zur Grausamkeit. In *Kontingenz, Ironie und Solidarität* wird dementsprechend ausführlich die Gefahr des grausamen Ästheten thematisiert, der allein dem Imperativ der narrativen Selbsterschaffung folgt und gleichgültig ist gegenüber den grausamen Wirkungen seiner Neubeschreibungen für die von ihm neu beschriebenen Mitbürger. Die künstlerische Begabung des starken Dichters als Idealbild der sprachlichen Selbsterschaffung weise keine spezifische Verbindung mit Mitleid und Freundlichkeit auf. Außerdem sei soziale Nützlichkeit kein Kriterium für künstlerische Kreativität. Daher bestehe immer „die Möglichkeit, dass es sensible Killer, grausame Ästheten, erbarmungslose Dichter gegen kann – Meister der Metaphorik, die ganz zufrieden das Leben anderer Menschen in Bilder auf einer Leinwand verwandeln, ohne zu merken, dass diese Menschen leiden."[43] Rorty sieht selbst die Gefahr, dass Ironiker ihre Mitbürger nur als „Mate-

41 KIS, 154 [Herv. i. O.]. Rortys Betrachtungen zur Grausamkeit konzentrieren sich vor allem auf die intellektuellen Formen der Grausamkeit, die den Zusammenbruch eines bis dahin in sich stimmigen Ichs zum Ziel haben, und nicht auf die „ganz normalen Alltagsgrausamkeiten" (Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 53).

42 Vgl. KIS, 153ff, 234, 277. Vgl. dazu Fraser (1994), 151. Für Rorty ist die Demütigung durch Neubeschreibung nicht spezifisch für Ironiker, sondern für Intellektuelle überhaupt. Der Metaphysiker verbirgt seine Neubeschreibungen nur unter dem Deckmantel der Argumentation und verbindet sie mit dem Versprechen auf einen Zugewinn an Macht und Freiheit; vgl. KIS, 154f.

43 KIS, 254f; vgl. KIS, 234, 273; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 321. Wie oben in Kapitel VIII.3.3 bereits kurz dargelegt, widmet Rorty in *KIS* der Tendenz zur Grausamkeit des ironischen Projekts der Selbsterschaffung zwei ganze Kapitel. Die Kapitel 7 und 8 enthalten sein starkes Fehllesen von Nabokovs Hauptwerken als Warnungen vor der Gefahr des unsensiblen starken Dichters und von Orwells Porträt des O'Brien aus *1984* als Gegenbild zur liberalen Ironikerin. Der folternde Intellektuelle O'Brien steht nach

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rial“ für ihr romantisches Streben nach kreativer Selbsterschaffung in den Blick bekommen. Die Figur des starken Dichters stellt daher für ihn auch keineswegs mehr per se den Idealbürger einer demokratischen Gesellschaft dar. Die Demokratie muss vielmehr vor ihm geschützt werden, denn Originalität und Radikalität seien zwar wichtig in der Kunst, aber gefährlich in der Politik. Rorty folgt auch mit dieser „Entdeckung“ der dunklen Seite seines romantischen Modells narrativer Selbsterschaffung dem bereits mehrfach erwähnten liberalen Klassiker Isahia Berlin. Nach dessen berühmter Kritik an den politischen Gefahren der Romantik ist die Tyrannei der Kunst über das Leben das Wesen der romantischen Bewegung. Sie schätze geistige Originalität und subjektive Expressivität höher als gemeinsame Werte. In dem sie der Wirklichkeit ein ästhetisches Modell überstülpe, behandele sie Menschen als bloßes Material der künstlerischen Selbsterschaffung.[44]

(c) Nancy Fraser betont zu Recht mit ihrer Rekonstruktion eines zweiten Standpunktes, dass Rorty selbst die Gefahren seiner romantischen Konzeption von Autonomie, die unter dem Imperativ der narrativen Selbsterschaffung steht, erkannt hat.[45] Und er scheint dadurch tatsächlich vor die Wahl gestellt: Erhabenheit oder Anstand? Fraser hat die in der Figur des starken Dichters verkörperte Alternative zwischen Romantik und Pragmatismus folgendermaßen auf dem Punkt gebracht: „Aus romantischer Sicht existiert die soziale Welt um des Dichters willen. Aus pragmatischer Sicht existiert der Dichter um der sozialen Welt willen.“[46] Der entscheidende Punkt ist nun darin zu sehen, dass Rorty es ablehnt, sich zwischen Erhabenheit und Anstand, zwischen Romantik und Pragmatismus entscheiden zu müssen. Sein starker romantischer Impuls verbietet es ihm einerseits auf sein Modell von Autonomie qua narrativer Selbsterschaffung zu verzichten. Auf der anderen Seite behält aber sein pragmatischer Impuls die Oberhand, indem er diesem Modell eine klare Grenze setzt. Die Ironie wird auf die Sphäre des Privaten begrenzt.[47] Rortys typisch liberaler Lösungsvorschlag für die Spannung zwischen Iro-

Rorty für die durchaus realistische Vision einer Ironie, die nicht mehr durch die liberale Forderung nach Verminderung der Grausamkeit eingehegt ist.

44 Vgl. Berlin (2004), 12.

45 Die von Nancy Fraser rekonstruierte eigenständige zweite Position tritt allerdings nur in Verbindung mit der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich und damit im Rahmen der von Fraser als „Aufteilungsstandpunkt“ bezeichneten, dritten Position Rortys auf.

46 Fraser (1994), 153.

47 Vgl. Fraser (1994), 147, 153f. Ganz auf der Linie Frasers spricht Thomas McCarthy vom Vorschlag einer „Gewaltenteilung“ durch Rorty. Die liberale Abgrenzung der Einflussbereiche von privatem Ästhetizismus und öffentlichen Pragmatismus soll die Spannung zwischen Romantizismus und Universalismus beziehungsweise zwischen dem starken Dichter und dem liberalen Reformer lösen; vgl. McCarthy (1993), 36f, 58ff. – Die überwiegende Mehrheit der (zum Teil auch scharfen) Kritiker von Rortys Kombination von Ironie und Solidarität gehen davon aus, dass er sich der Spannung zwischen seinem romantischen Modell der Selbsterschaffung und den Anforderungen einer demokratischen Kultur bewusst ist. Sie kritisieren nicht Rortys Naivität bei der Beurteilung der politi-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nie und Solidarität besteht in der Entwicklung eines Kompromisses. Beide Seiten dieser Spannung können nicht zu einer theoretischen Synthese verschmolzen werden. Aber sie können in einer Art Arbeitsteilung dennoch Seite an Seite koexistieren, sofern sie entlang der Grenze von privatem und öffentlichem Leben voneinander getrennt werden. Die Kunst beziehungsweise das Ästhetische bestimmt die idiosynkratischen, privaten Ziele der Bürger, während der demokratische Konsens maßgeblich für die gemeinschaftlichen Ziele ist.[48] Es ist dieser Kompromissvorschlag, der von Fraser als „Aufteilungs-Position" bezeichnet wird. Jede Kritik der Figur der liberalen Ironikerin muss diese Differenzposition ernst nehmen, von der sich Rorty auch nach *Kontingenz, Ironie und Solidarität* nie distanziert hat. Wie im Folgenden entwickelt werden soll, handelt es sich bei ihr um eine pragmatistische Koexistenzkonzeption mit dem Ziel eines fragilen Gleichgewichts zwischen privater Ironie und öffentlicher Solidarität.

XII.1.3 Trennung von privatem und öffentlichem Vokabular statt Synthese der beiden – die liberale Ironikerin als Bürgerideal der liberalen Differenzkonzeption von Politik

Die Privatisierung der Ironie soll Rortys politisches Ideal ermöglichen. Mit Daniel Conway kann man es als die glückliche „Heirat von Ironie und Liberalismus" bezeichnen.[49] Die Figur der *liberalen* Ironikerin ist die utopische Verkörperung dieses Ideals. Die Voraussetzung ihrer Verbindung von privater Ironie und öffentlicher Solidarität ist, dass sie die zentrale Unterscheidung für Bürger liberaler Gesellschaften, die zwischen privat und öffentlichen Fragen, internalisiert hat:

„Nach meinem Sprachgebrauch ist das die Fähigkeit, zu unterscheiden zwischen der Frage, ob du und ich dasselbe Vokabular haben, und der anderen, ob du Schmerzen hast. Die Unterscheidung dieser Fragen macht es möglich, öffentliche von privaten Fragen zu unterscheiden, Fragen nach Schmerzen von Fragen nach dem Sinn des Lebens, die Domäne der Liberalen von der Domäne der Ironiker. Damit wird es möglich, dass ein einziger Mensch beides zugleich sein kann, Liberaler und Ironiker."[50]

Bei der liberalen Ironikerin handelt es sich um das korrespondierende Bürgerideal zu Rortys liberaler Differenzkonzeption von Politik. Ihr entscheidendes Kennzeichen ist darin zu sehen, dass sie sich mit der Tatsache ausgesöhnt hat, dass ihr ab-

schen Gefahren der Ironie, sondern die Haltbarkeit seiner Differenzkonzeption entlang der Grenze zwischen privat und öffentlich, die er aus diesem Bewusstsein heraus entwickelt; vgl. unter vielen etwa Joas (1992a), 377; Foelber (1994), 31; Owen J. J. (2001), 84ff; Weislogel (1990), 309f. Mehr dazu unten in diesem Kap..

48 Vgl. dazu insbes. Rorty (1991b), 63.

49 Conway (2001), 66. Hony Haber variiert dieses Bild kritisch. In der Rortys unglücklicher Ehe von Ironismus und Liberalismus werde einer der beiden Partner vom anderen dominiert. Die Ironie müsse sich dem Liberalismus unterordnen; vgl. Haber (1993), 64, 69f.

50 KIS, 320; vgl. KIS, 127; PZ, 42f, 119f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schließendes Vokabular keine organische Struktur darstellt, sondern ein Flickwerk, das durch die Unterscheidung von öffentlich und privat in der Mitte zerrissen ist. Sie hat ein zweistufiges abschließendes Vokabular: das private Vokabular der Selbsterschaffung und das öffentliche Vokabular der Solidarität. Beide zusammen konstituieren ihre Identität – ohne eine besondere Beziehung zueinander zu haben. Sie bleiben vielmehr getrennt.[51] Die Tugend der Ironie zu besitzen, bedeutet für Rorty dementsprechend, die Trennung zwischen privat und öffentlich einzuhalten, das heißt:

„die besten Momente des Privatlebens nicht mit meinen politischen und beruflichen Verpflichtungen zu vermischen; mich nicht zu fragen, ob das Privatleben oder die beruflichen Verpflichtungen der wichtigste Teil meines Lebens sind. Ironie heißt die Fähigkeit zu bewahren, kein einheitliches Verständnis haben zu wollen oder solch ein einheitliches Verständnis zu versuchen. Vielleicht ist in diesem Sinne Ironie schließlich: nicht zu philosophisch zu sein, nicht zu synthetisch zu sein."[52]

Nach diesem liberalen Verständnis von Ironie zeichnet Rorty auch die Idealbürgerin seiner Utopie. Die liberale Ironikerin hält ihren Wunsch nach Autonomie qua narrativer Selbsterschaffung von ihrem Wunsch nach Verminderung von Grausamkeit getrennt. Für sie sind beide Teile ihres abschließenden Vokabulars, das private Vokabular der Pflichten gegenüber sich selbst und das öffentliche Vokabular der Pflichten gegenüber anderen, inkommensurabel. Sie hat akzeptiert, dass die Suche nach einem umfassenderen Metavokabular, das eine Synthese beider Teile ihres abschließenden Vokabulars ermöglicht, vergeblich ist. Keine Theorie zur Natur des Menschen, der Gesellschaft, der Rationalität oder zu sonst etwas kann für sie Romantik und Demokratie, Selbsterschaffung und Solidarität in einer einzigen Vision erfassen.[53] Damit verkörpert die liberale Ironikerin die begründungskritische Kernthese von *Kontingenz, Ironie und Solidarität*:

„Es gibt keine Möglichkeit, auf theoretischer Ebene Selbsterschaffung und Gerechtigkeit zusammenzubringen. Das Vokabular der Selbsterschaffung ist zwangsläufig privat, wird von niemandem geteilt, ist ungeeignet zur Argumentation. Das Vokabular der Gerechtigkeit ist zwangsläufig öffentlich, wird von vielen geteilt, ist Medium für den Austausch von Argumenten [...] Dieses Buch versucht zu zeigen, wie es aussieht, wenn wir die Forderung nach einer Theorie, die das Öffentliche und das Private vereint, aufgeben und uns damit abfinden, die Forderungen nach Selbsterschaffung und nach Solidarität als gleichwertig, aber für alle Zeit inkommensurabel zu betrachten."[54]

51 Vgl. KIS, 157, 168, 200, 232. Vgl. dazu Fraser (1994), 155f.

52 Rorty (1994c), 18, so Rortys Antwort auf die Frage, was Ironie für ihn persönlich bedeute.

53 Vgl. KIS, 12f, 200f.

54 KIS, 13f. Aus diesem Zitat wird ebenfalls deutlich, dass die Unterscheidung zwischen dem privaten Vokabular der Selbsterschaffung und dem öffentlich geteilten Vokabular

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für Rorty ist ein zentrales Kennzeichen sowohl des metaphysischen Denkens als auch der christlichen Religion, die Idee einer natürlichen Ordnung, in der alle Verschiedenheit in einer Einheit verbunden und aufgehoben ist. In dieser Idee spiegle sich die repräsentationalistische Hoffnung mit Hilfe eines Metavokabulars, das dieser harmonischen Ordnung entspricht, auch den Abgrund zwischen privat und öffentlich überbrücken zu können. Dieses Metavokabular zur Vereinigung der Tugendenden des ichbezogenen Genies und derjenigen des guten Staatsbürgers habe von Platon bis heute die Gestalt einer zum Scheitern verurteilten Theorie über die gemeinsame Natur des Menschen. Die metaphysischen oder theologischen Versuche, die Trennung zwischen privat und öffentlich niederzureißen, versuchten, den zentralen, ahistorischen und nicht-kontingenten Kern in uns zu isolieren, aus dem sich ein tiefer philosophischer Grund für die Verpflichtung unseren Mitmenschen gegenüber herleiten lässt. Mit Hilfe dieser essenzialistischen Strategie werde behauptet, dass private Erfüllung und Solidarität aus derselben Quelle kommen.[55] Das Streben nach einer theoretischen Brücke über die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Vokabular ist für Rorty jedoch die Wurzel für viele theoretische und politische Schwierigkeiten. Aus der Einsicht in die These der Kontingenz der Sprache folge nicht nur, dass alle Versuche vergeblich sind, die verschiedenen Seiten unseres Lebens mit einem einzigen, wahren Vokabular zu beschreiben.[56] Die Suche der Begründungstheorie nach einer Synthese von Romantik und Solidarität ist für ihn als Antirepräsentationalist auch unnötig. Die differenztheoretische und pragmatistische Alternative zum Problem der Einheitsstiftung lautet schlicht, beide streng getrennt zu halten. Seine Antwort auf die fundamentale Frage nach der Beziehung zwischen individueller Selbsterschaffung und Solidarität besteht darin, das platonische Einheitsversprechen mit Hilfe einer pragmatistischen Differenzkonzeption zu verabschieden. Diese geht nicht mehr von der Notwendigkeit einer Synthese aus, sondern beherzigt nach Rorty die alte thomistische Maxime, eine Unterscheidung zu machen, wenn man mit einem offensichtlichen Widerspruch konfrontiert ist. So wie es für Pragmatisten generell ohne Weiteres möglich sei, eine friedliche Koexistenz inkommensurabler Überzeugungen und Vokabulare durch deren „compartmentalization“[57] zu erreichen, so sei es möglich, Freiheit der Selbsterschaffung und Verminderung der Grausamkeit als inkommensurable und zugleich gleichwertige Ziele zu betrachten, sofern man die traditionelle Anschauung einer Harmonie beider zurückweise und eingesehen habe, dass sich zwischen beiden keine Brücke durch eine gemeinsame Natur des Menschen schlagen lässt.[58]

Eine wichtige, liberale Komponente dieser differenztheoretischen und zugleich pragmatistischen Alternative zum Streben nach einem einheitlichen Metavokabular des Selbst liegt darin, dass für die liberale Ironikerin dem (kleineren) öffentlichen

der Gerechtigkeit ein Spezialfall der Grundunterscheidung Rortys zwischen nichtnormalen und normalen Diskurs darstellt. Vgl. dazu u.a. Brandom (2000c), 172f.

55 Vgl. KIS, 11f; PZ, 27, 119f; EHO, 197.

56 Vgl. KIS, 16, 69. Vgl. dazu Fraser (1994), 154.

57 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 79; vgl. auch PSH, 270.

58 Vgl. KIS, 69, 200f. Vgl. dazu Noetzel (2001), 235.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil ihres abschließenden Vokabulars keine generelle Priorität zukommt. Da sie die hierarchische Unterscheidung zwischen einem zentralen, allen gemeinsamen, obligatorischen Teil ihres abschließenden Vokabulars und einen peripheren, idiosynkratischen, optionalen Teil ablehnt, betrachtet sie ihr (größeres) privates Vokabular als gleichwertig. Zu Rortys Betonung der individuellen Autonomie qua Selbsterschaffung gehört die These,

„dass unsere Verantwortung für andere *nur eine*, nur die öffentliche Seite unseres Lebens ausmacht, eine Seite, die im Widerstreit mit unseren privaten Neigungen und privaten Versuchen der Selbsterschaffung liegen kann und nicht *automatisch* Priorität vor solchen privaten Beweggründen hat […] ‚Moralische Verpflichtung' ist unter diesem Gesichtspunkt nur eine von vielen Überlegungen, aber keineswegs steht ihr automatisch Vorrang vor allen anderen zu."[59]

XII.1.4 Eine instrumentalistische Koexistenzkonzeption mit dem Ziel einer lebenspraktischen Balance zwischen privater und öffentlicher Identität

Zur Unterstützung seiner Konzeption zweier gleichberechtigter Sphären, mit den inkommensurablen Zielen Selbsterschaffung und Solidarität, bezieht sich Rorty erneut auf Isahia Berlin.[60] Dessen pluralistisches Denken lehnt den rationalistischen Monismus als Suche nach einer Einheit der menschlichen Ziele um jeden Preis ab. Es hat sich von der metaphysischen Idee verabschiedet, man könne alle Überzeugungen des Menschen in einer letzten, alles versöhnenden Synthese wie die Teile eines Puzzles zu einem Ganzen zusammensetzen. Die Idee einer Harmonie aller menschlichen Ziele verdeckt nach Berlin nur Selbsttäuschung oder Heuchelei. An ihrer Stelle propagiert er das für ihn humanere Ideal eines toleranten Pluralismus, der die Inkommensurabilität rivalisierender Ziele anerkennt. Aus der Anerkennung der Unvereinbarkeit der menschlichen Ideale folgert er die Notwendigkeit von Kompromissen zwischen diesen und die Einsicht, dass nur ein unvollkommenes Gleichgewicht zwischen diesen erreichbar sei.[61] Rorty sieht in diesem pluralistischen Denken der Inkommensurabilität von Zielen und Werten ein „polytheistisches Manifest"[62] im Sinne seines romantischen Polytheismus. Und seine differenztheoretische Figur der liberalen Ironikerin ist als eine Verkörperung von Berlins Pluralismus zu betrachten. Sie zeichnet sich durch die Fähigkeit aus, das Vorhan-

59 KIS, 313 [Herv. i. O.]; vgl. KIS, 69, 157f; auch Rorty (2001d), 14.

60 Vgl. KIS, 86f; PAK, 146-153.

61 Vgl. Berlin (1995), 10, 51-58, 254f; Berlin (2004), 58f, 247. Rorty folgt Berlin in PAK, 146-153 auch explizit in dessen – bei aller Kritik – positiver Beurteilung der Romantik als leidenschaftliches Aufbegehren gegen den rationalistischen Universalismus bzw. Monismus; vgl. dazu Berlin (2004), 34, 203ff.

62 PAK, 61; vgl. PAK, 148; Rorty (2001d), 14. Ein Polytheist hat nach Rorty die Suche nach einer Methode verabschiedet, die eine umfassende Synthese herstellt und allen Menschen in gleicher Form sagt, was sie mit ihrem Leben anfangen sollen; vgl. PAK, 61.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

densein von unterschiedlichen Vokabularen in ihrem abgeschlossenen Vokabular tolerieren zu können, und sie hält es nicht mehr für notwendig, alle ihre verschiedenartigen Selbstbeschreibungen in einer Synthese zu vereinheitlichen. Rortys liberale Idealbürgerin strebt allein eine Kompromisslösung zwischen ihrem privaten Vokabular der Selbsterschaffung und ihrem öffentlichen Vokabular der Solidarität in der Form eines Gleichgewichts an.

Der charakteristische Schritt in Rortys pragmatistischer Differenzkonzeption des Selbst über Berlin hinaus ist darin zu sehen, dass sie das bereits von Berlin formulierte Ziel eines praktischen Gleichgewichtes durch die Idee einer *instrumentalistischen* Koexistenz der Vokabulare „des" Selbst zu konkretisieren versucht. Bereits in *Der Spiegel der Natur* hat Rorty darauf bestanden, dass Inkommensurabilität von Vokabularen zwar deren Irreduzibilität impliziere, nicht jedoch Inkompatibilität. Mit der instrumentalistischen Werkzeugmetapher wird diese These der Kompatibilität inkommensurabler Vokabulare von ihm plausibilisiert: Wenn man in antirepräsentationalistischer Manier Vokabulare nicht mehr als Beschreibungen der Dinge, wie sie wirklich sind, betrachtet, dann kann man inkommensurable Vokabulare schlicht als unterschiedliche Werkzeuge für unterschiedliche Zwecke ansehen. Dabei werden Spannungen zwischen den Vokabularen nicht geleugnet.[63] Aber eine konsequent instrumentalistische Sicht ermögliche es, mit konkurrierenden Beschreibungen desselben Phänomens zu jonglieren, ohne zu fragen, welche von ihnen die richtige sei. Damit könne man eine entspannte pragmatische Einstellung zu einander ausschließenden Erklärungen und auch zu Dualismen allgemein einnehmen. Denn für den Instrumentalisten gelte: „The irreducibility of one vocabulary to another presents no more problems than the unsubstitutability of one tool for another."[64] Ein wichtiger Vorteil des konsequenten Instrumentalismus liegt nach Rorty darin, dass damit die Synthese all unserer Vokabulare zu einer einheitlichen Weltsicht nicht mehr erforderlich ist. Weder Synthese noch Reduktion in einem Übervokabular seien notwendig, allein Begriffsklärung und „compartmentalization"[65], um eine friedliche, pragmatische Koexistenz unserer Vokabulare zu ermöglichen.[66]

Die zentrale praktische Bedeutung des Instrumentalismus besteht also darin, dass er es ermöglicht, die Idee einer pragmatischen Koexistenz auch auf die in vermeintlicher Opposition stehenden Vokabulare der Selbsterschaffung und der Solidarität anzuwenden. Von einem konsequent instrumentalistischen Standpunkt aus müsse man beide nicht mehr als sich einander ausschließende Beschreibungen unseres wahren Selbst betrachten, die zu einer Synthese zusammengeführt werden müssten. Vielmehr könne man sie als unterschiedliche Werkzeuge ansehen, die unterschiedlichen Zwecken dienlich sind. Es sei nicht mehr notwendig, sich zwischen Theorien der Selbsterschaffung und der Solidarität zu entscheiden:

63 Vgl. SN, 420, KIS, 35; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 140. Zur Kritik an der Kompatibilitätsthese siehe etwa Welsch (1995), 218f.

64 Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 13f; vgl. KIS, 77, KOZ, 43; WF, 211.

65 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 79.

66 Vgl. PAK, 68f, 262, 314; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 33f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Mir ist es wichtig, dass wir nicht versuchen, eine Entscheidung zwischen ihnen zu treffen, sondern beiden gleiches Gewicht zu geben und sie dann zu verschiedenen Zwecken zu nützen [...] Dann könnten wir anfangen, uns die Relation zwischen Schriftstellern, deren Thema Autonomie ist, und Autoren, die über Gerechtigkeit schreiben, so vorzustellen wie die Relation zwischen zwei Werkzeugen verschiedener Art – wir könnten denken, dass sie sowenig eine Synthese brauchen wie Malerpinsel und Brecheisen."[67]

In der utopischen Figur der liberalen Ironikerin veranschaulicht Rorty den entscheidenden Nutzen der instrumentalistischen Sichtweise für eine liberale Theorie des Selbst. Denn in Kombination mit der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich ermögliche diese die pragmatische Koexistenz von Ironie und Solidarität, von Romantik und Liberalismus. Die liberale Ironikerin betrachtet als Instrumentalistin die inkommensurablen Teile ihres abschließenden Vokabulars als Werkzeuge zu unterschiedlichen Zwecken, die daher auch friedlich koexistieren können. Als solche ist es ihr auch möglich, ohne Probleme mit dem zentralen Riss in ihrem abschließenden Vokabular entlang der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich zu leben. Für sie macht es keinen Sinn mehr, zwischen dem Vokabular der Autonomie und dem der Gerechtigkeit wählen zu müssen oder eine Synthese beider „Werkzeuge" anstreben zu müssen.[68]

So wie für Rorty jede Art von Forschung nur die Suche nach einem zeitweiligen reflexiven Gleichgewicht zwischen Vokabularen sein kann und nicht das Streben nach einem endgültigen Metavokabular[69], so strebe auch die liberale Ironikerin nicht mehr danach, den Konflikt zwischen den Pflichten, die man gegen sich selbst, und den Pflichten, die man gegen andere hat durch eine theoretische Synthese ein für alle Mal zu lösen. Ihr Ziel sei vielmehr – immer noch ganz im Sinne Isahia Berlins ein immer wieder neu herzustellendes, fragiles Gleichgewicht zwischen ihrer privaten und ihrer öffentlichen Identität. Nach dem Vorbild des Romanciers widerstehe sie der Versuchung, entweder das Vokabular der Selbsterschaffung oder das der Solidarität zu privilegieren. Sie sei in der Lage, diese beiden Teile ihres abschließenden Vokabulars sauber getrennt zu halten, ihnen dann gleiches Gewicht zu geben und sich spielerisch zwischen beiden hin und her zu bewegen.[70]

Mit dieser Fähigkeit verkörpert die Figur der liberalen Ironikerin auch Rortys pragmatistische Neudefinition der Weisheit. Die Tugend der Weisheit wird von ihm von der Liebe zur (einen) Wahrheit abgelöst. Er schlägt vor, die Weisheit als Finden der rechten Balance zwischen den verschiedenen Sphären des menschlichen

67 KIS, 12f; vgl. KIS, 29. Vgl. dazu Brandom (2000c), 173.

68 Vgl. EHO, 127; PZ, 38; SO, 61f. Die differenztheoretische und instrumentalistische Figur der liberalen Ironikerin ist das Pendant zu der oben beschriebenen utopischen Kultur ohne Zentrum als Verwirklichung eines romantischen und instrumentalistischen Pluralismus. Insofern findet sich auch bei Rorty die Analogie von Polis und Seele, so wie bei der von ihm kritisierten Einheitskonzeption Platons!

69 Vgl. PAK, 338.

70 Vgl. KIS, 12f, 230; KOZ, 89. Mehr zur pluralistischen Weisheit des Romans siehe KOZ, 72ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lebens neu zu verstehen. Der Weise sei nicht derjenige, der die Widersprüche durch die korrekte Darstellung der natürlichen Ordnung aufzulösen versucht, sondern der mit ihnen umzugehen lernt und die schwierige Balance zwischen den widerstreitenden Anforderungen des Lebens zu meistern versteht. Für Bürger liberaler Gesellschaften bedeute dies konkret, dass das Streben nach Weisheit damit beginnt, den Unterschied zwischen dem Teil des eigenen Lebens, wo man nur sich selbst gefallen will, und jenem, wo man mit anderen Menschen in gemeinsamen Projekten zusammenarbeitet, auszuhalten. Erreicht werde praktische Weisheit von denjenigen, denen das Kunststück des andauernden Balanceaktes zwischen diesen beiden Bereichen gelingt:

„Wenn es keine natürliche Ordnung gibt, kann Weisheit nicht als Erfassung einer solchen Ordnung verstanden werden. Doch wir können den Begriff retten, indem wir ihn verwenden, um den praktischen, alltäglichen Balanceakt zwischen den verschiedenen Sphären des menschlichen Lebens zu bezeichnen – im Unterschied zur theoretischen Synthese in einer größeren Einheit. Nach meinem Verständnis ist die wichtigste Unterscheidung im menschlichen Leben diejenige zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten. Weise sein – in jenem Sinn, den ich diesem Begriff geben möchte – heißt: ein Gleichgewicht zu finden zwischen unseren idiosynkratischen Fantasien und unserem Umgang mit anderen Menschen, zwischen der Sprache, in der wir mit uns selbst und über uns selbst sprechen, und jener Sprache, die wir im Gespräch mit anderen über unsere gemeinsamen Angelegenheiten verwenden."[71]

Dieser *pragmatische* Weisheitsbegriff des liberalen Idealbürgers beinhaltet die These, dass die erfolgreiche Balance zwischen dem Privatem und dem Öffentlichem, das heißt zwischen Verantwortung für sich selbst und Verantwortung für andere, kein Resultat der theoretischen Einsicht sein kann. Es gibt für liberale Ironiker nicht die eine Theorie, die ihnen eine perfekte Balance oder ein Optimum bei der Lösung der Konflikte zwischen beiden Vokabularen garantieren kann. Sie halten die Frage, wann man gegen Ungerechtigkeit kämpfen solle und wann man private Selbsterschaffungspläne verfolgen solle, für unbeantwortbar – sofern man sie als prinzipielle Frage versteht. Nur hoffnungslose Metaphysiker erwarten nach ihrer Sicht auf Fragen dieser Art noch eine generelle theoretische Antwort.[72] Die Verwirklichung der Utopie eines Gleichgewichtes zwischen privatem und öffentlichem Teil des eigenen abschließenden Vokabulars ist nach Rorty keine Frage der Erkenntnis, sondern eine der praktischen Kenntnis. Man könne bestenfalls auf einen liberalen Idealtypus von Person hoffen, der in der Lage sein wird, mit der Unterscheidung zwischen diesen beiden Teilen zu leben lernen. Dabei würden auch die erforderli-

71 PZ, 120; vgl. Rorty (1994c). Vgl. dazu insbes. Brandom (2000c), 172f. Man kann diesen pragmatistischen Weisheitsbegriff als Rortys Beitrag zum Diskurs über praktische Klugheit ansehen. In *SL* führt Rorty als Beispiel für einen „liberalen Weisen", der seine literarischen und seine politischen Interessen ausbalanciert, den Intellektuellen Irwing Howe an, einem Mitbegründer der Zeitschrift *Dissent*; vgl. SL, 111-118.

72 Vgl. KIS, 14f; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 322. Vgl. dazu Malachowski (2002), 120ff; Critchley (1999), 55f

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen Grenzziehungen zur Lösung von Konflikten zwischen privater Ironie und öffentlicher Solidarität jeweils individuell und ambulando sein: „Nach meinem Verständnis [...] können solche Gegensätze in einem Leben kombiniert, aber nicht in einer Theorie zur Synthese gebracht werden.“[73]

Zur Unterstützung der liberalen Lebenskunst der Balance könnten darüber hinaus allein praktische Maßnahmen ergriffen werden. Hierzu gehört nach Rorty neben der staatlichen Sorge für Erziehung, Sicherheit und Wohlstand als gesellschaftliche Bedingungen liberaler Ironie insbesondere die Gewährung eines maximalen Freiraumes für die private Autonomie als primäres Ziel liberaler Politik. Mit diesen Maßnahmen könne die Realisierung seiner Utopie einer Collage aus privatem Narzissmus und öffentlichem Pragmatismus unterstützt werden.[74]

XII.1.5 Die bisherige Kritik an Rortys Differenzkonzeption

Rortys begründungskritische Antwort auf das Scheitern aller bisherigen Versuche, die private und die öffentliche Identität des Selbst in der Theorie zu versöhnen, besteht also in der Utopie einer liberalen Existenzform, die beide Identitäten in der Praxis zu unterscheiden weiß. Die liberale Kunst der Trennung beider Sphären befreit die liberale Ironikerin von dem Zwang, sich zwischen dem Streben nach Selbsterschaffung und dem nach Solidarität entscheiden zu müssen. Abgesehen vom dem bisher kaum berücksichtigten, aber dennoch entscheidenden instrumentalistischen Charakter dieser Antwort, besteht deren Kern in der Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem als inkommensurable und gleichwertige Sphären. Thomas Assheuer hat Rortys differenztheoretische und pragmatistische Alternative zur Begründungstheorie treffend als eine „Zwei-Welten-Lehre“ bezeichnet, die eine romantische Ästhetik des Privaten mit einer liberalen Ethik zu kombinieren versucht.[75] Diese Kombination von Romantik und Pragmatismus verlangt die Fähigkeit zur Kunst der Trennung. Man darf im Privaten Romantiker sein, aber in öffentlichen Fragen gilt es, demokratischer Bürger zu bleiben. Dabei basiert sie auf der apodiktischen Behauptung, dass die Bereiche der Selbsterschaffung und der Solida-

73 KIS, 200; vgl. KIS, 159.

74 Vgl. KIS, 13; Rorty (1998a), 122; ORT, 210.

75 Vgl. Assheuer (2007), 53; vgl. Assheuer (2008), 47. Assheuer gehört zu den wenigen Interpreten, die Rortys Vorschlag positiv beurteilen (Siehe etwa auch Reese-Schäfer (1997), 647). Dabei blendet er allerdings die eben rekonstruierte, für Rortys Vorschlag konstitutive Idee einer instrumentalistischen Koexistenz bzw. der lebenspraktischen Kunst der Balance aus. – Für Rüdiger Safranski stellt die Utopie einer Doppelexistenz in zwei Welten mit unterschiedlichen Logiken die einzig lebbare Form der Romantik dar. Gegen den politisch gefährlichen romantischen Traum eines Lebens aus einem Guss besteht er darauf, dass Lebenskunst heißt, die Abenteuer der Romantik und die Nüchternheit demokratischer Politik jeweils in ihren eigenen Wahrheitsregionen getrennt voneinander gelten lassen zu können; vgl. Safranski (2007), 12, 392f; Safranski (2008), 201f, 206ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rität für alle Zeiten inkommensurabel seien. Es ist nur folgerichtig, dass sich die Kritik vor allem an dieser Behauptung entzündet hat.[76]

Für viele Kritiker in der Nachfolge von Nancy Fraser steht und fällt Rortys Utopie eines ironischen Liberalismus mit der Möglichkeit einer scharfen Trennung zwischen beiden Vokabularen, und damit zwischen dem eigenen privaten und dem öffentlichen Selbst. Wie oben bereits erwähnt, betont der Ideologiekritiker Raymond Geuss, dass es *die* Unterscheidung zwischen privat und öffentlich nicht gibt. Rortys differenztheoretische Antwort auf die Platonischen Syntheseversuche sei daher genauso verfehlt, wie diese. Man kann Geuss Ansicht folgendermaßen auf den Punkt bringen: weder Platon noch Rorty.[77] Aber auch freundlich gesinnte Interpreten, wie etwa Detlef Horster, kritisieren die apodiktische Inkommensurabilitätsthese. Mit dieser versuche Rorty seine praktische Schlüsselunterscheidung der Diskussion zu entziehen; ohne dabei zu sehen, dass sie der zugleich vertretenen These der gesellschaftlichen Konstitution des Selbst widerspricht. Die apodiktische Trennung zwischen privat und öffentlich stehe im Widerspruch zur sozialen Wirklichkeit.[78]

Der Tenor dieser Kritik lautet, dass Rortys praktische Schlüsselunterscheidung unhaltbar sei, da sie in der gesellschaftlichen Realität in beide Richtungen ständig überschritten werde. Zum einen missachte sie die, nicht nur wie oben dargestellt vom Feminismus vertretene Einsicht, dass das Private politisch sei. Denn private Projekte seien unvermeidlich geprägt durch öffentliche Strukturen. Insofern sei Identitätsbildung immer ein politischer, kein privater Prozess.[79] Zum anderen würden aber auch die privaten Projekte der Selbsterschaffung den Bereich des Privaten notwendigerweise überschreiten. Dies gelte besonders im Falle von Rortys intellektualistischer Konzeption von Selbsterschaffung durch dichterische Neubeschreibung. So betont etwa Thomas McCarthy, dass die Schriftstellerei eine öffentliche Angelegenheit sei. Da Rorty als Liberaler seine ironistischen Intellektuellen nicht von der Veröffentlichung ihrer Schriften abhalten könne, um Demütigung durch Neubeschreibung zu vermeiden, projiziere er eine Auflösung dieses Problems einfach in deren Köpfe. Die freiwillige Privatisierung der eigenen Projekte der Neubeschreibung stelle aber nur eine Art des intellektuellen Selbstmords dar.[80] Die Brisanz des von McCarthy beschriebenen Problems wird besonders deutlich an dem von mehreren Kritikern angeführten Beispiel des Romans *Die satanischen Verse* von Salman Rushdie. Auf der einen Seite sei dieses Werk als Produkt der Fantasie Teil von Rushdies privatem Projekt der Autonomie durch Neubeschreibung. Auf

76 Vgl. Kleemann (2007), 25; Critchley (1999), 52ff; insbes. Conway (2001), 78. Für eine kurze Übersicht über die vielfältige Kritik an Rortys strikter Aufteilung des abschließenden Vokabulars siehe Rumana (2000), 45. Zur feministischen Kritik im Anschluss an Nancy Fraser an Rortys praktischer Schlüsselunterscheidung und zu deren Präzisierung durch Rorty in Reaktion auf diese Kritik siehe oben Kap. VIII.4.

77 Vgl. Geuss (2002), 127f.

78 Vgl. Horster (1991a), 20, 110ff.

79 Vgl. etwa Rothleder (1999), xiiif, 71ff.

80 Vgl. McCarthy (1993), 37, 59f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der anderen Seite wurde die darin enthaltene dichterische Neubeschreibung des Propheten Mohammed in der muslimischen Welt als Demütigung empfunden. Hätte Rushdie daher seinen Roman nicht veröffentlichen dürfen, zumal er sich dieser Wirkung bewusst gewesen sein konnte? Oder suspendiert der dichterische Charakter dieses Werks der Selbsterschaffung das liberale Gebot der Grausamkeitsvermeidung? Anhand dieser Fragen zeige sich, dass jedes literarische Werk, auch wenn es sich immer aus privaten Motiven speist, durch seine Veröffentlichung öffentlichen Charakter bekomme. Und Literatur sei ohne Veröffentlichung undenkbar. Daher funktioniere die Trennung von privater dichterischer Selbsterschaffung und öffentlicher Grausamkeitsvermeidung nicht.[81] Rorty geht leider auf diese Kritik nur sehr kurz ein. Sein Hauptargument besteht darin, dass ein wichtiger Teil seiner pragmatistischen Utopie gerade darin bestehe, den Wunsch nach einem generellen Kriterium für diese Fragen zu verabschieden. Wie oben bereits dargestellt, ist für ihn die Tatsache, dass seine praktische Schlüsselunterscheidung zwischen privaten Pflichten gegenüber sich selbst und öffentlichen Pflichten gegenüber anderen „fuzzy" ist und kein allgemeines Kriterium zur endgültigen Abgrenzung möglich ist, kein Problem – im Gegenteil. Dadurch sei sie umso besser geeignet für eine fallweise Klärung im Gespräch. Die verschwommene Grenze zwischen Privatem und Öffentlichen werde, wie alle politisch relevanten Grenzen, immer aufs Neue durch den öffentlichen Diskurs bestimmt. Dies gelte auch für den „Fall" Rushdie.[82]

Eine weitere Kritik an Rortys differenztheoretischem liberalen Bürgerideal sei hier noch kurz erwähnt. Sie betrifft das oben erwähnte republikanische beziehungsweise demokratietheoretische Defizit, das in den Augen mancher Kritiker auch in Rortys Variante des Liberalismus besteht: Die Privatisierung des Projekts der Selbsterschaffung habe zur Folge, dass der Teilnahme am öffentlichen Leben kein Wert in sich zugemessen wird. Die Konzeptionalisierung der Autonomie als private Autonomie reduziere die Partizipation in demokratischen Institutionen auf eine bloße instrumentelle Notwendigkeit. Selbsterfindung werde von Rorty ganz entsprechend dem Zeitgeist vom gemeinschaftlichen politischen Leben abgetrennt.[83] In diesem Sinne kritisiert auch Chantal Mouffe, dass jegliche Suche nach

81 Vgl. Festenstein (1997), 131f; Weislogel (1990), 308f; Horton (2001), 24.

82 Vgl. Rorty in Festenstein/Thomson (Hg.) (2001), 31f; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 79, 146f.

83 Vgl. Farrell (1995), 187; Melkonian (1999), 60ff, 77. Diese republikanisch-kommunitaristische Kritik ist in der Regel mit dem Hinweis verbunden, dass Rortys strikte Trennung zwischen einer breiten Sphäre privater Autonomie und einer schmalen Sphäre öffentlicher Solidarität einen Bruch mit der partizipatorischen Demokratietheorie seines großen Vorbildes John Dewey darstelle. Dieser gehe davon aus, dass Sinn für ein gemeinsames Gutes und geteilte Erfahrung Voraussetzungen für die individuelle Selbsterschaffung seien. Bei Dewey würden Selbstverwirklichung und das gemeinschaftliche Gute in der demokratischen Partizipation kongruieren. Das Postulat dieser Kongruenz, als dem Herz von Deweys Ethik, sei genau eine Variante des von Rorty kritisierten Synthesedenkens; vgl. etwa Festenstein (1997), 141f; Wolf (2001), 242. Für Jean-Claude Wolf isoliert und verabsolutiert Rorty – anders als dessen Vorbild Dewey – den Wert von negativer Frei-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

individueller Autonomie in Verbindung mit der Politik denunziert werde. Für sie ist dies die Konsequenz einer Konzeption, die durch ihre übermäßig starre Unterscheidung zwischen privat und öffentlich blind mache für die Verwobenheit beider Sphären.[84]

Der Liberale Rorty beharrt in seiner Reaktion auf diese Kritik an seiner Differenzkonzeption darauf, dass die Öffentlichkeit nicht die Sphäre der Selbsterschaffung sei. In der Politik sollte es allein um die Schaffung eines maximalen Raumes für private Autonomie gehen. Und mit etwas Glück, das heißt, wenn man in einer wahrhaft liberalen Gesellschaft lebt, durchziehe die Politik nicht alle Bereiche des Lebens.[85] Zugleich gesteht er aber erstens zu, dass Partizipation in der demokratischen Öffentlichkeit ein möglicher Weg der Selbsterschaffung sei. Die Trennung von privat und öffentlich sei nicht für jeden und immer gültig; hier gebe es ein Spektrum. Er habe auch nicht die Absicht mit seiner Schlüsselunterscheidung ein allgemein verbindliches Lebensideal zu formulieren. Vielmehr habe diese einen therapeutischen Charakter. Sie sei gegen die Vorstellung einer prästabilisierten Harmonie von Selbsterschaffung und Solidarität gerichtet und gegen die These, kein Mensch könne Autonomie erlangen, ohne dass dabei seine Verantwortung für andere die zentrale Rolle spielt.[86] Zum Zweiten stellt Rorty klar, dass seine therapeutische Schlüsselunterscheidung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Vokabular des Selbst keine undurchlässige Trennung markieren soll. Die These der Inkommensurabilität beider Vokabulare beinhalte nicht die Behauptung, dass zwischen beiden keine Verbindungen bestünden. Das jeweilige Projekt der dichterischen Selbsterschaffung könne zu einem Wandel des öffentlichen Vokabulars führen, während der Dialog mit anderen die eigene Identität verändere.[87] Auch bei ihm gibt es also Verbindungen zwischen privatem und öffentlichem Teil des abschließenden Vokabulars: Private Projekte der Selbsterschaffung sind von den gesellschaftlich bereitgestellten Vokabularen abhängig und umgekehrt können auch private Projekte gesellschaftliche Relevanz haben. Insofern durchkreuzt das Thema Selbsterschaffung immer schon die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich.[88] Er selbst betont allerdings – wie vor allem Daniel Conway festgestellt hat – nur eine Richtung der Verbindung, und zwar den Fall des starken Dichters, dessen Metaphernbildung auf gesellschaftlich fruchtbaren Boden fällt. Hier hat die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich nach Conway den Charakter eines pragmatischen Filters. Die umgekehrte Richtung werde hingegen von Rorty nur in einer

heit. Seine Konzeption des Bürgers stelle daher das Gegenteil von Deweys kommunitaristischem Verständnis der Demokratie als Lebensform dar. – Zu dieser Frage der fehlende „Dewey-Treue" siehe auch Noetzel (2002), 179; Joas/Knöbl (2004), 695; insbes. Westbrook (1991), 541f.

84 Vgl. Mouffe (1999), 14.

85 Vgl. Rorty (2006d), 31.

86 Vgl. Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 61; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 221f; dort findet sich auch eine explizite Distanzierung von Deweys Kongruenzpostulat.

87 Vgl. Rorty (2006d), 50; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 202.

88 Vgl. Wellmer (2001a), 318.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hinsicht näher thematisiert. Wie seinem Vorbild John Stuart Mill komme es ihm als Liberalen vor allem darauf an, dass der öffentliche Diskurs die privaten Projekte der Selbsterschaffung möglichst wenig beinträchtigen soll. Insofern habe seine Schlüsselunterscheidung hier doch die Funktion einer möglichst undurchlässige Grenze, mit dem Ziel, die negative Freiheit des Individuums zu schützen.[89]

Eine wichtige Kritik an seiner Differenzkonzeption des Selbst, die zwischen privater und öffentlicher Identität trotz allem so strikt zu trennen versucht, hat Rorty bereits in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* vorweggenommen. Sie besagt, dass es psychologisch unmöglich sei, sich selbst in einem privaten Selbstschöpfer und einen öffentlichen Liberalen aufzuspalten.[90] Charles Guignon und David Hiley haben diese Kritik am pointiertesten vorgebracht. Für sie führt die Aufteilung des abschließenden Vokabulars in zwei möglichst unabhängige Vokabulare zu einem „ego-splitting"[91]. Das Ideal der liberalen Ironikerin stelle keine Vision einer besseren Art zu leben dar, sondern führe nur zu einer Verschärfung der psychologischen Störungen des Selbst in den entsolidarisierten liberalen Gesellschaften der Gegenwart.[92] Für Rorty ist demgegenüber die Aufsplittung des Selbst durch eine Aufteilung des abschließenden Vokabulars seiner liberalen Ironikerin in zwei unabhängige Teile nur eine utopische Verlängerung der in den liberalen Gesellschaften bereits täglich praktizierten Kunst der Trennung zwischen privater Erhabenheit und öffentlicher Schönheit. Gerade die pragmatische Fähigkeit, zwischen dem Teil ihres Lebens unterscheiden zu können, wo man sich selbst gefallen will, und dem, wo es um die Kooperation mit ihren Mitbürgern, mache schon jetzt den guten Staatsbürger

89 Vgl. Conway (2001), 79.

90 Vgl. KIS, 146. Siehe auch oben den Beginn von Kap. XII.1.

91 Guignon/Hiley (1990), 359.

92 Vgl. Guignon/Hiley (1990), 355-361. Zu den vielen anderen kritischen Stimmen gehört auch Rössler (2001), 331ff. Für Rössler wird die Frage nach der Einheit von privatem und öffentlichem Selbst bei Rorty nicht gelöst. Daher könne man bei der liberalen Ironikerin nicht einmal von einer dissonanten Identität sprechen. – Richard Rumana ist einer der wenigen Interpreten, der trotz Bedenken vorsichtige Zustimmung zu Rortys radikaler Differenzkonzeption signalisiert; vgl. Rumana (2000), 85f. Der psychologische Einwand wird nicht nur gegen Rortys Differenzkonzeption des Selbst geltend gemacht. In etwas abgeschwächter Form wird in der Literatur kritisiert, dass auch John Rawls das Selbst in einen privaten und einen öffentlichen Teil aufspalte. Dessen politischer Liberalismus basiere auf der nicht problematisierten Prämisse einer strikten Unterscheidung zwischen nicht-öffentlicher und öffentlicher Vernunft und der Fähigkeit liberaler Bürger, beide trennen zu können und ihre umfassenden Konzeptionen des Guten im öffentlichen Gerechtigkeitsdiskurs außen vor zu lassen. Insofern richtet sich der Einwand letztlich gegen jede liberale Differenzkonzeption des Selbst, vgl. etwa Mulhall/Swift (1994), 196f. Christian Müller verbindet die Kritik an Rawls' Teilung der Persönlichkeit in ein privates und ein politisches Selbst mit der an Rortys Figur der liberalen Ironikerin. Rawls setze die Verträglichkeit beider Identitäten einfach voraus. Rorty versuche zwar, diese Verträglichkeit in der Figur der liberalen Ironikerin zu plausibilisieren, scheitere aber damit; vgl. Müller (1995), 291ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus.[93] Man kann sagen, dass die utopische Figur der liberalen Ironikerin nur eine Radikalisierung dieser liberalen Kunst der Trennung zwischen privater und politischer Identität darstellt.

Rortys utopische Vision eines illusionslosen, pragmatischen Lebens mit einem Riss zwischen privatem und öffentlichem Teil des eigenen abschließenden Vokabulars fügt sich auch ein in das weiter oben dargestellte antiessenzialistische und dezentrierte Bild des Selbst als ein mittelpunktloses und kontingentes Netz aus Überzeugungen und Wünschen. Rortys dezentriertes Ich besteht aus einer Vielzahl von unterschiedlichen Glaubens- und Wunschmengen und strebt nicht mehr eine überwölbende Einheit dieser Mengen an. Als eine Art homöostatischer Mechanismus zielt es allein auf eine gewisse Mindestkohärenz. Diese Mindestkohärenz des Selbst – so lässt sich jetzt hinzufügen – versucht Rorty durch die Ideen einer instrumentalistischen Koexistenz und eines immer wieder aufs Neue herzustellenden Gleichgewichts zwischen den Teilen des Selbst zu plausibilisieren.[94]

XII.2 Die liberale Einhegung der Ironie durch eine kommunitaristische Identitätsethik

Wenn man nun mit Rorty davon ausgeht, dass die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Selbst wünschenswert und möglich ist, und zugleich den instrumentalistischen Charakter seiner pragmatischen Differenz- und Koexistenzkonzeption berücksichtigt, so bleiben dennoch entscheidende Nachfragen an diese Konzeption, mit der das Begründungsprojekt verabschiedet werden soll, unbeantwortet: Unterminiert die private Ironie nicht doch die öffentliche Solidarität? Oder anders gefragt: Warum sollte die potenziell grausame Ironie überhaupt an der Grenze von privat und öffentlich Halt machen? Rortys Antwort auf diese Fragen ist die liberale Einhegung der Ironie durch eine Verbindung von Ironismus *und* Ethnozentrismus. Sie ist Thema dieses Unterkapitels.

XII.2.1 Die Verbindung von Ironismus und Ethnozentrismus in der Figur der liberalen Ironikerin als Basis der Privatisierung ihrer potenziell grausamen Ironie

Eine überwiegende Mehrheit von Rorty-Kritikern geht davon aus, dass die Ironie durch dessen Differenzkonzeption nicht zu bändigen ist. Seine Privatisierung der

93 Vgl. KIS, 121; PZ, 119; 172.

94 Die oben vorgebrachte Kritik an der inneren Kohärenz von Rortys antiessenzialistischem und zugleich romantischem Bild des Selbst wird damit jedoch nicht hinfällig. Auch die instrumentalistische Metapher von inkommensurablen Vokabularen als Werkzeugen zu unterschiedlichen Zwecken verweist auf eine Handlungsinstanz beziehungsweise lässt sich nicht ohne Weiteres mit dem dezentrierten Bild des Selbst als sich selbst webendes Netz ohne obersten Weber vereinbaren. Denn welchen Sinn macht die Werkzeugmetapher ohne die dazu gehörige Vorstellung eines Handwerkers, der die Werkzeuge benutzt?

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ironie könne nicht gelingen, da deren Eigendynamik stärker sei als er es annehme. Die privatisierte Ironie greife notwendigerweise auch auf die öffentliche Sphäre über und führe zur Entsolidarisierung.[95] So warnt beispielsweise Rob Reich vor den gesellschaftlichen Gefahren der „imperialistischen Ironie“[96]. Die für Rortys Utopia zentrale Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen sei nicht ausreichend, um vor dem durch keine Autorität begrenzten Verlangen nach Selbsterschaffung zu schützen. Nichts hindere die Ironiker daran, ihre Neubeschreibungen den Mitbürgen aufzuzwingen. Eine Gesellschaft von Ironikern wäre nach Reich daher durch heftige Konflikte charakterisiert.[97] Judd Owen verortet das Problem angesichts der Bedeutung Nietzsches für Rortys romantisches Bild des Menschen als Dichter seiner selbst im nietzscheanischen Charakter der Ironikerin. Diese werde von einem quasi-nietzeanischen Willen zur Macht angetrieben. Und da es keinen bloß privaten Willen zur Macht gebe, müsse sich ihre Ironie zwangsläufig nach außen richten; schließlich werde die Ironikerin daher auch – mit Nietzsche – bezüglich des Grausamkeitsverbots umdenken.[98]

Das Fazit all dieser Kritiken lautet: Die Utopie eines ironischen Liberalismus ohne Begründung fällt durch den pragmatischen Test. Denn wenn wir im Privaten Ironiker sind, können wir im Öffentlichen keine Solidarität begründen. Rortys „Heirat“ kann nicht funktionieren, da die Ironie die liberale Schlüsselunterscheidung zwischen privat und öffentlich nicht unterstützt, sondern vielmehr sprengt. Ironie und Liberalismus passen aufgrund des strukturellen Konflikts zwischen diesen beiden Partnern einfach nicht zusammen. Dieses Fazit beruht maßgeblich auf der These, dass der ironische Liberalismus sich weigere, zur Absicherung seiner instrumentalistischen Koexistenzkonzeption eine angemessene Alternative für die von ihm verworfene metaphysische Begründung der “Sei nicht grausam”-Regel anzubieten. Die neohumeschen Konzeption des Liberalismus als eine Angelegenheit des Herzens allein wird für eine Begrenzung der Ironie als nicht ausreichend angesehen. Rorty könne sich nicht nur auf eine liberale Gefühlserziehung verlassen, durch die die Identifikation mit dem Leiden anderer gefördert werden soll; verbunden mit dem bloßen Appell an das Gefühl für die gemeinsame Gefahr, Opfer von Demütigung werden zu können. Denn warum sollte das Erkennen der gemeinsamen Empfänglichkeit für Demütigung einem konsequenten Ironiker wichtiger sein als das eigene Projekt der Selbsterschaffung?[99] Tatsächlich scheint Rorty in seiner Utopie einfach davon auszugehen, dass die liberale Ironikerin Grausamkeit mehr als alles andere fürchtet. Und er weist auf den ersten Blick die Notwendigkeit zurück, diese Annahme in der theoretischen Reflexion zu begründen: „Solche Reflexion wird nur ein geschärftes Bewusstsein für die Möglichkeit des Leidens hervorbringen. Sie wird keinen *Grund, sich um Leiden zu kümmern*, schaffen. Der liberalen Ironikerin

95 Diese Kritik findet sich u.a. bei Williams, M. (2003), 73ff; Guignon/Hiley (1990), 357; Mounce (1997), 207; Rothleder (1999), 83.

96 Reich (1996).

97 Vgl. Reich (1996).

98 Vgl. Owen D. (2001), 91f.

99 Vgl. Rogers (2004), 110ff; McClure (2001), 32ff, 46ff; Rothleder (1999), 96.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kommt es nicht darauf an, einen solchen Grund zu finden, sondern darauf, sicherzugehen, dass sie merkt, wenn jemand leidet.“[100] Die oben erwähnte Aufforderung der Privatisierung des Strebens nach Erhabenheit läuft für Rorty auf die „Bitte“[101] an Ironiker hinaus, das Verhindern von Grausamkeit und Schmerz über das Erhabene zu stellen.

Im Anschluss an den Bezug auf Nietzsche in der oben genannten Kritik von Judd Owen lässt sich der Problemstand folgendermaßen pointiert zusammenfassen: Die utopischen Figuren der liberalen Ironikerin und des starken Dichters stellen den Versuch einer demokratischen Variation von Nietzsches Bild des Übermenschen dar.[102] In deren Ironie findet sich aber keine ethische Grenze für ihren quasi-nietzscheanischen Willen zur permanenten Selbsterschaffung. Warum sollten sie als Ironiker also die „letzten Menschen“ ihrer demokratischen Gemeinschaft nicht als Material für ihre Selbsterfindung benutzen? Kurz: Warum sollte der Übermensch in Rorty’scher Gestalt Demokrat sein? Nüchterner formuliert kann man sagen, dass die radikalisierte Begründungsfrage „Warum überhaupt moralisch sein?“ im Kontext von Rortys Utopie eines ironischen Liberalismus lautet: „Warum überhaupt nicht grausam sein und die kontingente Trennung zwischen privat und öffentlich respektieren?“ Dabei ist das zentrale Problem, auf dem die Formulierung der normativen Frage beruht, die strukturelle Spannung zwischen Eigeninteresse und Forderungen der Moral, noch verschärft. Zum einen durch Rortys tendenziell asoziales romantisch-ästhetisches Bild von Autonomie in den Fußspuren von Nietzsches radikalem Individualismus; zum anderen dadurch, dass die aufgestellte Grenze der privaten Selbsterschaffung in Gestalt der Forderung nach öffentlicher Solidarität nur einen kontingenten Status hat.

In der Literatur wurde bisher jedoch nicht hinreichend berücksichtigt, dass Rortys Utopie einer pragmatischen Koexistenz von Ironie und Solidarität doch eine Antwort auf die normative Frage enthält, und zwar in Gestalt einer Begrenzung der Ironie durch eine kommunitaristische Identitätsethik. Diese „Antwort“ ist allerdings – und das ist typisch für Rorty – eine indirekte. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, wird die radikalisierte Begründungsfrage in Übereinstimmung mit dem oben dargestellten methodischen Ethnozentrismus in eine Identitätsfrage transformiert: Die Solidarität der liberalen Ironikerin ist eine Frage ihrer praktischen Identität. Diese wiederum ist das Resultat ihres Eingebettetseins in die liberale Kultur. Auch wenn sie weiß, dass ihr liberaler Sinn für moralische Verpflichtung historisch kontingent ist, ändert dies nichts daran, dass dieser Sinn ihre öffentliche Identität und damit ihr Handeln bestimmt. Denn als *liberale* Ironikerin identifiziert sich mit dem kontingenten Grausamkeitsverbot der ethischen Rechtfertigungsgemeinschaft, der sie sich zugehörig fühlt. Sie befolgt die Forderung, nicht grausam zu sein, weil diese ihre praktische Identität als liberale Ethnozentristin ausmacht. Denn – wie oben bereits mehrfach betont – die Idealbürgerin des ironischen Liberalismus ist als Iro-

100 KIS, 158 [Herv. i. O.].

101 KIS, 319.

102 Fruchtbar wäre auch der Vergleich der utopischen Figur der liberalen Ironikerin mit der des „freien Geistes“ bei Nietzsche. Siehe dazu insbes. KSA, II, 15-20.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nikerin *und* als liberale Ethnozentristin zugleich konzipiert. Die hier vertretene These lautet, dass Rorty auf dem Weg einer pragmatistisch-kommunitaristischen Transformation der normativen Frage in eine Frage der ethischen Identität die liberale Einhegung der Ironie versucht. Damit erweist sich die Idee eines Gleichgewichts von Ironismus und Kommunitarismus als die begründungstheoretisch entscheidende Komponente seiner pragmatischen Koexistenzkonzeption von privater Ironie und öffentlicher Solidarität. Dieses Unterkapitel enthält die Rekonstruktion und Kritik der zweiten Komponente dieser Gleichgewichtskonzeption; wobei davon ausgegangen wird, dass Rortys Gleichgewicht trägt.[103]

XII.2.2 Rortys Kritik der kantianischen Unterscheidung zwischen Moralität und Klugheit

Bei der Rekonstruktion der zweiten Seite von Rortys Gleichgewichtskonzeption, dem kommunitaristischen Gegengewicht zur Ironie, gilt es zunächst zu berücksichtigen, dass dieser Versuch eingebettet ist in die oben bereits dargestellte Neubeschreibung von Moralität als Wir-Begriff. Moralische Richtigkeit wird in seinem kontextualistischen Sprachpragmatismus ebenso zu einem kommunitaristischen Wir-Begriff wie Wahrheit und Rationalität. Der kontingente Konsens der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft bestimmt nicht nur die Geltung von deskriptiven, sondern auch von normativen Überzeugungen. Diese Neubeschreibung stellt in Analogie zu der angestrebten Verabschiedung der Erkenntnistheorie und der Transformation unserer realistischen Intuitionen keine sprachpragmatische Rekonstruktion der rationalistischen Moral und unserer universalistischen moralischen Intuitionen dar, sondern deren ethnozentristische Uminterpretation. Rorty weitet den Antifundamentalismus auch auf die Moraltheorie aus.[104] Für unsere Fragestellung ist dabei zentral, dass er unter Bezugnahme auf Wilfrid Sellars' Analyse der morali-

103 Mit Thomas Assheuer und anders als das bereits erwähnte „Kritikerpaar" Guignon und Hiley wird hier die Ansicht vertreten, dass sich beide Seiten in dieser Gleichgewichtskonzeption nicht gegenseitig unterminieren. Guignon und Hiley sprechen – ähnlich wie Nancy Fraser – nicht von einer Gleichgewichtskonzeption von Ironismus und Kommunitarismus, sondern von dem Gegensatz zwischen dem existenzialistischen und dem kommunitaristischen Strang in Rortys Denken. Die existenzialistische Sorge um Freiheit, Wachstum und Kreativität unterminiere den kommunitaristischen Sinn, „einer von uns zu sein". Zugleich unterminiere die kommunitaristische Basis der Loyalität zur eigenen Identifikationsgemeinschaft das existenzialistische Ideal der Selbsterschaffung; vgl. Guignon/Hiley (1990), 355ff. Wie oben bereits erwähnt, sehen beide Kritiker auch in der Trennung beider „Stränge" durch die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich bei Rorty keine Lösung. – Thomas Assheuer hingegen sieht in Rortys Denken den faszinierenden Versuch einer Versöhnung von Existenz- und Sozialphilosophie, von Heidegger und Rawls. Mit dem Pathos der Ironie würden eine kontinental-existenzphilosophische und eine amerikanisch-pragmatische Denkströmung versöhnt; vgl. Assheuer (2007), 53.

104 Vgl. Nagl (1998), 19.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Schuldigkeit in Form von Wir-Intentionen die Kantische Unterscheidung von Moralität und Klugheit destruiert und neu beschreibt. Erst damit wird die eben skizzierte Umwandlung der normativen Frage in eine Identitätsfrage ermöglicht.

Der erste Schritt seiner transformativen Neubeschreibung des Begriffs Moralität besteht in einer radikalen Kritik der traditionellen Auffassung von Moral – wiederum analog zu dem im ersten Teil ausführlich rekonstruierten, zweistufigen Versuch der Verabschiedung des Repräsentationalismus. Entsprechend seiner Kritik an Kants Konzeption von Philosophie als Erkenntnistheorie ist Rorty als militanter Antikantianer auch in der Ethik ein herausragender Kritiker des zeitgenössischen Kantianismus. Wie dargestellt, richtet sich seine primär metaethische Kritik gegen jeglichen moralischen Universalismus und Rationalismus in der Nachfolge Kants. Darüber hinaus kritisiert er die fundamentalistische Fixiertheit auf begründende erste Moralprinzipien. Mit einer „Ethik ohne allgemeine Pflichten“[105] will er die Kantische Idee von Moralität als Gehorsam gegenüber universellen Prinzipien sprachpragmatisch dekonstruieren und nicht rekonstruieren. Das Herzstück seiner Attacke auf die kantianische Moralphilosophie besteht in dem Versuch einer Destruktion und Neuinterpretation ihrer zentralen Unterscheidung, der zwischen Moralität und Klugheit.[106] Nach Rorty gehört diese Unterscheidung zu den verhängnisvollen metaphysischen Dualismen in der Moralphilosophie, die niedergerissen werden sollten.[107]

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hat Kant die Unterscheidung zwischen Moralvorschriften und Klugheitsgeboten durch die strikte Unterscheidung von kategorischen und hypothetischen Imperativen und die zwischen nichtfunktionalen Prinzipiengründen und funktionalen Gründen der Zweckmäßigkeit expliziert. Gebote der Sittlichkeit werden als unbedingte Forderungen der Vernunft charakterisiert, Ratschläge der Klugheit hingegen als bedingte Forderungen. Kern dieses bis heute maßgeblichen Verständnisses der Differenz von moralischen und nicht-moralischen Forderungen ist die These einer Kluft zwischen unbedingten und bedingten Handlungsvorschriften beziehungsweise Verpflichtungen.[108] Genau an dieser These setzt Rortys Kritik an. Kantianer würden einen wichtigen graduellen

105 HSE, 67. Dieser Ausdruck findet sich nur dort. Dies ist wohl Folge von Rortys Ansicht, dass es so etwas wie eine antifundamentalistische Ethik nicht gibt. Für ihn ist der Antifundamentalismus einfach nur ein Weg, bestimmte Fragen verabschieden zu können; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (2001), 201.

106 Vgl. Schneewind (2000), 855; Köhl (2001), 19ff. Harald Köhl, dessen Rekonstruktion von Rortys „Attacke“ diese Darstellung weitestgehend folgt, weist dort zu Recht darauf hin, dass dieser bei der Frage schwankt, ob nicht nur die dominante, kantianische Lesart der Unterscheidung zwischen Moral und Klugheit verabschiedet werde soll, sondern gleich die Unterscheidung als Ganze; vgl. dazu Rorty (1994b), 975; KIS, 106; PAK, 325.

107 Vgl. KIS, 84; PAK, 325ff, dort vertritt Rorty die These, dass die zeitgenössische Moralphilosophie zwischen Kant und Darwin gefangen ist. Als Weg zur Befreiung aus dieser Gefangenschaft empfiehlt er die Abwendung von Kant und seine pragmatistische Synthese von Darwin und Hegel in der Nachfolge Deweys.

108 Vgl. Kant, AA, IV, 414ff. Vgl. dazu Köhl (2001), 21ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unterschied in einen metaphysischen Gattungsunterschied verwandeln. Der Dualismus von Moralität und Klugheit in seiner kantianischen Lesart sei ein Fall der Unterscheidung zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit und damit wiederum der Unterscheidung zwischen dem Nichtrelationalen und dem Relationalen. Damit setze die These der Unbedingtheit einer moralischen Forderung aber die Annahme der Existenz von etwas Nicht-Relationalem voraus, das weder den Wechselfällen der Geschichte ausgesetzt ist, noch von sich ändernden menschlichen Interessen und Bedürfnissen berührt wird. Wie im ersten Teil dieser Studie ausführlich dargestellt, wird die Vorstellung von etwas Nichtrelationalem im holistischen Antiessenzialismus Rortys jedoch als eine metaphysische Idee abgelehnt.[109]

Dieser Angriff auf den unbedingten Charakter von Moralgeboten als dem ganz Anderen zielt direkt ins Herz der Kantischen Ethik, da deren Unbedingtheit auf der Idee der ahistorischen Vernunftnatur des Menschen gegründet ist. Die Unbedingtheit und absolute Notwendigkeit des moralischen Gesetzes wird auf dessen Verankerung in der reinen praktischen Vernunft zurückgeführt.[110] Wie oben ausführlich thematisiert, ist für Rortys Antiessenzialismus die fundamentalistische Idee der menschlichen Vernunftnatur aber unhaltbar. Diese Idee könne nicht mit der Geschichte oder der Biologie zur Übereinstimmung gebracht werden. Es gebe für Ironiker keine gemeinsame menschliche Natur, die als Grundlage der Moral dienen kann. Deshalb lehnen sie auch jede Ethik, die mit einer Berufung auf die ahistorische Essenz des Menschen moralische Pflicht begründet, als Antithese zum Ironismus ab.[111] So gehe Kants „barocke[…] Vermögenspsychologie“[112] als Voraussetzung der Vorstellung von unbedingter moralischer Verpflichtung davon aus, dass es kraft unserer Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies einen Teil unseres Selbst gebe, das wir mit dem Göttlichen gemeinsam haben. Dieses zentrale, wahre Selbst, das der Stimme der objektiven Vernunft folge leiste, sei der unhaltbare Kern der Kantischen Vorstellung, die Unbedingtheit moralischer Forderungen gründe in einer spezifisch menschlichen Fähigkeit namens Achtung vor der Vernunft.[113]

Rortys holistische und antiessenzialistische Argumentation gegen die Idee des moralisch Unbedingten, die auf der fundamentalistischen Annahme aus der Vernunftnatur des Menschen abgeleiteter erster Moralprinzipien beruht, fügt sich dabei ein in seine generelle Kritik des Repräsentationalismus.[114] Angesichts der Kontextgebundenheit allen Sprechens und Argumentierens sei nicht nur der Begriff der objektiven Wahrheit als Übereinstimmung mit der Realität nicht konsistent zu explizieren, sondern auch derjenige der objektiven Richtigkeit als Übereinstimmung mit dem Sittengesetz als Analogen zur Idee der Realität. Denn es gebe schlicht keine Möglichkeit herauszufinden, ob es ein Sittengesetz gibt, das

109 Vgl. HSE, 68ff; PAK, 322. Vgl. dazu Köhl (2001), 25-29.

110 Vgl. Köhl (2001), 20, 26-32.

111 Vgl. KIS, 89, 151, 309f; Rorty (1997e), 5.

112 PAK, 326.

113 Vgl. PAK, 323ff; PZ, 84; HSE, 70.

114 Vgl. dazu Köhl (2001), 20, 26.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darauf warte, dass ihm etwas korrespondiert.[115] Für konsequente Pragmatisten laute daher der Schluss aus den bis heute gescheiterten Versuchen sowohl in der Erkenntnistheorie wie in der Moralphilosophie, die normativen Begriffe Wahrheit und Richtigkeit als Bezeichnungen für die Übereinstimmung menschlicher Vorstellungen mit etwas Nichtmenschlichen aufzufassen, *beide* Begriffe nur noch als leere metaphysische Komplimente zu betrachten.[116] Und Kant stelle so wie in der Erkenntnistheorie auch in der Geschichte des moralischen Denkens nur eine Übergangsfigur dar:

„Nach meiner Interpretation der Philosophiegeschichte gehört Kant einer Zeit des Übergangs an. Er hat zwar dazu beigetragen, dass wir von der Idee abgekommen sind, die Moral sei eine Sache der göttlichen Gebote, aber leider hat er an der Vorstellung festgehalten, die Moral sei eine Sache uneingeschränkter Pflichten [...] Als wir aufhörten, Dostojewskis Meinung zu teilen, alles sei erlaubt, wenn Gott nicht existierte, hätten wir auch die Unterscheidung zwischen Moral und Klugheit preisgeben sollen. Wir hätten den Namen des Gesetzgebers ‚Gott' nicht durch den Namen ‚Vernunft' ersetzen sollen."[117]

Die Kantische Vernunftmoral mit ihrem spezifischen Sinn von Autonomie ist für Rorty ein Paradebeispiel des autoritären Denkens. Bei ihr handele es sich um den nicht ganz aufrichtigen Versuch, ein Gottessurrogat inmitten einer säkularen Kultur lebendig zu halten. Ihr Begriff einer unbedingten Pflicht sei ein Überbleibsel der patriarchalen und religiösen Tradition, die man nicht rekonstruieren, sondern aufgeben sollte; ebenso die fundamentalistische Fixiertheit auf ahistorische, erste Prinzipien als dem ganz Anderen zur empirischen Welt, durch die ein vermeintlich unerschütterlicher Standpunkt zur Lösung moralischer Entscheidung möglich sein soll. Für antiautoritäre Denker sei die Moral genauso wenig ein Ausdruck der reinen praktischen Vernunft wie ein Ausdruck des Willens Gottes und in der kantianischen Frage nach der unbedingten moralischen Pflicht sehen sie nur ein Zeichen geistiger Unreife. Unbedingtheit und Absolutheit seien keine Ziele, die wir Menschen anstreben sollten.[118]

XII.2.3 Die Neubeschreibung von Moral als Wir-Begriff in der Nachfolge von Wilfrid Sellars

Die Konsequenz aus den fruchtlosen und auch schädlichen Bemühungen der Kantischen Unbedingtheitskonzeption, die Vorstellung von unbedingten Pflichten zu begründen, lautet für Rorty, dass die Unterscheidung zwischen Moralität und Klugheit in einer nicht-kantischen, pragmatistischen Auffassung von Moral derart umgedeutet werden muss, dass der Begriff der unbedingten Pflicht keine Rolle mehr spielt;

115 Vgl. SN, 364. Vgl. dazu Kohler (1994), 218.

116 Vgl. COP, xviii; Rorty (2000c), 40.

117 PAK, 322ff; vgl. WF, 264.

117 PAK, 322ff; vgl. WF, 264.

118 Vgl. Rorty (1997e), 19; PAK, 323ff; WF, 267.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zugleich dürfe zwischen moralischen Forderungen und denen der Klugheit auch kein Gattungsunterschied mit entsprechenden künstlichen und unlösbaren Folgeproblemen mehr angenommen werden, sondern nur noch eine graduelle Differenzierung.[119] Sein Vorschlag der Umdeutung lautet nun in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, die Kantische Schlüsselunterscheidung als Parallele zu der zwischen den Interessen einer Wir-Gemeinschaft und den individuellen, privaten Interessen zu betrachten. Moralität sei zu verstehen als das kollektive Interesse einer historischen bedingten Gemeinschaft, nicht mehr als das gemeinsame vernünftige Interesse der Menschheit:

„Wir können die Unterscheidung zwischen Moralität und Klugheit beibehalten, wenn wir sie nicht als den Unterschied zwischen einer Berufung auf Unbedingtes und einer auf Bedingtes, sondern als den Unterschied zwischen einer Berufung auf die Interessen unseres Gemeinwesens und der Berufung auf unsere eigenen, möglicherweise konfligierenden privaten Interessen verstehen."[120]

Mit diesem Umdeutungsvorschlag werden, wie Harald Köhl zu Recht feststellt, prudentielle *und* moralische Forderungen als zwei Arten von hypothetischen Klugheits-Imperativen aufgefasst. Auch moralisches Handeln ist demnach Interessenverfolgung; allerdings geht es, anders als bei der individuellen Klugheit, bei der moralischen Klugheit um die Verfolgung der Interessen der eigenen Gemeinschaft. Die jeweils herrschende Moral verkörpert die Klugheit des Kollektivs. Moralische Zwecke sind die gemeinsamen Zwecke der Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft. Damit werden moralische Forderungen nach Köhl zu Ratschlägen der *kollektiven* Klugheit. Sie werden nicht mehr verstanden als Ausdruck des ganz Anderen beziehungsweise der Autorität der Vernunft, sondern als Ausdruck unseres eigenen, aber gemeinsamen Willens. Auch eine moralische Vorschrift stellt damit nach Rortys Neubeschreibung einen hypothetischen Imperativ dar. Sie ist situationsbezogen und von den kontingenten Interessen der eigenen Gemeinschaft bedingt. Allerdings orientiert sie sich im Gegensatz zu den individuellen Klugheitsgeboten an gemeinsam geteilten Zwecken und nicht an eigennützigen Zwecken.[121]

Mit diesem Versuch, den vermeintlich prinzipiellen Unterschied zwischen unbedingten und bedingten Forderungen in einen bloß graduellen Unterschied zwischen zwei Arten bedingter Gebote umzudeuten, liegt Rorty ganz auf der pragmatistischen Generallinie, kategoriale Dichotomien durch graduelle Differenzen zu ersetzen. Zur Unterstützung seiner Neubeschreibung stützt er sich aber nicht primär auf sein Vorbild John Dewey, sondern vor allem auf Wilfrid Sellars' Analyse der kollektiven Intentionalität des moralischen Sollens. Er versucht die Kantische Unterscheidung von Moralität und Klugheit vor allem unter Bezugnahme auf Sellars' Unterscheidung zwischen Ich-Intentionen und Wir-Intentionen neu zu be-

119 Vgl. HSE, 68ff; PZ, 84; Rorty (1997e), 19.

120 KIS, 107; vgl. Rorty (2001b), 462; Rorty (1995), 143.

121 Vgl. Köhl (2006), 136f. Moralischer Idealismus wird in diesem Bild schlicht betrachtet als gedankliche Identifizierung mit einer größeren Gruppe; vgl. Rorty (1996d), 3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schreiben. Dem Denken seines Lehrers kommt damit nicht nur in der Kritik der Erkenntnistheorie und der Entwicklung seiner sprachpragmatistischen radikalen Alternative eine zentrale Bedeutung zu, sondern auch in der Umdeutung des traditionellen, kantianischen Verständnisses von Moral. Nach Sellars ist Moralität eine Frage der Wir-Intentionen, also gemeinsamer Absichten, Empfindungen und Überzeugungen, die den individuellen Interessen Beschränkungen auferlegen, im Gegensatz zu solchen Absichten, die in der ersten Person Singular angemessen ausgedrückt werden. Diese Analyse liegt der Rorty'schen Unterscheidung zwischen hypothetischen Klugheits-Geboten und hypothetischen Moral-Geboten zugrunde.[122] Rorty bezieht sich nicht nur in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* mehrfach explizit auf Sellars' These, dass Moralität zu dem Bereich der Wir-Intentionen gehört und dass dementsprechend die Kernbedeutung von „unmoralischer Handlung" schlicht sei: „etwas von der Art, das *wir* nicht tun."[123]. An die Stelle der gemeinsamen Vernunftnatur tritt die Vorstellung „einer von uns" als alleinige Basis der moralischen Verpflichtung. Folgt man dieser These, so gilt nach Rorty,

> „dass die Unterscheidung zwischen Moralität und Klugheit nun als Unterscheidung zwischen zwei Teilen des das Ich darstellenden Netzwerks erscheint, an die jeweils appelliert wird – Teile, die durch verschwommene und ständig sich verschiebende Grenzen voneinander getrennt sind. Der eine Teil besteht aus den Überzeugungen, Wünschen und Emotionen, die mit denen der meisten anderen Mitglieder einer Gemeinschaft übereinstimmen, mit der sich dieses Ich, wenn es praktische Überlegungen anstellt, identifiziert, und die sich von denen der meisten Mitglieder anderer Gemeinschaften abheben, von denen seine Gemeinschaft sich abhebt. Eine Person appelliert eher an Moralität als an Klugheit, wenn sie an diesen sich mit anderen deckenden Teil von ihr appelliert, an jene Überzeugungen, Wünsche und Emotionen, die ihr zu sagen erlauben: ‚WIR tun so etwas nicht.' Moralität ist, wie Wilfrid Sellars gesagt hat, eine Sache der ‚Wir-Intentionen'."[124]

Aus diesem Schlüsselzitat von Rortys Neubeschreibung der Moral als Wir-Begriff wird klar, dass moralische Argumentation in ihr den Charakter eines Appells an geteilte praktische Überzeugungen bekommt. Dies stellt jedoch nur eine Konkretisierung des oben in Kapitel IX.1 dargestellten methodischen Ethnozentrismus der Rechtfertigung dar, der generell im Anschluss an Sellars den Raum des Argumentierens partikularistisch auf die jeweils eigene kulturelle Identifikationsgemeinschaft begrenzt. Die geteilte Rechtfertigungspraxis einer kontingenten Wir-Gemeinschaft beziehungsweise der Konsens einer bestimmten Kultur gilt in ihm als die alleinige Quelle epistemischer Autorität und bestimmt über die Geltung von deskrip-

122 Vgl. Köhl (2006), 137; Nagl (1998), 173f.

123 KIS, 108 [Herv. i. O.].

124 Rorty (1995), 147 [Herv. i. O.]; vgl. KIS, 306f. Vgl. dazu Phillips (1992), 364. Die Originalzitate von Sellars' Analyse von Moralität als eine Frage der „Wir-Intentionen" finden sich in Sellars (1968), Kap. 6-7. – Neben Sellars bezieht sich Rorty bei seiner Neubeschreibung von Moral als Wir-Begriff in KIS, 106ff erneut auf den Konservativen Michael Oakeshott. Siehe auch oben Kap. IV.4.1, Fn. 162.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tiven *und* normativen Überzeugungen. Die kommunitaristische Partikularisierung der relevanten Rechtfertigungsgemeinschaft wird nun lediglich auch auf den Begriff der Moralität angewendet, indem diese schlicht als das Interesse einer historischen bedingten Gemeinschaft in Gestalt einer Reihe von geteilten und verinnerlichten Rechtfertigungspraktiken angesehen wird. Moralische Schuldigkeit wird dabei mit intersubjektiver Gültigkeit in einer kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft gleichgesetzt. Und der Ursprung des Gefühls von moralischer Pflicht sind allein die Gewohnheiten und die Tradition der Rechtfertigungsgemeinschaft, mit der man sich identifiziert. Damit tritt an die Stelle der Identifizierung mit einer transkulturellen und ahistorischen Instanz die Identifizierung mit der konkreten Sittlichkeit der eigenen Sprachgemeinschaft: „Wir können ‚Moralität' beibehalten, sofern *wir* aufhören, Moralität für die Stimme des göttlichen Teiles unserer selbst zu halten, und sie statt dessen als die Stimme unseres Selbst denken, die wir als Angehörige eines Gemeinwesens, als Sprecher einer gemeinsamen Sprache haben."[125] Nach der ethnozentristischen Verabschiedung der Idee eines neutralen Standpunktes bleibt für Rorty sowohl in der Erkenntnistheorie als auch in der Ethik nur der jeweilige kontingente gemeinschaftliche Konsens über den gemeinsamen Nutzen. Dies stellt seine radikal pragmatistische Variante der Überwindung der Trennung von Erkenntnis und Moral dar. Man kann sagen, dass dabei die radikale Detranszendentalisierung als Kennzeichen von Rortys Sprachpragmatismus auch in der Ethik durchgeführt wird. Das transzendentale „Wir" als Teilhabende an der reinen praktischen Vernunft wird zum partikularistischen „Wir" der Mitglieder der westlichen Kultur. Aus der reinen praktischen Vernunft Kants wird ein kontingenter Wir-Begriff.[126]

Es zeichnet Rortys Denken aus, dass es die wichtigste Konsequenz seiner ethnozentristischen Neubeschreibung von Moral selbst offen ausspricht: Unser Sinn für moralische Verpflichtung ist als kontingent historisch anzusehen. Moralische Motive werden allein durch die Bezugnahme auf die kontingente Geschichte einer Sprachgemeinschaft erklärt. Und Kraft unseres Sinnes für Zugehörigkeit zu irgendeiner Wir-Gruppe können wir Schuldigkeiten gegenüber beliebigen Gruppen haben.[127] Zugleich gilt: Wenn „kategorische Geltung" und „moralische Schuldigkeit" gleichgesetzt werden mit „so zu wollen wie einer von uns", so geschieht dies nicht nur unabhängig von der Frage, wer „wir" gerade sind. Darüber hinaus wird auch die Frage, ob man Mitglied in einer *moralischen* Gemeinschaft ist, unmöglich. Denn diese Frage würde wieder die kantianische Annahme der Existenz einer größeren Gemeinschaft namens Menschheit, die eine immanente Natur hat, voraussetzen.[128]

125 KIS, 107; vgl. KIS, 108, 314; HSE, 73; Rorty (1995), 141ff. Die große Nähe von Rortys Ethnozentrismus zum Kommunitarismus der Begründung von Michael Walzer zeigt sich hier erneut. Auch für Walzer ist moralische Argumentation der Appell an gemeinsam geteilte Überzeugungen; vgl. Walzer (1992), 61.

126 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 617.

127 Vgl. KIS, 315f; SO, 70.

128 Vgl. KIS, 107ff, 316.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zu den weiteren (antikantianischen) Konsequenzen der an Wilfrid Sellars anschließenden ethnozentristischen Neubeschreibung von Moral durch Rorty gehört, dass die Hoffnung auf die Begründungsfunktion erster, nicht-empirischer Moralprinzipien aufgegeben werden muss. Moralische Überlegungen können nicht mehr die Form der abstrakten Deduktion aus allgemeinen Prinzipien wie dem Sittengesetz haben. Moralische Prinzipien sind für Rorty nicht intuitive Wahrheiten, deren Analyse die Lösung moralischer Dilemmata ermöglicht, sondern bestenfalls handliche Zusammenfassungen kontingenter historischer Erfahrungen. Kants kategorischer Imperativ, die christliche Lehre der Brüderlichkeit und Mills utilitaristisches Prinzip würden der Moral kein Fundament geben, sondern seien lediglich pointierte Kurzformeln üblich gewordener Intuitionen, Praktiken und Institutionen. Als solche stellen sie Resümees der Gewohnheiten der besonders bewunderter Vorfahren unserer egalitären Tradition des Abendlandes dar, die als pädagogische Hilfen zum Erwerb der moralischen Praktiken der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft dienlich sind.[129] Diese Charakterisierung von Moralprinzipien als nützliche Artikulationen der Sprachpraxis einer kontingenten Gemeinschaft fügt sich ein in die oben dargestellte Konzeption von politischem Denken als Artikulation und Utopie. Rortys Antwort auf die Frage „Begründung oder Artikulation?“ konkretisiert sich hier in der Feststellung, dass moralische Prinzipien zwar als nützliche Zusammenfassungen unserer moralischen Intuitionen und Praktiken zur Selbstverständigung und Selbstkritik beitragen können. Da sie jedoch über keinen eigenen spezifischen Ursprung unabhängig von unseren bestehenden Intuitionen verfügen, komme ihnen keine eigene Überzeugungskraft zu. Die Berufung auf sie sei nur wirksam, wenn damit die bereits vorhandenen moralischen Intuitionen der Hörer angesprochen werden.[130] Aus diesem Grund kommt Rorty zu dem Schluss, dass die Aufforderung, bei moralischen und politischen Auseinandersetzungen stets auf die Grundprinzipien zurückgehen nur dann vernünftig sei, sofern sie bedeute, man solle in der Hoffnung auf einen Konsens eine gemeinsame Diskussionsgrundlage suchen. Sie sei jedoch irreführend, sobald damit die Vorstellung verbunden werde, es gebe eine natürliche Ordnung der Prämissen, aus denen in einer Logik moralischer Argumente moralische und politische Schlüsse zu ziehen sind, wobei der jeweilige Gesprächspartner diese Ordnung bereits anerkannt haben müsse.[131] Dies gelte insbesondere in unseren pluralistischen Gesellschaften. Deren innergesellschaftliche Spannungen könnten nur selten durch Appelle an allgemeine Prinzipien gelöst werden; häufiger helfe der Appell an Konventionen und Anekdoten über die Auswir-

129 Vgl. KIS, 106f, 311f; PZ, 86; Rorty (1997e), 19; Rorty (2006b), 23. In seiner Argumentation stützt sich Rorty hier unter anderen auf Jerome Schneewinds Kritik an abstrakten Prinzipien und Kategorien, die letztlich unnütz seien und das moralische Vokabular verarmen lassen; vgl. dazu u.a. Schneewind (2000), 857f.

130 Vgl. PAK, 322, 330ff; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 231.

131 Vgl. SO, 102f; PAK, 321f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kungen vergangenen Praktiken und Voraussagen, über die Folgen von Änderungen bestehender Praktiken.[132]

Begründung durch Religion und Philosophie werden in Rortys Neubeschreibung der Moral ersetzt durch geschichtliche Erzählungen des Aufstiegs von liberalen Institutionen und Gewohnheiten als Resultat eines historischen Lernprozesses.[133] Angesichts dieser Konsequenz stellt sich natürlich die Frage, was von der Moralphilosophie noch bleibt. Da er davon ausgeht, dass es unter dem Etikett der Moralität nichts von den herrschenden Praktiken unabhängiges zu finden sei, ist es nicht erstaunlich, dass Rorty teilweise mit dem Gedanken kokettiert, der Terminus Moral sei selbst nicht mehr nützlich.[134] So wie er aber letztlich nicht das Ende der Philosophie propagiert, sondern eine neue Art des Philosophierens, so kommt er auch hier zur Ansicht, dass Moralphilosophie – wenn sie sich nicht auf das hohe kantianische Ross setzt – durchaus nützlich sei. Moraldiskursen komme vor allem die wichtige Aufgabe der Selbstverständigung zu. Hierzu müssten sie allerdings die Form situationsenthobener Prinzipien abstreifen und zu Erzählungen werden, die unser Selbstbild einerseits mit unserer Vergangenheit, andererseits mit utopischen Neubeschreibungen von uns verbinden:

„Moralphilosophie [nimmt, M.M.] die Form einer Antwort an auf die Frage: ‚Wer sind ‚wir', wie sind wir zu dem geworden, was wir sind, und was wird aus uns werden?"; sie ist nicht mehr die Antwort auf die Frage: ‚Welche Regeln sollten mein Handeln bestimmen?' Mit anderen Worten: Moralphilosophie hat nun die Form historischer Erzählung und utopischer Spekulation, nicht die einer Suche nach allgemeinen Prinzipien."[135]

An die Stelle transzendentaler Argumente und einer Suche nach dem ahistorischen Ursprung moralischer Urteile würden vor allem historische Darstellungen des moralischen Denkens treten. Rorty betont die Bedeutung hermeneutischer Erzählungen für das Selbstbild der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft. Sie ermöglichten die Selbstverortung des Individuums in einen größeren Traditionszusammenhang, indem sie zeigen, wie die Geschichte des eigenen Lebens in den Rahmen einer um-

132 Vgl. Rorty (1995), 147. Wie oben allerdings bereits moniert, versäumt es Rorty, selbst Beispiele für solche „Anekdoten" zu liefern, und fällt damit hinter die eigene Forderung zurück. Insbesondere fehlt eine „Anekdote" über das Aufkommen der liberalen Schlüsselunterscheidung zwischen privat und öffentlich. Sie wäre ein zentrales Element jeder Theorie des ethischen Liberalismus im Anschluss an Rorty.

133 Vgl. KIS, 122; Rorty (2006b), 25.

134 Vgl. KIS, 106; PAK, 334; WF, 250.

135 KIS, 108; vgl. KIS, 17; Rorty (1995), 146; PAK, 349; Rorty (2006b), 19. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 669. Hier konkretisiert sich wieder die These einer Wende von der Theorie zur Erzählung in KIS, 16f. Siehe dazu oben Kap. III.3.1. Die kritische Frage, inwiefern eine hermeneutische und pragmatistische „Ethik ohne allgemeine Pflichten" noch Moral*philosophie* darstellt, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Sie wäre analog zu der Kritik an Rortys Konzeption von „philosophie" als Verabschiedung von „Philosophie" zu behandeln.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fassenderen Geschichte gestellt werden kann. Moralphilosophie wird zur Hermeneutik unserer moralischen Tradition:

„Die Vermittlung der Einsicht, wie sich die Geschichte des eigenen Lebens als Episode in den Rahmen solcher umfassenderen historischen Erzählungen fügt, ist [...] das Höchste, was die Intellektuellen zur Unterstützung der Moral beizutragen vermögen [...] Historische Geschichten über gesellschaftliche und geistige Strömungen [...] erzeugen Geschichten, die einem helfen, sich selbst mit gemeinschaftlichen Strömungen zu identifizieren, das Empfinden, eine Maschine zu sein, die mit einer größeren Maschine gekoppelt ist. Dieses Empfinden zu haben lohnt sich. Denn es trägt dazu bei, das existenzialistische Gefühl der Kontingenz und Sterblichkeit mit einem romantischen Gefühl der Größe in Einklang zu bringen.“[136]

Dieser Vorrang bedeutet methodologisch für ihn, wie für alle Kommunitaristen, dass die normative politische Philosophie ihren Ausgang nicht von abstrakten Moralprinzipien nehmen sollte, deren kontextfreie Begründung eine epistemologische Unmöglichkeit darstellt, sondern von konkreten moralischen Traditionen und Praxiszusammenhängen und den daraus resultierenden moralischen und politischen Institutionen.[137]

Als Beispielautoren von für die Formung des praktischen Selbstbildes nützlichen historischen Darstellungen des moralischen Denkens nennt Rorty neben dem oben bereits erwähnten Jerome Schneewind, insbesondere die Kommunitaristen Charles Taylor und Alasdair MacIntyre.[138] Dies ist nicht verwunderlich, denn Taylors hermeneutische Darstellung der Quellen des modernen Selbst kann man durchaus als beispielhafte Konkretisierung seiner hermeneutischen und kommunitaristischen Konzeption von Moralphilosophie als historische Erzählung interpretieren. Zugleich wurde bereits dargelegt, dass Rorty mit Taylor und den anderen Kommunitaristen die These des situierten Subjekts vertritt. Und trotz aller Unterschiede auf der inhaltlichen Ebene teilt er mit dem Konservativen MacIntyre nicht nur die Kritik an der universalistischen Moraltheorie und ein traditionsbasiertes Vernunftkonzept, sondern auch die narrative Sicht des Selbst. Die narrative Einheit des Geschichten erzählenden Wesens Mensch ist für diesen immer schon innerhalb des Horizonts des Narrativs einer identitätsbestimmenden Traditionsgemeinschaft angesiedelt. Das narrative Phänomen des Eingebettetseins in eine Tradition und deren spezifische Moral ist für MacIntyre entscheidend für die je eigene Identität und für die Fähigkeit, moralisch zu urteilen und zu handeln. Nicht nur die moralischen Maßstäbe des Individuums, sondern auch deren Bindungswirkung leiten sich aus dem sprachlichen Kontext der Traditionsgemeinschaft ab, mit der sich das Indivi-

136 SO, 69; vgl. PAK, 337f; Rorty (2006d), 43; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 89. Wie oben in Kap. VIII.3.3 dargestellt, tritt neben die Moralphilosophie als historische Erzählung noch die Literatur(-Kritik) als Medium der moralischen Bildung.

137 Vgl. Rosa (2006), 221.

138 Vgl. u.a. PAK, 338; WF, 249.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

duum identifiziert.[139] Wie sich im Folgenden noch deutlicher zeigen wird, gilt auch in Rortys ironischen *und* kommunitaristischen Liberalismus, dass Moral zu einer Frage der ethischen Identität und damit der Loyalität zur eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft wird.

XII.2.4 Die individuelle Seite des Ethnozentrismus: praktische Identität und existenzielle Unbedingtheit

Rorty hat seine Sellars'sche Neubeschreibung von Moralität als Angelegenheit von „Wir-Intentionen" in der Zeit nach *Kontingenz, Ironie und Solidarität* durch ein provozierendes starkes Fehllesen von Christine Korsgaards Begriff der praktischen Identität ergänzt. Für die Kantianerin Korsgaard muss die Antwort auf die Frage nach dem normativen Charakter moralischer Verpflichtung in der Erste-Person-Perspektive des Handlungsgründe reflektierenden Subjekts gegeben werden; und zwar im Rahmen eines Identitätskonzepts. Die Frage „Warum überhaupt moralisch sein?" könne nur beantwortet werden durch den Bezug auf die praktische Identität des Handelnden. Denn um moralische Entscheidungen treffen und ihnen gemäß handeln zu können, benötige dieser eine Vorstellung von sich selbst, der zufolge er sich als wertvoll betrachtet. Die Notwendigkeit, seine Integrität zu bewahren, leite das Handeln des Subjekts an und begrenze es zugleich. Das Selbst wird so zur Quelle von Normativität.[140] Unabhängig von seiner Kritik an der kantianischen Einbettung dieser Konzeption bei Korsgaard durch eine transzendentalphilosophische „‚Schatten'-Identität"[141] greift Rorty auf deren Idee der praktischen Identität für eine präzisere Explikation seiner Neubeschreibung der Unterscheidung von Moral und Klugheit zurück. Die Interpretation von Moral als eine Sache der Wir-Intentionen der Rechtfertigungsgemeinschaft, mit der wir uns identifizieren, wird ergänzt durch die Bestimmung, dass „moralisch sein" die Bedeutung hat, „in etwa die gleiche praktische Identität haben, die wir teilen":

„Denn für den Zweck, das an der Moral Besondere zu isolieren, ist das Wichtige an den ‚Wir-Intentionen' nicht nur, dass sie geteilt werden mit anderen Mitgliedern einer Gemeinschaft, sondern dass unsere Mitgliedschaft in dieser partikularen Gemeinschaft essenziell für unsere praktische Identität ist. Die praktische Identität von Leuten ist typischerweise eine Sache der

139 Vgl. MacIntyre (1993), 91ff; MacIntyre (1995), 288, 295ff. Zur Abgrenzung der Narrativitätsmodelle bei Rorty und MacIntyre siehe oben Kap. VIII.3.6.

140 Vgl. Korsgaard (1996), insbes. 17, 101ff; Korsgaard (2000), 49ff. Vgl. dazu auch Pauer-Studer (2000), 35ff. Mit ihrer Vorstellung von praktischer Identität intendiert Korsgaard selbst keineswegs eine Relativierung des Charakters der moralischen Verpflichtung. Gegen jede kommunitaristische Betonung unserer kontingenten partikularen praktischen Identitäten argumentiert sie als Kantianerin transzendentalphilosophisch für die Notwendigkeit der moralischen Identität als Identifikation mit dem moralischen Gesetz als Voraussetzung der normativen Kraft unserer praktischen Identitäten; vgl. Korsgaard (1996), 113ff, 118-123, 128ff.

141 Rorty (2001b), 462.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Identifikation mit einer Gruppe – ein guter Christ zu sein, ein guter Europäer, ein gutes Mitglied der Mafia, ein guter Sozialdemokrat und dergleichen."[142]

Moral wird damit uminterpretiert als eine Sache der jeweiligen praktischen Identität. Moralische Fragen handeln demnach davon, wer wir sind und wer zu uns gehört. Sie werden ethisch-existenzielle Fragen der Identifikation mit einer Rechtfertigungsgemeinschaft: „Diese nicht-kantische Auffassung von Moral lässt sich zu der These umformulieren, dass die eigene moralische Identität durch die Gruppe oder die Gruppen bestimmt ist, mit denen man sich identifiziert, denen gegenüber man also nicht illoyal sein kann, ohne sich selbst abzulehnen."[143]

Folgerichtig werden moralische Konflikte und Dilemmata auch als auf theoretischem Wege unlösbare Loyalitätskonflikte neu beschrieben. Nach Rorty erklärt schon die Tatsache unserer Mitgliedschaft in unterschiedlichen Identifikationsgemeinschaften, dass wir widerstreitende moralische Verpflichtungen haben können.[144] Dabei seien diese Dilemmata nicht mithilfe eines übergeordneten Moralprinzips zu lösen. Denn auch unsere universelle moralische Verpflichtung als „vernünftiges Wesen", die für die Kantische Ethik zentral ist, unterscheide sich nicht kategorial von unseren anderen Loyalitäten zu unterschiedlich großen Gemeinschaften. Sie sei nur Ausdruck unserer kontingenten liberalen Loyalität zur größtmöglichen menschlichen Gemeinschaft, der Menschheit. Rorty lehnt generell die kantianische Intuition ab, dass es in jeder Situation „das moralisch einzig Richtige" gäbe. Schon für John Dewey seien moralische Entscheidungen immer ein Kompromiss zwischen konkurrierenden Gütern gewesen und nicht eine Entscheidung zwischen dem absolut Richtigen und dem absolut Falschen. So wie es keinen klaren Bruch zwischen dem Ungerechten und dem Unklugen gebe, gelte für Pragmatisten auch, dass das Böse nur ein zurückgewiesenes Gutes sei.[145]

Eine wichtige Komponente seiner „Korsgaard'schen" Ergänzung besteht darin, dass Rorty nun nicht mehr den „Abschied vom Unbedingten"[146], sondern dessen Psychologisierung anstrebt. Er schlägt vor, die Unterscheidung zwischen Moralität und Klugheit in gleicher Weise zu psychologisieren, in der sein Sprachpragmatismus die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Common Sense soziologisiert:

142 Rorty (2001b), 462; vgl. Rorty (2001b), 459ff; PAK, 334ff.

143 PZ, 84; vgl. Rorty (1994b), 987. Rorty schwankt zwischen der Verwendung der Ausdrücke „praktische Identität" und „moralische Identität" ohne Berücksichtigung der kantianischen Terminologie bei Korsgaard. Dabei ist die moralische Identität bei Rorty genau besehen ein Spezialfall der praktischen Identität. Sie betrifft all die Fälle, in denen es um die Behandlung anderer geht. Die praktische Identität kann demgegenüber auch gefährdet werden durch Handlungen, die nicht direkt das Los anderer Menschen berührt. In diesem Sinne unterscheidet Rorty auch zwischen ästhetischen und moralischen Forderungen als zwei Typen von existenziellen Notwendigkeiten; vgl. Rorty (2001b), 461.

144 Vgl. Rorty (1995), 147; PZ, 84; KIS, 318.

145 Vgl. PZ, 86; COP, xlv, Fn. 25; Rorty (1997e), 18f.

146 Köhl (2006).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Was Moral und Klugheit voneinander unterscheidet, ist keine Sache des jeweiligen Ursprungs, sondern es handelt sich bloß um den psychologischen Unterschied zwischen Dingen, die [...] unsere ‚praktische Identität' tangieren – unser Gefühl für das, was wir nicht einmal um den Preis des eigenen Todes tun würden –, und Dingen, die sie nicht tangieren. Dabei geht es nicht um einen Unterschied der Art, sondern um einen Unterschied des Grades der empfundenen Wichtigkeit."[147]

Durch diese Psychologisierung muss Rorty die Idee des unbedingten Verpflichtungscharakters moralischer Prinzipien nicht mehr verabschieden, sondern kann sie uminterpretieren. Die Verpflichtungswirkung von Moralprinzipien, und auch deren motivationale Kraft, entstammt dann nicht mehr einer unabhängigen Quelle namens Vernunft, die uns als moralische Wesen auszeichnet, sondern aus deren existenzieller Bedeutung für die praktische Identität der Mitglieder einer kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft. Die Vorstellung, man handele auf eine bestimmte Weise, um einem unveränderlichen, bindenden Prinzip zu gehorchen, wird zu: Ich handele so, weil der Sinn für mein Selbstsein auf der Mitgliedschaft in der Gemeinschaft, deren Praktiken durch dieses Prinzip zusammengefasst werden, beruht. Die klassischen Unterscheidungen zwischen nichtfunktional/funktional, nichtteleologisch /teleologisch und hypothetisch/kategorisch zur Bestimmung des kategorialen Unterschiedes zwischen Moral und Klugheit werden damit nach Rorty unterlaufen:

„Man kann immer die relevanten Merkmale einer Gemeinschaft, zu der man gehört in Form eines Prinzips abkürzen (‚Behandele alle rationalen Wesen als Zwecke an sich', ‚Mafiosi verpfeifen einander nicht') und dann dieses Prinzip als absolut bindend, kategorisch bezeichnen, und nicht als funktional. Aber wenn ich Recht habe damit, dass die beste Weise die Unterscheidung zwischen Moral und Klugheit zu treffen, darin besteht, dass man sich auf den Begriff der praktischen Identität beruft, dann ist, sich selbst als folgsam einem kategorischen Imperativ gegenüber zu präsentieren, nur eine andere Weise, darauf zu insistieren, dass die Mitgliedschaft in der relevanten Gemeinschaft zentral ist für jemandes Sinn für sein Selbstsein. Solch eine Mitgliedschaft bringt existenzielle Notwendigkeiten hervor."[148]

Mit der Vorstellung von *existenziellen Notwendigkeiten* räumt Rorty der Idee der Unbedingtheit moralischer Forderungen auf der individualpsychologischen Seite seiner ironischen und zugleich kommunitaristischen Neubeschreibung von Moral einen Platz ein. Moralisch Verpflichtungen sind zwar in dieser immer situationsbezogen und bedingt. Aus der Identifikation des Selbst mit seiner (kontingenten) Gemeinschaft und deren Moralprinzipien erwachsen aber existenzielle Erfordernisse bis hinzu existenziellen Notwendigkeiten. Die Unterscheidung zwischen Moral und Klugheit wird zu der Unterscheidung zwischen existenziellen Forderungen, die man sich selbst gegenüber hinsichtlich der Behandlung anderer erhebt, und weniger dringenden Forderungen derselben Art, an denen man scheitern kann, ohne seine praktische Identität zu verlieren. Dabei wird eine existenzielle Notwendigkeit von

147 PAK, 333.

148 Rorty (2001b), 463; vgl. Rorty (2001b), 459ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihm in einer Replik auf den oben bereits erwähnten Kritiker Harald Köhl definiert als „eine, die verletzt wird um den Preis, dass man den Sinn dafür verliert, wer man ist, um den Preis, die praktische Identität aufzugeben."[149]

Unabhängig von der Frage, ob die Idee des Unbedingten zur Charakterisierung moralischer Forderungen vollständig verabschiedet werden sollte – wie Köhl meint[150] – oder nur uminterpretiert, wie Rorty es letztlich vorschlägt, kann man feststellen, dass die psychologisierende Uminterpretation des Charakters moralischer Verpflichtungen über den Begriff der existenziellen Notwendigkeit im Rahmen einer Konzeption der praktischen Identität nicht nur kompatibel ist mit der Sellars'schen Neubeschreibung von Moral in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Sie ist dort auch der Sache nach bereits zu finden. Erstens wird dort, wie in Kapitel VIII.3.1 bereits kurz angedeutet, die Folter als extremste Form der Demütigung beschrieben. Für Rorty liegt der eigentliche Zweck der Folter im Anschluss an Elaine Scarry darin, das Selbstbild der Gequälten zu zerbrechen: Man bringt sie dazu, Dinge zu tun oder zu sagen, die es ihnen unmöglich macht, sich jemals damit abzufinden, dass sie hierzu fähig waren. Nach der Folter sollen die Folteropfer keine kohärente Geschichte über sich selbst erzählen können beziehungsweise sich nicht mehr vor sich selbst rechtfertigen können. Man zerstört ihr Selbst, indem man sie unfähig macht, ein kohärentes Gewebe aus Überzeugungen und Wünschen zu knüpfen:

„Menschen können [...] eine nicht mehr zu übertreffende Demütigung erfahren, wenn sie sich im Rückblick sagen müssen: ‚Jetzt, nachdem ich *das* geglaubt oder gewünscht habe, kann ich nie mehr sein, was ich zu sein hoffte, was ich zu sein meinte. Die Geschichte, die ich mir über mich erzählt habe – das Bild eines ehrlichen, loyalen oder frommen Menschen, das ich von mir hatte –, gibt keinen Sinn mehr. Ich habe kein Selbst mehr, dem man einen Sinn abgewinnen könnte. Es gibt keine Welt, in der ich mich als lebendig sehen kann, weil es kein Vokabular gibt, in dem ich eine kohärente Geschichte über mich erzählen kann.'"[151]

Diese Form der extremen Demütigung wird von Rorty anhand einer antirealistischen Interpretation der Folterszene in George Orwells Roman *1984* illustriert. Das Ziel des sadistischen Folterers O'Brien liege darin, die Persönlichkeit seines Opfers

149 Rorty (2001b), 461. Auch diese Definition von existenzieller Unbedingtheit ist bereits bei Christine Korsgaards Vorstellung von praktischer Identität der Sache nach vorhanden; vgl. Korsgaard (1996), 102). Vgl. dazu auch PAK, 340. Köhl hat darauf hingewiesen, dass Rortys Notwendigkeiten der Selbst-Identität außerdem Harry Frankfurts „Notwendigkeiten des Willens" und Bernard Williams „Notwendigkeiten des Charakters" entsprechen; vgl. Köhl (2006), 153, 315. Auch Charles Taylors Begriff der starken Wertungen könnte man anführen, da diese unauflöslich mit der Selbstinterpretation von Personen verbunden sind. Sie bilden den Horizont, in dem sich Personen immer schon verstehen und der nur um den Preis des Identitätsverlustes vollständig zu transzendieren ist; vgl. dazu Forst (1994), 331.

150 Zu Köhls Vorschlag eines Abschieds vom Unbedingten siehe insbes. Köhl (2006), 333-339.

151 KIS, 290 [Herv. i. O.]; vgl. KIS, 287f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Winston zu zerbrechen. Mit seiner Folter, so kann man jetzt hinzufügen, zielt er darauf, Winstons praktische Identität zu zerstören, indem er ihn dazu bringt, gegen eine existenzielle Notwendigkeit zu handeln. Dies gelingt O'Brien zum einen dadurch, Winston kurzzeitig glauben zu machen, zwei und zwei seien fünf; vor allem aber dadurch, dass dieser aus Angst vor den Ratten schließlich wünscht, man solle lieber seine Geliebte foltern als ihn. Damit hat Winston nicht nur kurzzeitig seine Mitgliedschaft in der Gemeinschaft logisch-mathematisch denkender Menschen infrage gestellt, sondern auch die für seine praktische Identität zentral gewordene Liebesgemeinschaft verraten. Dabei kommt es nach Rorty weder darauf an, ob "zwei plus zwei = vier" der Wahrheit entspricht oder nicht, noch dass die Liebesgemeinschaft von Winston und Julia kontingenter Natur ist. Die Fragen nach der Wahrheit oder der Falschheit der eigenen Überzeugungen und nach der Notwendigkeit oder der Kontingenz der jeweiligen Identifikationsgemeinschaft würden hier herausfallen.[152] Über die eindrückliche, aber implizite Schilderung der Idee existenzieller Unbedingtheiten sozusagen „ex negativo" hinaus, findet sich diese auch in „positiver Form" in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Im Rahmen seiner Betonung der prägenden Kraft der idiosynkratischen Kontingenzen unserer Erziehung und Sozialisation erwähnt Rorty, dass diesen „zufallsblinden Prägungen" durchaus *unbedingte* Gebote entspringen können, denn diese Gebote sind für das eigene Selbstbild konstitutiv. Damit wird von ihm aber schon dort das „Unbedingte" vom „Generellen" beziehungsweise „Universellen" entkoppelt und auf dem Weg einer Psychologisierung – ohne es so zu benennen – mit der Einsicht in die Kontingenz des Selbst vereinbar gemacht: „Jede scheinbar zufällige Konstellation solcher Dinge kann den Ton eines Lebens bestimmen. Jede solche Konstellation kann ein unbedingtes Gebot aufstellen, dessen Befolgung ein Leben ausfüllen kann – ein Gebot, das, obwohl es höchstens einer einzigen Person verständlich sein mag, doch darum nicht weniger unbedingt ist."[153] Indem auf diese Weise die Vereinbarkeit von Unbedingtheit und Kontingenz behauptet wird, ist eine zentrale Dimension der späteren Ergänzung seiner Neubeschreibung durch die Konzeption der praktischen Identität vorweggenommen. Diese hält an der Idee von moralischer Unbedingtheit qua existenzielle Notwendigkeiten fest, vorausgesetzt sie wird als relativ betrachtet zu Personen und/oder Gemeinschaften. Denn nach Rorty gibt es so viele existenzielle Notwendigkeiten, wie es verschiedene praktische Identitäten gibt. Dabei ist keine praktische Identität natürlicher oder authentischer als eine andere. Das Gefühl der eigenen Identität beziehungsweise die Vorstellung von den Dingen, für die es sich zu sterben lohnt, sind schlicht das kontingente Produkt der jeweiligen historischen und kulturellen Umstände. Wir sind nach Rorty insofern moralische Wesen,

152 Vgl. KIS, 288f. Hans Joas hat dazu kritisch angemerkt, dass es das von Rorty einfühlsam beschriebene Phänomen des Verlustes der Selbstachtung nach dessen Attacke auf den traditionellen Begriff des Selbst gar nicht geben könne; vgl. Joas (1997), 249. – Hier begegnet einem das Problem der Kohärenz von Rortys Bild des Selbst wieder.

153 KIS, 74; vgl. auch KIS, 69, 89. Vgl. dazu Köhl (2001), 37. Köhl weist dort darauf hin, dass Rorty hier primär noch nicht-moralische, unbedingte Gebote im Sinn hat.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„als dass es für jeden Menschen Handlungen gibt, von denen er glaubt, dass er sie selbst um den Preis des eigenen Lebens nicht begehen sollte. Welche das sind, ist von Epoche zu Epoche und von Mensch zu Mensch verschieden; aber ein moralisches Subjekt sein heißt, nach einer solchen Handlung nicht mehr in Frieden weiterleben zu können."[154]

An dieser Stelle der Untersuchung kann nun die oben aufgestellte These untermauert werden, dass die indirekte Antwort auf die normative Frage durch die utopische Figur der liberalen Ironikerin darin zu sehen ist, diese in eine Identitätsfrage zu transformieren und damit zu verabschieden. Für den ironischen Liberalismus gibt es keine Quelle moralischer Pflichten jenseits der historischen Kontingenzen unserer Sozialisation. Wir können *und* brauchen uns auf nichts „Realeres" berufen.[155] Rortys provozierende Zurückweisung jeder Forderung nach theoretischer Begründung dafür, dass die liberale Ironikerin Grausamkeit mehr als alles andere fürchte, lässt sich nun plausibilisieren durch seine Neubeschreibung von Moral als eine Frage der praktischen Identität. Sein Weg einer nicht-transzendentalen Neubeschreibung der Idee moralischer Pflicht besteht darin, diese an das historisch kontingente Gefühl der eigenen praktischen Identität zu binden. So kann Rorty die Ansicht vertreten, dass die Moralische Identität, die das Selbst durch die Akkulturation in einer kontingenten Wir-Gruppe erworben hat, der einzig erforderliche normative Bezugspunkt ist. Dabei handele sich um einen Bezugspunkt, der auch vereinbar ist, mit dem von ihm vertretenen darwinistischen Bild des Menschen.[156]

In diesem Sinne ist auch die Solidarität der liberalen Ironikerin beziehungsweise ihre Bereitschaft, die Trennung zwischen privat und öffentlich zu respektieren, eine Frage ihrer praktischen Identität, wie sie sich bei ihr als Mitglied der liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft herausgebildet hat. Sie achtet das Grausamkeitsverbot, weil es eine zentrale Wir-Intention des Vokabulars der Gemeinschaft ist, mit der sie sich identifiziert. Solidarität ist für sie eine existenzielle Notwendigkeit, denn die Missachtung des Grausamkeitsverbots würde ihre praktische Identität als Bürgerin eines liberalen Gemeinwesens gefährden. Die Solidarität der liberalen Ironikerin ist daher keine Frage der Wahrheit, sondern eine Frage der Bewahrung ihrer Identität durch Loyalität zur eigenen Rechfertigungsgemeinschaft. Sie sieht nicht nur keine nichtzirkuläre, theoretische Antwort auf die Frage „Warum nicht grausam sein?", sondern für sie stellt sie sich in dieser Form gar nicht. Gemäß der These der Vereinbarkeit von Unbedingtheit und Kontingenz ist es dabei auch irrelevant, dass die moralischen und politischen Institutionen als Verkörperungen des moralischen Vokabulars ihrer Identifikationsgemeinschaft kontingent sind. Aus der Tatsache, dass sie nicht notwendig sind, folgt keinesfalls, dass die Loyalität zu ihnen eine Sache der Willkür wäre: „Wir müssen die Treue zu gesellschaftlichen Institutionen als etwas ansehen, das so wenig der Rechtfertigung durch Rückgriff auf allgemein anerkannte Voraussetzungen bedarf, aber auch so wenig willkürlich ist wie die Wahl

154 SL, 36; vgl. Rorty (2001b), 459; PAK, 333; auch Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 135.

155 Vgl. KIS, 112, 319.

156 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 61f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Freunden oder Helden."[157] Für Rorty ist die Quelle der Verpflichtung einer Norm die Internalisierung eines kontingenten Faktums, nämlich des Vokabulars der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft. Und Solidarität ist keine Frage der theoretischen Begründung, sondern eine Sache der Identifikation mit einem kontingenten Vokabular:

„Wenn die Forderungen einer Moralität aber die Forderungen einer Sprache sind und wenn Sprachen historische Kontingenzen sind, nicht Versuche, die wahre Gestalt der Welt oder des Selbst zu erfassen, dann ist das ‚unerschrocken für die eigenen moralischen Überzeugungen einstehen' eine Sache unserer Identifikation mit einer solchen Kontingenz."[158]

XII.2.5 Rortys Versuch einer Verabschiedung der normativen Frage durch eine kommunitaristische Identitätsethik

Die Neubeschreibung von moralischer Verpflichtung als einer Frage der praktischen Identität beziehungsweise der Identifikation mit einer kontingenten Gemeinschaft ist auch die Basis für die zentrale These zur Motivationsfrage in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Die Bürger von Rortys liberalem Utopia verbinden Sinn für die Kontingenz ihres moralischen Vokabulars und damit ihres Gewissens mit Engagement. Ihre Bindung an die Überzeugungen der eigenen Identifikationsgemeinschaft und auch das Engagement für diese sind vereinbar mit der Einsicht in deren Kontingenz: „Die Grundvoraussetzung dieses Buches ist, dass eine Überzeugung auch dann noch das Handeln regulieren, auch dann wert sein kann, dass man das Leben für sie lässt, wenn die Träger dieser Überzeugung dessen gewahr sind, dass sie durch nichts anders verursacht ist als kontingente historische Bedingungen."[159]

Diese These einer Vereinbarkeit von Ironie und Engagement wird von der überwiegenden Mehrheit der Interpreten kritisiert. Für sie ist der Ironiker letztendlich doch verantwortungslos, so wie alle Gegner des Ironischen es seit der Romantik immer geargwöhnt haben.[160] Thomas Krumm etwa hat die Idee eines ironischen Engagements als Quadratur des Kreises einer distanzerhaltenden Verpflichtung bezeichnet, da Engagement ein Minimum an Ernsthaftigkeit erfordere, Ironie aber Distanz erzeuge. Der Preis der Ironie als Kontingenzbewusstsein sei ihre Unfähigkeit, Bindungen zu motivieren.[161] Der Tenor der Kritik lautet insgesamt, dass die Tugend der Ironie zwangsläufig die Motivation für moralisches Handeln unterminiere. Niemand sei gar bereit, wie Rorty es behaupte, sein Leben für ein als kontingent erkanntes abschließendes Vokabular zu opfern. Die Einsicht in die Kontingenz der moralischen Praktiken der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft führe bestenfalls zu einer strategischen pro forma Konformität der Ironikerin mit diesen und zu einer Haltung der politischen Apathie; noch wahrscheinlicher sei aber das Abgleiten

157 KIS, 99f.

158 KIS, 109; vgl. PAK, 339f.

159 KIS, 306; vgl. KIS, 110f. Vgl. dazu Owen, D. (2001), 96.

160 Vgl. dazu Simon (2000), 120.

161 Vgl. Krumm (2003), 286ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in den Zynismus durch den „psychologisch unmöglichen *Bikameralismus*“[162] zwischen privatem und öffentlichem Selbst. Rortys ironischer Liberalismus gefährde daher die liberalen Institutionen, weil er die motivationale Basis für ein Engagement für diese unterminiere.[163]

Rortys Antwort auf diese Kritik besteht zunächst darin, auf seiner engen Definition von Ironie zu bestehen. Er legt Wert darauf, dass sich die ironische Haltung seiner utopischen Idealbürgerin nur gegen fundamentalistische und essenzialistische Ansprüche richtet, die mit dem liberalen Vokabular ihrer Identifikationsgemeinschaft verbunden werden, nicht gegen dieses selbst. Ironie steht bei ihm nicht für eine generell distanzierende und negative Haltung. Sie ist für ihn nicht Kunst der Distanz, sondern allein Bewusstsein der Kontingenz des eigenen abschließenden Vokabulars. Die liberale Ironikerin hat die Fähigkeit, den radikal poetischen Charakter der Wir-Intentionen ihrer liberalen Gemeinschaft und auch ihres individuellen Lebens zu reflektieren. Hinzu kommt ihre Einsicht in die Tatsache, dass auch ihr Projekt der Selbsterschaffung nie vollkommen sein kann.[164] In einer Replik auf Ernesto Laclau äußert Rorty sogar Zweifel an seiner Wahl des Begriffs der Ironie, da dieser in seiner traditionellen Bedeutung keine passende Beschreibung für moralisch Courage darstelle.[165] Mit der Eingrenzung des Ironiebegriffs auf die eigene, enge Definition als Kontingenzbewusstsein soll die von seinen Kritikern vermisste Erklärung des ironischen Liberalismus für politisches Engagement ermöglicht werden. Durch sie wird „Raum“ geschaffen für das kommunitaristische „Gegengewicht“ zur Ironie: die Identifikation mit der eigenen Gemeinschaft. Die Utopie eines praktischen Gleichgewichts zwischen Ironie und Solidarität konkretisiert sich also als Gleichgewicht zwischen dem Bewusstsein der liberalen Ironikerin um die Kontingenz der Werte ihrer Identifikationsgemeinschaft und ihrer gleichzeitiger Loyalität zu diesen. Zusätzlich versucht Rorty seine identitätstheoretische Überlegung, dass die moralische Standfestigkeit primär von der Überzeugung abhängig ist, was die eigene Moralität für das Selbst bedeutet, und zwar unabhängig von der Einsicht in deren Kontingenz, durch die empirische These zu stützen, dass die Moral auch das Schwinden ihrer religiösen Begründung überlebt habe.[166]

---

162 Crichtley (1999), 63.

163 Vgl. u.a. Critchley (1999), 62f; Haack (1995), 136ff; Horton (2001), 17, 26f; Farrell (1995), 183ff u. Guignon/Hiley (2003), 38. Diese Linie der Kritik steht in der Nachfolge von Carl Schmitts Kritik am unpolitischen Charakter des subjektivierten Occasionalismus der (bürgerlichen) Romantik. Der passive ironische Vorbehalt mache unfähig zur Entscheidung und zum Engagement; vgl. insbes. Schmitt (1998), 18f, 119ff.

164 Vgl. PZ, 170; KIS, 121. Vgl. dazu Frischmann (2006), 40ff.

165 Vgl. Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 166. Siehe auch Laclau (1999), 146f.

166 Vgl. Rorty (1996b), 134. Rorty könnte sich an dieser Stelle sogar auf Jürgen Habermas berufen, nach dem es auch aus lebenspraktischen Gründen keiner Letztbegründung bedarf, so wie Karl-Otto Apel sie anstrebe: „Die moralischen Alltagsintuitionen bedürfen der Aufklärung des Philosophen nicht.“(Habermas (1983), 108). Apel hat denn auch erwidert, dass diese These auch von Rorty sein könnte; vgl. Reese-Schäfer (1997), 112.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf dieser Basis skizziert er die Utopie einer politischen Gemeinschaft, deren Mitglieder sich als Ethnozentristen für die Werte ihrer Gemeinschaft einsetzen, obwohl sie sich der Kontingenz dieser Werte bewusst sind. Da sie als Ethnozentristen die Hoffnung auf einen ahistorischen Standpunkt aufgegeben haben, macht die Frage „Wenn die eigenen Überzeugungen nur relativ gültig sind, warum soll man dann unerschrocken zu ihnen stehen?“ für sie keinen Sinn mehr. Dabei baut Rorty darauf, dass in den liberalen Gesellschaften bereits immer mehr Menschen die Kontingenz ihres Gewissens erkannt hätten und dennoch auf dieses Gewissen weiter vertrauen. Sie hätten auch ohne den Glauben in die Universalität ihrer Menschenrechtskultur die Stärke, sich zu engagieren.[167] Wie oben bereits dargelegt vertritt sein methodischer Ethnozentrismus sogar die These, dass die Einsicht, wir könnten nirgendwo mehr metaphysischen Trost finden, uns umso inniger mit unserer Identifikationsgemeinschaft verbunden fühlen lässt. Wir sind für ihn auf Gemeinschaft angewiesen. Und unsere Identifikation mit dieser werde sogar verstärkt, wenn wir sie als die unsere statt als eine naturgegebene ansehen würden, als geformt stattgefunden: “Our identification with our community – our society, our political tradition, our intellectual heritage – is heightened when we see this community as *ours* rather than *nature's*, *shaped* rather than *found*, one among many which men have made.”[168]

Frank Farrell hat zur Verdeutlichung von Rortys Argumentation in kritischer Absicht den fruchtbaren Vergleich der Identifikation der Mitglieder der westlichen Menschenrechtskultur mit den Grundwerten ihrer Kultur mit der zufälligen und zugleich aber leidenschaftlichen Identifikation vieler Engländer mit dem Cricket-Spiel und dessen kontingenten Regeln skizziert. Für Farrell zeigt dieser Vergleich, dass die kontingenztheoretische und ethnozentristische Sicht unserer ethischen Praktiken defizitär ist, da diese eine Verarmung unseres ethischen Selbstverständnisses darstelle. Dabei gesteht Farrell allerdings zu, dass es eine rein empirische Frage sei, ob sich die Utopie eines ethnozentristischen “cricketlike”-Selbstverständnisses des Westens durchsetzen könne.[169] Es bietet sich an, Farrells instruktiven Cricket-Vergleich zur Verdeutlichung von Rortys identitätstheoretischer Argumentation noch etwas weiterzuspinnen: Man kann sagen, dass die identitätsbedingte Loyalität der liberalen Ironikerin zu den Werten ihrer Rechfertigungsgemeinschaft der zufälligen, zugleich aber leidenschaftlichen Identifikation von Mitgliedern eines Cricket-Clubs mit dem Cricket-Spiel und dessen Regeln entspricht. So wie diese aufgrund ihrer identitätsstiftenden Club-Mitgliedschaft auf der strikten Einhaltung der Cricket-Regeln bestehen, unabhängig von deren kontingenter Natur, so befolgt sie als loyales Mitglied ihrer liberalen Kultur das Grausamkeitsverbot. Für sie als *liberale* Ironikerin ist ihre solidarische Haltung keine Frage des vernünftigen Sollens, sondern eine Frage der eigenen öffentlichen Identität. Denn diese ist maßgeblich durch das gemeinsame „Spielen“ des liberalen Sprachspiels geprägt. Aus der Teilnahme an

167 Vgl. KIS, 87, 93.

168 COP, 166 [Herv. i. O.]. Vgl. dazu auch Hellesnes (1992), 197.

169 Vgl. Farrell (1995), 185.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diesem Spiel von Geburt an sind für sie existenzielle Notwendigkeiten erwachsen, die den motivationalen Grund für ihr ironisches Engagement darstellen.[170]

Die Neubeschreibung von Moral als eine Sache der (kontingenten) praktischen Identität versteht sich als Alternative zu den Antwortversuchen der rationalistischen Moralphilosophie auf die normative Frage. Die radikalisierte Frage nach dem Grund für die Bereitschaft, den moralischen Standpunkt einzunehmen, kann nach Rorty unter Berücksichtigung des Konzepts der praktischen Identität verabschiedet werden – genauso wie die Frage „Warum soll ich diesen Gegenstand für wirklich halten?" durch seinen transformativen Sprachpragmatismus. Die normative Frage basiert auf der Annahme eines Konflikts zwischen Selbstinteresse und Forderungen der Moral, verstanden als den Interessen der anderen. Sie wird zumeist verstanden als die Frage: Warum das tun, was sich aus den Interessen der anderen ergibt?[171] Dieser konstruierte Gegensatz zwischen Eigennutz und Moralität macht nach Rorty eine Antwort unmöglich. Er beruhe aber auf einem Mythos, denn er setzt das Bild eines nichtrelationalen Ichs voraus, das als kalter, eigennütziger Psychopath imstande ist, frei von jeglicher Sorge für andere zu existieren und gezwungen werden muss, die Bedürfnisse anderer Menschen in Betracht zu ziehen. Die Konsequenz aus der Tatsache, dass diese Vorstellung des Ich verfehlt sei, laute, dass mit ihr auch die Frage „Warum moralisch sein?" verabschiedet werden kann. Zu ihrer Beantwortung reiche die Einsicht, dass jedes Ich eine praktische Identität durch die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft, beginnend in der Familie, ausbildet, aus der existenzielle Verpflichtungen erwachsen.[172] Damit wird die normative Frage aber sinnlos. Denn sie zu stellen würde bedeuten, zu fragen: warum überhaupt eine praktische Identität haben? Jede Person hat jedoch als Mitglied einer Gemeinschaft eine moralische Identität. Die Bewahrung dieser Identität ist für sie das stärkste Motiv zum moralischen Handeln: „Every human being (even Nazis, even the mafiosi) have a moral identiy […] The question ‚Why should I do as my moral identity – my sense of what is most important in my life – dictates?' is pointless. What could be a better reason for acting?"[173] Man kann sagen, dass für Rorty Moral als eine Frage der Identifikation immer schon stattfindet. Menschen sind immer schon moralisch, da sie in Gemeinschaften sozialisiert werden. Jede Gemeinschaft hat geteilte Wir-

170 Verfolgt man die „Club-Argumentation" weiter, so müsste man etwa die frühchristlichen Märtyrer folgendermaßen neu interpretieren: Sie sind nicht aufgrund ihres Glaubens an Gott gestorben, sondern aus Angst vor dem Identitätsverlust bei Missachtung ihrer existenziellen Notwendigkeiten als Mitglieder der christlichen Gemeinde. Diese war größer als die Angst vor dem Tode. – Man ist hier auch versucht, an den Fall Sophie Scholl zu denken. Hätte sie den gleichen Mut bewiesen im Bewusstsein der Kontingenz ihrer Überzeugungen und ihres Glaubens?

171 Vgl. dazu u.a. Bayertz (2004), 51.

172 Vgl. Rorty (2001b), 462; Rorty in Niżnik/Sanders, (Hg.) (1996), 48. Rorty vertritt die These, dass dies auch für Nietzsches Übermenschen gilt. Ansonsten wäre dieser nur ein „sprachlicher Trottel" bzw. ein „amoklaufender Psychopath"(Rorty (2001b), 462).

173 Rorty (2006d), 96.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Intentionen. Und diese wiederum haben ihre Verpflichtungswirkung für das Selbst durch die existenziellen Notwendigkeiten, die aus der Internalisierung des moralischen Vokabulars der jeweiligen Identifikationsgemeinschaft resultieren.[174]

Da der Mensch als Mitglied von Gemeinschaften in Rortys ethnozentristischer Identitätsethik also immer schon moralisch ist, tritt an die Stelle der normativen Frage die Inklusionsfrage. Zur entscheidenden Frage in der Moral wird die nach der Grenze der moralischen Gemeinschaft beziehungsweise nach der Zugehörigkeit des Betreffenden zur eigenen moralischen Gemeinschaft. Nach Rorty ist der moralische Egoist beziehungsweise Psychopath, der sich um keinen Menschen außer sich selbst kümmert, gar nicht das Problem, sondern der bisher eher vernachlässigte, aber weit normalere Fall des moralisch einwandfreien Verhaltens gegenüber Mitgliedern einer Gruppe bei gleichzeitiger Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden der „Pseudomenschen" außerhalb dieser Gruppe. Seiner Moralphilosophie, die sich als Artikulation des *offenen* Ethnozentrismus der westlichen Identifikationsgemeinschaft versteht, geht es daher vor allem darum, wie der Sinn für die moralische Gemeinschaft auszuweiten ist:

„Die Aufgabe des moralischen Erziehers [sollte man, M.M.] nicht darin erblicken, dass er eine Antwort gibt auf die Frage des rationalen Egoisten: ‚Warum soll ich moralisch sein?', sondern darin, dass er eine Antwort gibt auf die weit häufiger gestellte Frage: ‚Warum soll ich mich um einen Fremden kümmern, um jemanden, mit dem ich nicht verwandt bin und dessen Gewohnheiten mich abstoßen?'"[175]

Wie oben ausführlich dargestellt, besteht Rortys Antwort auf die Frage, wie man eine universalistische Ausweitung der partikularen Solidarität auf alle Menschen erreichen kann, darin, den Hume'schen Weg einer Schule der Empfindsamkeit zu gehen. Man kann sagen, dass die in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* skizzierte utopische Gesellschaft eines ironischen Liberalismus diesen Weg bereits hinter sich hat. Daher stellt sich für die liberale Ironikerin weder die Frage „Warum moralisch sein?", noch die Frage „Warum eine universalistische Moral vertreten?". Der (kontingente) moralische Universalismus ihrer liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft ist als Ergebnis ihrer Sozialisation Teil ihrer praktischen Identität geworden. Das Eintreten für menschliche Solidarität steht bei ihr in engem Zusammenhang mit dem Gefühl dafür, wer sie eigentlich ist. Daher ist ihr Stolz auf die Zugehörigkeit zur Menschrechtskultur des Westens ihrem Selbst nach Rorty nicht äußerlicher als ihr finanzielles oder sexuelles Erfolgsstreben. Und die Befolgung des Grausamkeitsverbots gegenüber *allen* Mitmenschen ist für sie genauso „natürlich" geworden wie die Befolgung der moralischen Pflichten innerhalb der Familie.[176]

174 Vgl. HSE, 73ff; PAK, 341, 344; SO, 67; WF, 255.

175 WF, 266; vgl. WF, 255ff. An die Stelle des Amoralismus tritt damit das Problem des selektiven Amoralismus. Zu diesem Problem partikularer Moralen siehe Bayertz (2004), 215ff.

176 Vgl. WF, 255; HSE, 76. In HSE, 68ff schlägt Rorty im Anschluss an Dewey die Neubeschreibung der Unterscheidung von Moral und Klugheit als die zwischen nicht routine-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rortys Weg einer identitätstheoretischen Neubeschreibung der Moral wird in der Literatur folgendermaßen beurteilt: In kritischer Absicht spricht Christian Hiebaum von einer vermeintlichen „Entzauberung der Moral“[177], die im Wesentlichen darin bestehe, menschliche Solidarität auf Identität zurückzuführen. Das vermeintlich Höhere, die praktische Vernunft, werde als ein Spezialfall des vermeintlich Untergeordneten, der partikularen Identität, neu beschrieben. Die Rechtfertigung des Liberalismus und seiner universalistischen Moral werde allein zu einer Frage der Identifikation.[178] In den Augen von Rolf Zimmermann handelt es sich bei Rortys Neubeschreibung der Moral um den radikalen Versuch, die geschichtlich-existenzielle Situiertheit von Menschen zum Ausgangspunkt der moralischen Reflexion zu machen. Nach diesem neuem, von Zimmermann befürworteten, Verständnis von Moral resultiere auch der universalistische moralische Standpunkt des Liberalismus „nur“ aus unserer geschichtlichen Situiertheit. Seine Verpflichtungswirkung erhalte er aus der Verankerung in der moralischen Identität von Bürgern eines liberalen Gemeinwesens. Denn die Identifikation mit dem Inhalt des moralischen Universalismus der kontingenten westlichen Menschenrechtskultur sei eine praktisch-existenzielle Selbstdefinition der Mitglieder dieser Kultur.[179]

Was in der Literatur bisher allerdings nicht ausreichend berücksichtigt wurde, ist, dass es sich bei Rortys Identitätsethik um eine *kommunitaristische* Identitätsethik handelt. Wie dargestellt ist für sie die Stimme der Moral die Stimme des Ich als Mitglied einer Rechtfertigungsgemeinschaft, mit der es sich loyal verbunden fühlt. Die besondere Verbindlichkeit moralischer Regeln und auch die Motivation zu deren Befolgung werden durch alleinigen Bezug auf die jeweilige partikulare moralische Gemeinschaft und deren Wir-Intentionen erklärt. Mit anderen Worten: Die moralische Bindungswirkung wird durch die *ethische* Identität des Selbst erklärt. Diese hängt von einer gemeinschaftlichen Tradition ab. Denn die Wir-Intentionen der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft sind Elemente davon, was es heißt, ein Mitglied dieser Gemeinschaft zu sein. Die Basis für diese Betonung des kommunalen Charakters der moralischen Identität des Selbst ist die Grundthese der gemeinschaftlichen Konstitution des (situierten) Selbst; eine These, die Rorty mit den Kommunitaristen, wie in Kapitel VI.1.1 dargestellt, teilt. Als endliche und historische Wesen sind wir demnach immer schon eingebettet in den Überlieferungszusammenhang einer geteilten moralischen Tradition, die den Horizont unseres Denkens darstellt. Dies gilt auch für das liberale Selbst. Er stimmt daher dem Kommunitarismus auch darin zu, dass moralische Verpflichtung nicht aus der Er-

mäßigen und routinemäßigen Fällen sozialer Beziehungen vor. Moralische Forderungen sind demnach nur bisher ungewohnte Forderungen bzw. Gepflogenheiten. Würde der Inklusionsprozess jemals zu seinem Abschluss kommen, gäbe es keinen Anlass mehr, von moralischer „Pflicht“ zu reden.

177 Hiebaum (2003), 543.

178 Vgl. Hiebaum (2003), 544.

179 Vgl. Zimmermann (2002), 505, 512ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kenntnis von theoretischen Moralbegründungen stammt, sondern allein aus der Loyalität zu partikularen Identifikationsgemeinschaften und deren Tradition.[180]

Darüber hinaus kann es nach Rortys Ansicht für seine Utopie einer gelungenen lebenspraktischen Balance zwischen Ironie und Solidarität keine theoretische Begründung geben: "Civility is not a method, it is simply a virtue."[181] Es bleibt nur die Hoffnung auf eine praktische „Gründung" in der Geschichte durch die allmähliche antifundamentalistische Transformation unserer liberalen Identität. Abgesehen davon, dass er selbst die Balance einer liberalen Einhegung der Ironie vorgelebt hat, betätigt Rorty sich in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* als Lieferant einer praktischen Alternatividentität, um diese Transformation anzustoßen. Mit seiner utopischen Idealbürgerin einer wahrhaft liberalen Gesellschaft hat er den philosophischen Porträts der Weisen, Mensch zu sein, sein eigenes hinzugefügt.[182] Dabei ist seine Hoffnung auf eine lebenspraktische „Lösung" der normativen Frage typisch pragmatistisch. Denn sie beruht auf dem Bezug auf die positiv beurteilte, gelingende Lebenspraxis. Gegen die deutsche Abwertung des Alltäglichen betrachtet der Pragmatismus das Gelingen der Praxis des alltäglichen Lebens selbst als Leistung und setzt sie an den Anfang und auch an das Ende seines Denkens.[183] Zusammenfassend kann man sagen, dass Rortys Weg einer Einhegung der Ironie als eine Identitätsethik pragmatistisch-kommunitaristischen Charakters rekonstruiert werden kann.

XII.3 Kritische Nachfragen an Rortys liberale Einhegung der Ironie auf pragmatistisch-kommunitaristischem Weg

XII.3.1 Beruht die identitätstheoretische Einhegung der Ironie auf einem kommunitaristischen Fehlschluss?

Es hat sich gezeigt, dass in Rortys Variante der Neubeschreibung von Moral als eine Frage der Identität die liberale Einhegung der Ironie auf kommunitaristische Weise durchgeführt wird. In dieser Art der Begrenzung der Ironie bestätigt sich die These, dass Rorty begründungstheoretisch als Kommunitarist betrachtet werden muss. Unabhängig von der Tatsache, dass er – anders als die meisten Vertreter des Kommunitarismus – offensiv die Einsicht in die Kontingenz unserer Identifikationsgemeinschaften fordert, gilt deshalb aber auch hier: Seine Identitätsethik muss sich der gleichen Kritik wie andere kommunitaristische Ethiken stellen; insbesondere der kritischen Rückfrage, ob unsere moralische Identität wirklich derart kontextgebunden ist, wie es deren bisher rekonstruiertes Bild es vermuten lässt.

Wie im Fazit des zweiten Teils ausgeführt, kann Rortys ethnozentristischer Liberalismus in begründungstheoretischer Hinsicht am besten mit der Bezeichnung

180 Vgl. Rorty (1995), 145f. Vgl. dazu auch Köhl (2006), 52ff.

181 COP, 202.

182 Vgl. Joas (1997), 231; Schneewind (2000), 860f.

183 Vgl. Pape (2010), 6f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ethischer Liberalismus charakterisiert werden. Er verteidigt den liberalen Vorrang des Rechten vor dem Guten, nimmt aber zugleich eine „nur" ethische Geltung dieses Vorranges an. Denn der Liberalismus selbst ist für ihn als begründungslogischen Kommunitaristen eine kontextuelle Form des Guten, des politischen Guten unserer westlichen Rechtfertigungsgemeinschaft. Die in diesem Kapitel rekonstruierte kommunitaristische Identitätsethik stellt nun die „individuelle" Seite des ethischen Liberalismus dar. Der Verpflichtungsgrund für das universelle Grausamkeitsverbot wird allein in der Loyalität zur liberalen Gemeinschaft des politisch Guten als ethischer Kontext individueller und kollektiver Identität gesehen. Generell sind Normen für Rorty als begründungstheoretischen Kommunitaristen immer ethischer Natur. Auch in moralischen Fragen gilt der Vorrang des Guten. Und die moralische Identität unserer liberalen Menschenrechtskultur ist auch nur eine praktische Identität unter vielen anderen.

Es ist nicht verwunderlich, dass seine Identitätsethik aus der Sicht der kantianischen Diskursethik lediglich eine nicht-überzeugende ethische und damit kontextgebundene Theorie des gemeinschaftlichen Guten darstellt. Indem Rorty moralisches Wissen durch ethische Selbstverständigung zu ersetzen versucht, verfehle er – so Jürgen Habermas – den wahrheitsanalogen Kontext transzendierenden Charakter des moralischen Standpunktes.[184] Im Anschluss an Habermas hat Rainer Forst alle Formen des ethischen Liberalismus – dafür kritisiert, moralische Verpflichtung als ethische Verpflichtung aufzufassen, indem sie die Moral im ethischen Selbststein verankern. Nach Forst sind ethische Wertegemeinschaften Identitätsgemeinschaften, in denen sich die ethische Identität von Personen ausbildet. Das eigenen Leben wird als gut erfahren, wenn es auf der Basis gemeinsam geteilter Werte bejaht werden kann. Deren Geltungsgrund dieser identitätsbestimmenden Werte liegt in der Identifikation mit ihnen.[185] Die *ethische* Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?" laute dementsprechend, das zu tun, mit dem man sich identifizieren kann und mit dem man vor sich selbst als die Person, die man (geworden) ist, bestehen kann. Ethische Verpflichtungen kann man also auch für Forst nur um den Preis der Verletzung der eigenen Identität vernachlässigen. Daher würden sie auch nicht generell leichter wiegen als moralische Pflichten. Sie hätten aber anders als diese lediglich eine kontextgebundene Geltung. Allein Normen, die allgemein gelten, würden als *moralische* Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?" eine unbedingte, kategorisch

184 Vgl. Habermas (1996b), 18ff. Hintergrund dieser Kritik ist die oben vorgestellte diskurstheoretische Unterscheidung zwischen moralischen Fragen, die unter dem Aspekt der Verallgemeinerungsfähigkeit grundsätzlich rational entschieden werden können, und ethischen Fragen, die nur *innerhalb* des unproblematischen Horizonts einer geschichtlich konkreten Lebensform oder einer individuellen Lebensführung einer rationalen Erörterung zugänglich sind. Als kantianischer Moralphilosoph besteht Habermas auf der deontologischen Unterscheidung „zwischen einer universalistischen Moral der Gerechtigkeit und partikularistischen Ethiken der Lebensführung. ‚Grausam' nennen wir das Quälen von Menschen nicht nur bei uns, sondern überall."(Habermas (2002b), 29); vgl. Habermas (1983), 118; Habermas (1991a), 100-118.

185 Vgl. Forst (1994), 363, 391, 424ff; Forst (1999b), 172f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und universelle Geltung zu kommen, die unabhängig davon sei, womit man sich identifizieren könne.[186] Der kantianische Diskursethiker Forst besteht darauf, dass ethische Gemeinschaften zwar für die eigene Identität konstitutiv sind, aber nicht zu verwechseln sind, mit der moralischen Rechtfertigungsgemeinschaft aller Menschen. Die moralische Identität ist für ihn daher auch nicht nur eine (kontingente) praktische Identität unter anderen.[187] An dieser Stelle soll nicht erneut die Debatte zwischen Rorty und der Diskursethik um die Notwendigkeit des universellen Geltungsanspruches moralischer Aussagen aufgerollt werden, jetzt nur eben im Fall der Frage Rekonstruktion oder Transformation des moralischen Standpunktes. Die zentrale Pointe von Forsts Kritik an jeder kommunitaristischen Identitätsethik besteht in diesem Zusammenhang vielmehr in dem zugleich erhobenen Vorwurf, dass diese das irreduzible Moment der moralischen Autonomie von Personen leugne, indem sie nicht zwischen dem Kontext der ethischen Person und dem der moralischen Person unterscheide. Die Verabsolutierung der ethischen Ebene durch den alleinigen Verweis auf die Überzeugungen innerhalb der eigenen Identifikationsgemeinschaft werde der moralischen Verantwortlichkeit nicht gerecht. Denn aus der ethischen Einbettung des Ichs, die Forst nicht bestreitet, folgere nicht, dass das Selbst nicht fähig wäre, sich von den Werten der eigenen Gemeinschaft zu distanzieren und diese nach moralischen Kriterien zu beurteilen: „Das ein Selbst intersubjektiv konstituiert ist, impliziert nicht, dass eine Person sich nicht kritisch auf sich selbst beziehen und ihre Werte und Bindungen hinterfragen kann.“[188] Nach Forst kann aus der kommunitaristischen These, dass Personen stets als Mitglieder konkreter gemeinschaftlicher Kontextes situiert sind, nicht darauf geschlossen werden, das Fragen der Moral auf ethische Kontexte reduziert werden könnten. Vor allem mit Blick auf Michael Sandel und Alasdair MacIntyre betont er, „dass diese Schlussfolgerung ein ‚*kommunitaristischer Fehlschluss*‘ ist: das heißt, dass der Versuch, von dem Argument für eine intersubjektivistische Konzeption des Selbst ein Argument gegen die Möglichkeit einer deontologischen Moral überhaupt zu entwickeln, scheitert.“[189]

Diese These von Forst aufgreifend, wird im folgenden Unterkapitel zunächst der Problemstand, den die Debatte um die Alternative „ungebundenes oder situiertes Selbst“ inzwischen erreicht hat, kurz zusammengefasst. Dies dient als Hintergrundfolie für die Diskussion der Frage, ob nicht auch Rortys Einhegung der Ironie auf einem kommunitaristischen Fehlschluss basiert. Der entscheidende Einwand gegen die Gleichgewichtskonzeption von privater Ironie und öffentlicher Solidarität würde dann lauten: Seine kommunitaristische Identitätsethik leugnet die reflexive Wahlmöglichkeit der liberalen Ironikerin in moralischen Fragen. Ist deren moralische Identität wirklich derart kontextgebunden, so wie es Rortys Betonung der Verpflichtungswirkung existenzieller Notwendigkeiten nahe legt? Oder ist nicht zu erwarten, dass die normative Frage auf einer anderen Ebene erneut auftauchen wird?

186 Vgl. Forst (1994), 235, 402ff, Forst (1999b), 171ff.

187 Vgl. Forst (1999b), 171f, 193ff.

188 Forst (1994), 38; vgl. Forst (1994), 323, 388, 408.

189 Forst (1994), 35; vgl. Forst (1994), 360; Siehe auch Reese-Schäfer (1997), 566.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Und wenn ja: Wäre damit die angestrebte Verabschiedung dieser Frage durch eine Sellars'sche und Korsgaard'sche Neubeschreibung der Moral gescheitert?

XII.3.2 Identifizierung und Distanzierung – Rortys Position in der Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen um die Konstitution des Selbst

Man kann die Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen um die Konstitution des Selbst, wie sie vor allem zwischen John Rawls und Michael Sandel geführt worden ist, folgendermaßen zusammenfassen:[190] Auf der einen Seite steht die liberale Auffassung des Ich, nach welcher der einzelne nicht als Mitglied irgendeiner Gemeinschaftsbeziehung und deren Auffassung des Guten definiert ist. Denn er habe die Fähigkeit, auch seine tiefsten Überzeugungen vom Guten infrage zu stellen und sich gegebenenfalls von diesen zu distanzieren.[191] Für die Kommunitaristen hingegen wird die liberale Anthropologie eines „ungebundenen Selbst"[192], das seine Auffassungen vom Guten, seine Werte und Ziele hat und nicht ist, der Tatsache der gemeinschaftlichen Konstituierung des Selbst nicht gerecht. Jede Person sei mit ihrem Wesen und ihren Überzeugungen stets eingebettet und situiert in eine gemeinschaftliche Praxis. Die für die eigene Identität zentralen, gemeinschaftlich geteilten und immer schon vorgefundenen Überzeugungen und Ziele seien nicht Gegenstand einer Wahl. Das Ich werde vielmehr durch seine gemeinschaftlichen Ziele konstituiert und sei von diesen nicht unterscheidbar. Es begegnet seinen Zielen nicht durch Entscheidung, sondern durch Entdeckung. Mit diesem Icheinbettungs-Argument betont die kommunitaristische Position die Bedeutung des partikularen Kontextes einer historisch gewachsenen Gemeinschaft als normativen Horizont. Dieser sei für die Identität ihrer Mitglieder konstitutiv und bringe Verpflichtungen mit sich, die Individuen um den Preis ihres Identitätsverlustes nicht ablegen können.

Auch wenn die liberale Position (inzwischen) durchaus die Bedeutung der Verwurzelung von Personen im Kontext von Gemeinschaften anerkennt[193], hält sie der kommunitaristischen Vorstellung eines „radically situated subject"[194] im Gegenzug entgegen, dass sie gegen unsere Selbstwahrnehmung verstößt. Wir seien nicht nur zur Selbstentdeckung fähig, sondern auch dazu, über die eigene Lebensführung zu urteilen. Egal wie tief wir uns auch in eine gemeinschaftliche Praxis eingebunden fühlten; wir seien imstande dazu, diese infrage zu stellen. Der Kern der liberalen Sicht von Autonomie liege auch nicht darin, uns als freischwebendes Ich unabhängig von all unseren Zielen vorzustellen, sondern, dass wir diese Fähigkeit besitzen.

190 Zum Folgenden vgl. insbes. Kymlicka (1997), 176ff; Forst (1994), 20ff, 84f. Mehr zu dieser Debatte und dem kommunitaristischen Vorwurf des „Atomismus" (Taylor) siehe bereits oben Kapitel VI.1.1.

191 Diese kantianische Sicht, in der die menschliche Autonomie betont wird, hat Rawls auf den Punkt gebracht: „Die Person ist vor ihren Zielen da."(Rawls (1975), 607).

192 Sandel (1993).

193 Vgl. etwa Rawls (2002b), 473.

194 Sandel (1998), 54.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die persönliche Identität – so betont etwa Karl-Otto Apel – „kann nicht nur geschichtlich bedingt sein."[195]

Selbst in den Texten von Michael Sandel finden sich Passagen, in denen zugestanden wird, dass Selbstentdeckung nicht alles sei und dass der Mensch die Fähigkeit zur Distanzierung von seinen Leitbildern hat – auch von denjenigen, die seine Identität konstituieren. Die Grenzen des konstituierten Ichs würden zwar durch geschichtlich vorgegebene Ziele bestimmt, aber eine Rekonstituierung dieser Grenzen durch das Ich sei durchaus möglich.[196] Angesichts dieses Eingeständnisses stellt Will Kymlicka fest: „Die starke Behauptung, dass die Selbstentdeckung an die Stelle des Urteils tritt, leuchtet nicht ein, und die schwache, dass das durch seine Ziele konstituierte Ich rekonstituiert werden kann, ist einleuchtend, aber unterscheidet sich nicht von der liberalen Auffassung."[197] Nach Kymlicka ist der von Sandel herausgestellte Gegensatz zur liberalen Betonung der individuellen Freiheit angesichts der Tatsache, dass sich kein Kommunitarist finden ließe, der das Ich-Einbettungsargument in seiner starken Fassung (noch) vertrete, nur eine Chimäre.[198] Auch wenn man dieser Einschätzung nicht ganz folgen mag, kann man doch folgendes Ergebnis der hier rekonstruierten Debatte festhalten, in der sich der kommunitaristische Vorwurf der Kontextvergessenheit und der liberale Gegenvorwurf der Kontextversessenheit zunächst scheinbar unversöhnlich gegenüberstanden: Jede angemessene Theorie des Selbst muss beide Positionen berücksichtigen. Dies ist auch möglich, da sie sich recht verstanden nicht widersprechen. Dabei kann allerdings keine der beiden extremen Sichtweisen der Konstituierung des Selbst aufrechterhalten werden: weder liberaler Atomismus noch kommunitaristischer Monismus. Einerseits ist die Idee einer absoluten individuellen Freiheit nicht haltbar, denn das Selbst ist ein Produkt von Geschichte und Gesellschaft. Andererseits ist es aber wichtig, Konstitution nicht einseitig, sondern wechselseitig zu verstehen, da eine reflexive Distanzierung des Selbst gegenüber dem ihm vorgängigen Kontext möglich und wichtig ist. Auch wenn es also nach wie vor „ein großes Rätsel"[199] bleibt, wie das kritische Selbst reproduziert wird, darf dessen Fähigkeit der Distanzierung nicht geleugnet werden.[200] Mit Udo Tietz kann man sagen, dass die kommunitären Identitätsbedingungen von partikularen Wir-Gemeinschaften postkonventioneller Art sind. Unter der Bedingung einer unhintergehbaren Negativität als Signum der Moderne können Horizonte überschritten werden. Und sie werden auch beständig überschritten. Daher darf eine Theorie der Konstitution des Selbst die Spannung von Identifizierung und Distanzierung nicht einziehen.[201]

Wenn man nun auf der Basis dieses Ergebnisses die Identitätsethik Rortys, so wie sie bisher rekonstruiert wurde, betrachtet, scheint diese das Ich-Einbettungs-

195 Apel (1993), 162.

196 Vgl. Sandel (1998), 152; Sandel (1993), 30.

197 Kymlicka (1997), 183.

198 Vgl. Kymlicka (1997), 184.

199 Walzer (1996a), 131.

200 Vgl. Forst (1994), 15, 34ff; Mulhall/Swift (1996), 17, 163f.

201 Vgl. Tietz (2002), 252f, 265ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

argument des Kommunitarismus in seiner starken Fassung zu vertreten. Mit ihrer Betonung des (partikularen) Kontextes macht sie das Selbst zu einem traditionalen Wesen. Es wird ihm die Fähigkeit abgesprochen, über den vorgegebenen Kontext, in dem es situiert ist, hinauszusehen und ihn infrage zu stellen.[202] Für diese Einschätzung spricht, dass Rorty Michael Sandels These zustimmt, dass die Vorstellung des „ungebundenen Selbst" unabhängig von seinen Zielen und Überzeugungen nicht haltbar ist. Auch für ihn stellt die moralische Person ein in gemeinschaftlichen Kontexten situiertes Selbst dar.[203] Zudem betont ja sein Versuch der Verabschiedung der Vorstellung eines ahistorischen, vernünftigen Kerns des Menschen die Bedeutung der kontingenten Sozialisation für die Konstitution des Selbst. Dieses besitze nichts, was ihm nicht einsozialisiert worden wäre. Denn Menschen seien Kinder ihrer Zeit und ihres Ortes, ohne dass dabei ihrer Formbarkeit signifikante metaphysische oder biologische Grenzen gesetzt wären: „Noch einmal: Sozialisation durchdringt alles."[204] Wir können nach Rorty daher moralische Urteile nicht als autonome Kantische Individuen fällen, sondern nur als Mitglieder einer Gemeinschaft. Dabei gelte, dass diejenigen in unseren Augen schlecht handeln, die sich anders verhalten als das Projekt, das uns zu der Gemeinschaft macht, die wir sind. Unser Gefühl der moralischen Verpflichtung sei also nicht so sehr von Einsicht, sondern von Konditionierung abhängig. Dementsprechend bedürfe auch eine Politik der Solidarität in seiner utopischen Gesellschaft keine weitere Rechtfertigung, „außer der gelungenen Einbürgerung unter Einzelpersonen, die feststellen, dass sie Erben derselben historischen Überlieferungen sind und den gleichen Problemen gegenüberstehen."[205] In *Hoffnung statt Erkenntnis* findet sich eine weitere Passage, die zu bestätigen scheint, dass der eigene moralische Standpunkt nach Rorty allein aus der Unausweichlichkeit der geschichtlichen Situiertheit als Basis unserer praktischen Identität resultiert:

„Vom pragmatistischen Gesichtspunkt ist die Vorstellung von ‚unveräußerlichen Menschenrechten' weder eine bessere noch eine schlechtere Devise als das Schlagwort ‚Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes'. Beide Devisen sind, wenn man sie als unbewegte Beweger in Anspruch nimmt, lediglich Formulierungen [...] für ‚Hier stehe ich, ich kann nicht anders'."[206]

202 Diese Einschätzung vertreten etwa Cochran (2001), 182; Thomä (2007), 141; Klinger (1994), 133f. Zur individualistischen Lesart von Noetzel und anderen, die dieser Einschätzung diametral gegenübersteht siehe oben Kap. XI.1.1. Nach der hier vertretenen Ansicht verfehlen beide (einseitigen) Lesarten von Rortys utopischer Figur, dass diese eben Ironikerin und Ethnozentristin zugleich ist.

203 Vgl. Rorty (1995), 145. Zu Rortys Auseinandersetzung mit Sandel u. zu seiner „optionaler" Theorie des Selbst siehe oben Kap. VI.1.1.

204 KIS, 299; vgl. KIS, 286; PZ, 151; Rorty (2006d), 30; die naturalistische Gegenthese „Genetik bestimmt alles" erwägt Rorty übrigens gar nicht.

205 SO, 94; vgl. PZ, 151f; Rorty (2006d), 24.

206 HSE, 82f. Vgl. dazu Zimmermann (2002), 512ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Angesichts von Textstellen wie dieser hat der oben bereits mehrfach zitierte Kritiker Richard Bernstein konstatiert, dass Rortys ethnozentristische Verabschiedung des Relativismus deshalb gescheitert sei, weil sie in die unhaltbare Absolutheit des „Hier stehe ich, ich kann nicht anders als liberal zu sein." münde. Rorty würde keinen pragmatistischen Fallibilismus vertreten, sondern einen gefährlichen „fideistischen Absolutismus"[207]. Aber auch eine Reihe anderer Interpreten kommt, wenn auch weniger pointiert, zu einer ähnlichen Einschätzung: Für Rorty könnten moralische Verpflichtungen deshalb nicht das Resultat einer willkürlichen Wahl sein, weil er sie überhaupt nicht als Resultat einer autonomen Wahl betrachte. An die Stelle von Begründung trete bei seiner Variante des Konventionalismus die Loyalität zur eigenen Gemeinschaft und deren Traditionen. Der einzige Maßstab für unsere Wertungen, den seine ethnozentristische Identitätsethik kenne, wäre der unwiderstehliche Wunsch, mit unserer Herkunft übereinzustimmen. Mit dieser Leugnung der Wahlmöglichkeit des Selbst gehe sie jedoch den entscheidenden Schritt zu weit und verwechsele die Möglichkeit des Außengesichtspunktes mit dessen Begründetheit. Angesichts der Tatsache, dass die postkonventionalistische Ebene des Moralbewusstseins schon in der Adoleszenz erreicht werde, müsse Rorty eingestehen, dass die These, „Man könne durch seine Sozialisation gar nicht anders.", unhaltbar sei. Seine starke Variante der kommunitaristische Betonung unserer Einbettung in gemeinschaftlich konstituierte Selbstverständnisse und Traditionen sei daher als verfehlt zu betrachten.[208]

Diese Kritik übersieht allerdings, dass Rorty, wie oben bei der Schilderung seiner „optionalen" Theorie des Selbst dargelegt, nicht von der unplausiblen Position ausgeht, dass die Menschen gesellschaftlich determiniert sind beziehungsweise als Gefangene ihrer Kultur anzusehen sind. Die These, dass das Selbst intersubjektiv konstituiert ist, impliziert auch für ihn nicht, dass eine Person sich nicht kritisch auf sich selbst beziehen und ihre Werte und Bindungen hinterfragen kann. Gemeinsam mit den Kommunitaristen sieht er zwar die Akkulturation für die Konstitution des Selbst als entscheidend an. Aber sobald eine Person durch Akkulturation kreiert worden ist, könne sie sich zu ihren Vokabularen reflexiv verhalten. Für diese Fähigkeit der reflexiven Distanzierung von der eigenen Sozialisation steht gerade Rortys Zentralbegriff der Ironie. Diese bezeichnet die menschliche Freiheit nach der Abkehr vom Ideal des autonomen, weil vernünftigen Subjekts. Ironie als Kontingenzbewusstsein stellt die Basis für eine nicht länger substanzhafte, aber reflexive Identität des Selbst dar. So ist auch Rortys utopische Figur der idealen Bürgerin nicht nur liberale Ethnozentristin, sondern eben zugleich auch Ironikerin: „The quality at stake is the disposition to see and bear one' s life circumstance as a *reflectively* situated being – claimed by the history that implicates me in a particular life, but self-conscious of its particularity, and so alive to other ways, wider horizons. It

207 Bernstein (1992a), 278f. Harald Köhl weist auf die Missbrauchsmöglichkeit der Berufung auf vermeintliche existenzielle Notwendigkeiten hin; siehe Köhl (2006), 319.

208 Vgl. dazu Williams, M. (2003), 73; Wolf (2001), 241; Klinger (1994), 133f; Reese-Schäfer (1997), 566f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

was precisely this quality that I called ‚irony'."[209] Wie ebenfalls gezeigt, steht Ironie bei Rorty auch für das Projekt der Selbsterfindung, in dem das ironische Selbst Autonomie erlangen kann; allerdings nicht als Aktualisierung eines allen Menschen gemeinsamen Vernunftpotenzials, sondern im Sinne poetischer Selbsterschaffung. In dieser Komponente zeigt sich ein weiterer entscheidender Unterschied zu den kommunitaristischen Theorien des Selbst: Rortys romantische Konzeption spricht von Selbst*erschaffung*, und nicht von Selbst*entdeckung* (Sandel) oder Selbst*findung* (MacIntyre).

Ironie als Kontingenzbewusstsein und als Projekt der Selbsterschaffung steht also für die Fähigkeit der Distanzierung von der eigenen Situiertheit und damit für die Möglichkeit einer Veränderung der gegenwärtigen praktischen Identität des Selbst. Diese Fähigkeit wird nach Rorty durch unvollständige Sozialisation aufgrund der Spannungen innerhalb der eigenen Kultur ermöglicht. Besonders gefördert würde sie in posttraditionalen, pluralistischen Gesellschaften. Denn in diesen bildeten Personen ihre praktische Identität als Mitglieder verschiedenster Gemeinschaften aus. Damit würden sie sich mit den Forderungen einer Vielfalt von moralischen Identitäten konfrontiert sehen.[210] Unabhängig von der oben aufgeworfenen Frage nach der Kohärenz von Rortys antiessenzialistischem und zugleich romantischem Bild des Selbst lässt sich daher Folgendes festhalten: Trotz aller Betonung der gemeinschaftlichen Situiertheit des menschlichen Selbst wird in seiner kommunitaristischen Identitätsethik die Spannung von Identifizierung und Distanzierung aufrechterhalten. Beide Dimensionen der Identitätsbildung werden in ihr rekonstruiert.[211]

Die eben zitierten Textpassagen, die gegen diese Einschätzung sprechen, sind nach der hier vertretenen Ansicht am besten als rhetorische Übertreibungen im Rahmen von Rortys antiessenzialistischen Projekt einer Verabschiedung der Idee eines ahistorischen Wesenskern des Menschen zu betrachten. Das Hauptargument für diesen Vorschlag ist darin zu sehen, dass seine Konzeption des Selbst die Komponenten der Loyalität *und* der Ironie enthält. Solidarität steht für die Situiertheit der liberalen Ironikerin, Ironie steht für deren Autonomie – damit sind Identifizierung *und* Distanzierung als die beiden Momente einer angemessenen Theorie des Selbst vorhanden. Auch wenn dabei der Schwerpunkt eindeutig auf der loyalen Identifizierung der liberalen Ironikerin mit ihrer Gemeinschaft liegt, ist diese doch als Ironikerin zur Distanzierung von deren Wir-Intentionen durchaus fähig. Dann muss aber das vermeintlich absolutistische „Ich *kann* nicht anders, als liberal zu sein!" als ein voluntaristisches „Ich *will* nicht anders!" verstanden werden.[212] Dies hat aber die oben angedeutete Konsequenz, dass die Frage „Warum soll ich moralisch sein?" zurückkehrt, wenn auch in veränderter Gestalt. Indem Rortys Identi-

209 Rorty (1998a), 122 [Herv. i. O.]; vgl. Rorty (1999e).

210 Vgl. ORT, 13f; Rorty (1995), 147; PZ, 84.

211 Dieter Thomä kommt demgegenüber zu Unrecht zu der Einschätzung, dass die Genealogie des Individuums bei Rorty im Halbdunkeln bleibe, weil er unschlüssig zwischen kommunitaristischer Einbindung und agonaler Individualisierung hin und her schwanke; vgl. Thomä (2001), 317.

212 Diese Einschätzung wird auch in Zimmermann (2002), 512 angedeutet.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tätsethik das moralische Sollen rein immanent als internalisiertes kollektives Wollen neu beschreibt, respektiert sie wie alle kommunitaristischen Theorieansätze die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen nicht. Damit gelingt es ihr zunächst auch die Motivationsfrage zu beantworten beziehungsweise die Ohnmacht des bloßen Sollens zu umgehen. Die bereits existierende Moral der eigenen moralischen Rechtfertigungsgemeinschaft erhält ihre Autorität als Quelle der praktischen Identität des Selbst. Mit dieser hermeneutisch-kommunitaristischen Argumentation scheint das Begründungsproblem in geradezu genial einfacher Weise gelöst. Da aber auch Rorty die Möglichkeit der Distanzierung des Selbst von den internalisierten Wir-Intentionen seiner Gemeinschaftstradition nicht leugnet, taucht die Unterscheidung von Sein und Sollen und mit ihr die Frage nach der Verpflichtungswirkung moralischer Forderungen auf einer neuen Ebene wieder auf. Wie alle begründungstheoretischen Kommunitaristen sieht er sich mit der Frage konfrontiert: Wie ist die begründete Wahl zwischen verschiedenen Traditionen möglich?[213]

Mit der Ergänzung seiner Neubeschreibung der Moral durch das Konzept der praktischen Identität hat Rorty zugleich die Möglichkeit thematisiert, dass das Selbst auf eine moralische Pflicht, die aus einer existenziellen Notwendigkeit resultiert, reagieren kann, indem es sich eine neue praktische Identität schafft. Das Selbst knüpft sich dann das Netz einer veränderten praktischen Identität, die es nicht mehr zu einer Handlung zwingt, die seiner bisherigen Identität zufolge als Pflicht galt. Diese Fähigkeit der Veränderung der eigenen Identität ermöglicht nach Rorty die partielle Distanzierung von der eigenen Identifikationsgemeinschaft. Damit kann aber die normative Frage nicht so einfach abgewiesen werden wie bisher. Sie verändert sich allerdings zu der Frage, welche moralische Identität ich haben sollte: „Nach meiner Interpretation ist die Frage ‚Warum soll ich moralisch sein?' also im Regelfall eine Vorstufe zu der Frage: ‚Welche Moral soll ich haben?'."[214] Die Frage, welche praktische Identität ich haben sollte und damit auch die Frage „Welche Art von Person will ich sein?" ist für Rortys kommunitaristische Identitätsethik nur sinnvoll, wenn sie verstanden wird als eine Frage der Wahl einer Identifikationsgemeinschaft. Es gehe darum, mit welcher Gemeinschaft man sich als Mitglied identifizieren beziehungsweise welche Gemeinschaftszwecke ich teilen sollte. Deshalb stelle sich die normative Frage in ihrer veränderten Gestalt nur dann, wenn mindestens zwei Gemeinschaften als „Lieferanten praktischer Alternatividentitäten"[215] vorhanden sind, zwischen denen ich wählen kann. Sie münde in eine Debatte über die kontingenten moralischen Alternatividentitäten, die dem Selbst gerade zur Verfügung stehen. In dieser gehe es aber um das Kunststück eines detaillierten Vergleichs der relativen Reize verschiedener realer und erdachter Identifikationsgemeinschaften. Und für dieses Kunststück seien Fantasie und Belesenheit entscheidend, nicht die Vernunft. Denn für Rorty gilt weiterhin, dass hierfür kein objektiver Standpunkt zur Verfügung steht. Es bleibt allein der ethnozentristische Standpunkt

213 Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 444, 453, 567.

214 PAK, 343; vgl. PAK, 341ff; Rorty (1999e).

215 PAK, 343.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der gegenwärtigen praktischen Identität des situierten Selbst.[216] Wie oben ausführlich behandelt, betont sein methodologischer Ethnozentrismus, dass uns bei unseren (moralischen) Entscheidungen keine objektiven Kriterien zur Verfügung stehen. Wer wie die Kantianer weiterhin nach solchen sucht, verlangt nach einem dem Menschen nicht erreichbaren Standpunkt. Dies gelte auch für die existenziell entscheidende Wahl der Identifikationsgemeinschaft im Fall der liberalen Ironikerin. Sie sei nicht in der Lage, sich über die Kontingenzen der Geschichte beziehungsweise ihrer Sozialisation zu erheben.[217] Folgt man dieser Ansicht, würde es etwa für die Frage „Warum soll ich mich mit der liberalen Gemeinschaft identifizieren und nicht etwa mit der nationalistischen Volksgemeinschaft oder der Gemeinschaft der Gotteskrieger?" keine theoretische Antwort geben. Denn in solchen Wahlsituationen gilt für Rorty: „Eine Wahl dieser Art trifft man nicht durch Rückgriff auf Kriterien. Ihr kann keine voraussetzungslose kritische Reflexion vorangehen, sie kann nicht ohne besondere Sprache und außerhalb eines besonderen historischen Kontextes stattfinden."[218] Die liberale Ironikerin entscheidet sich von ihrem ethnozentristischen Standpunkt aus für ihre liberale Identifikationsgemeinschaft und deren Grausamkeitsverbot. In Ermangelung einer für sie attraktiven Alternatividentität bleibt sie als Ethnozentristin ihrer liberalen politischen Gemeinschaft treu. Obigen Vergleich aufgreifend könnte man sagen: Da für sie kein alternatives Spiel infrage kommt, bleibt sie Mitglied ihres „Cricket-Clubs". Dabei ist sie sich bewusst, dass es für ihre Club-Treue keine objektive Begründung gibt.

XII.3.3 Ironie für die Intellektuellen, Konventionalismus für die Massen? – Rortys rigide zweistufige Konzeption der Erziehung als Sozialisation und Individuierung

Das Porträt der liberalen Ironikerin soll uns liberale Metaphysiker dazu verführen, die fruchtlosen Begründungsdebatten zu verabschieden und uns auf das Experiment eines intellektuellen und moralischen Lebens ohne die gewohnten platonisch/kantianischen Intuitionen einzulassen. Rorty wendet damit den pragmatischen Experimentalismus auch auf die Begründungsfrage an.[219] Abgesehen von der zentralen Frage nach den Realisierungschancen seiner utopischen Identifikationsgemeinschaft von liberalen Ironikern, gibt es aber noch einen gewichtigen Einwand gegen den Vorschlag seines Experiments der „Gründung". Dieser wird durch zwei Textstellen in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* provoziert, in denen Rorty selbst nicht an die Möglichkeit eines Erfolges seines Experiments zu glauben scheint. Er stellt nämlich dort zum einen fest, dass seine Utopie einer lebenspraktischen Koexistenz von privater Ironie und öffentlicher Solidarität nur die Sache einer schmalen ironischen Elite sein würde:

216 Vgl. PAK, 342ff; Rorty (2006d), 96; ORT, 13; Rorty (2000c), 42.

217 Vgl. KIS, 93.

218 KIS, 100; vgl. KIS, 100.

219 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 63; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 220.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„In der idealen liberalen Gesellschaft wären die Intellektuellen immer noch Ironiker, die Nicht-Intellektuellen aber wären nicht Ironiker, sondern auf eine dem gesunden Menschenverstand entsprechende Weise Nominalisten und Historisten. Sie würden sich selbst als durch und durch kontingent verstehen, ohne besondere Zweifel an den Kontingenzen ihrer Existenz zu hegen."[220]

Daran anschließend gesteht er zum anderen ein, dass er sich keine Gesellschaft mit einer ironistischen öffentlichen Rhetorik zur Erziehung und Sozialisation der Jugend vorstellen kann:

„Aber selbst wenn ich recht habe mit der Meinung, eine liberale Kultur, deren öffentliche Rhetorik nominalistisch und historistische wäre, sei möglich und wünschenswert, kann ich doch nicht auch noch behaupten, es könne oder solle eine Kultur geben, deren öffentliche Rhetorik ironistisch wäre. Ich kann mir keine Kultur vorstellen, die ihre Jugend so sozialisierte, dass diese Jugend ständig an ihrem eigenen Sozialisationsprozess zweifelte."[221]

Mit diesen zwei Passagen scheint Rorty seinem eigenen Ziel einer durch und durch ironischen Kultur, bewohnt allein von liberalen Ironikern, zu widersprechen. Mehrere Interpreten haben denn auch kritisiert, dass seine Utopie in der Frage schwankt, ob *alle* Bürger liberale Ironiker geworden sind. Er lasse letztlich diese Hoffnung fallen und skizziere ein elitäres Bild einer utopischen Kultur, in der nur die Intellektuellen liberale Ironiker geworden sind und ihre Ironie im Privaten verbergen. Ironie als Kontingenzbewusstsein könne eben nur die Sache einer schmalen Elite sein.[222] Wie nun zum Schluss dieses Kapitels gezeigt werden soll, stellt die eben zitierten vermeintliche Einschränkungen Rortys, seine utopische Gesellschaft würde von Ironikern *und* Common Sense Historisten bevölkert und die Sozialisation in ihr könne nicht ironistisch sein, keinen Ausdruck des Zweifels an der eigenen Utopie eines ironischen und ethnozentristischen Liberalismus dar. Es handelt sich hierbei auch nicht um die Skizzierung eines Übergangsszenarios. Dies bedeutet aber nicht, dass die Kritik, Rorty vertrete ein elitäres Modell der Ironie, nicht ernst zu nehmen ist. Es wird sich zeigen, dass das Bild der Ironie als eine exklusive Sache der Intellektuellen Ausdruck einer elitären Komponente in Rortys politischem Denken ist, die mit der egalitären Intention seines Liberalismus zumindest in Spannung steht.

Der Schlüssel für eine angemessene Beurteilung der zur Diskussion stehenden Zweifel und des damit verbundenen Verdachts des Elitären liegt zum einen in Rortys intellektualistischer Konzeption von Autonomie, wie sie oben in Kapitel VIII.1.3 vorgestellt wurde. Mit den „Bücherwürmern" der Ironikerin und des starken Dichters hat Rorty ein elitäres ästhetisches Ideal des Menschseins skizziert, das auf einem intellektualistischen Bild von schöpferischer Individualität beruht. Es konzentriert sich allein auf die *sprachliche* Selbsterschaffung qua Metaphern-

220 KIS, 149.

221 KIS, 150.

222 Vgl. Westbrook (2005), 152f, 161f; Malachowski (2002), 133f; Owen J. J. (2001), 89; Hansen (1995), 606.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bildung als Weg zur Erlangung von Individualität. Das Selbst ist das Ergebnis der Fähigkeit zur Sprachinnovation. Dieser Weg soll zwar prinzipiell allen Bürgern seines Utopia offen stehen, aber mit Andreas Vieth kann man sagen, dass die Demokratisierung des Genies in der Gestalt des starken Poeten elitär bleibt.[223]

Zum anderen muss man aber vor allem die von Rorty vertretene zweistufige Theorie der Erziehung als Sozialisation und Individuierung berücksichtigen.[224] Dass er eine solche Konzeption entwickelt, kann nicht verwundern. Eine Folge seiner antiessenzialistischen Verabschiedung der Idee des menschlichen Wesens ist, dass die Frage der Erziehung zentrale Bedeutung erlangt. Zugespitzt formuliert gilt: Es gibt keine Natur, nur Erziehung. Wenn der Mensch nichts weiter ist als ein langsam wachsendes kontingentes Netz von Überzeugungen und Wünschen, kann Erziehung nicht mehr gesehen werden, als ein Erwecken der wahren Natur des Selbst, für dessen Gelingen nur die gesellschaftlichen Hindernisse zu beseitigen sind. Aus der Vorstellung der Kontingenz des Selbst folgt nach Rorty vielmehr, dass das Selbst allein Ergebnis der kontingenten Erziehungspraktiken und –Inhalte der Gesellschaft ist, in der es sozialisiert wird, und einer eventuellen, späteren Revolte gegen diese: „There is only the shaping of an animal into a human being by a process of socialization, followed (with luck) by the self-individualization and self-creation of that human being through his or her own later revolt against that very process."[225]

Für Rorty ist liberale Erziehung und damit Identitätsbildung keine Sache eines kontinuierlichen Prozesses der Aktualisierung der menschlichen Fähigkeit namens Rationalität, sondern zweier vollkommen verschiedener, aber gleich wichtiger Phasen: Sozialisation und Individuation; wobei die Erziehung mit der Phase der Sozialisation zu beginnen habe: „Socialization has to come before individuation, and education for freedom cannot begin before some constraints have been imposed."[226] Diese grobe Unterscheidung zweier Phasen der Erziehung und die Betonung auf der Notwendigkeit des Beginns der Erziehung mit der Sozialisation sind kaum kritisiert worden. Sie harmonieren auch mit dem reaktiven und auch parasitären Charakter der Ironie beziehungsweise des hermeneutischen Bildungsprozesses. Man kann sich nicht *ex nihilo* selbst erschaffen, sondern immer nur in Reaktion zu den Vokabularen, in denen man sozialisiert wurde. Auch die Erziehung des Revolutionärs und des Propheten geht nach Rorty notwendig von kultureller Anpassung und Aneignung aus. Sie müssen die normalen Diskurse ihrer Gemeinschaft lernen, um sie später neu beschreiben zu können.[227]

223 Vgl. Vieth (2005), 50.

224 Rorty kokettiert zwar in der für ihn typischen Manier damit, Zweifel an der Relevanz der Philosophie nicht nur für die Politik, sondern auch für die Erziehung anzumelden. Trotz seiner Warnung vor einer „Over-Philosophication"(Rorty (1990e) von Erziehungsfragen entwickelt er jedoch eine philosophische Konzeption der Erziehung, die sich stimmig in sein liberales Utopia einfügt.

225 PSH, 117; vgl. PSH, 114ff. Vgl. dazu insbes. Reich (1996).

226 PSH, 118; vgl. PSH, 117; auch schon SN, 396.

227 Vgl. SN, 396. Vgl. dazu erneut Reich (1996).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty konkretisiert jedoch seine zweistufige Konzeption der Erziehung, indem er beide Phasen auf verschiedene Altersstufen verteilt und jeweils bestimmten Schultypen mit unterschiedlichen Aufgaben zuordnet. Die voruniversitäre öffentliche Ausbildung vom Kindergarten bis zur *high school* habe primär die Aufgabe der Sozialisation, während erst die Ausbildung in Colleges und Universitäten für die Individuierung zuständig sein soll: "Education seems to me two quite distinct enterprises: lower education is mostly a matter of socialization, of trying to inculcate a sense of citizenship, and higher education is mostly a matter of individuation, of trying to awaken the individual's imagination in the hope that she will become able to re-create herself."[228] Die voruniversitäre Erziehung soll die Jugend mit dem vorherrschenden Konsens, den Traditionen und den Hoffnungen ihrer Kultur vertraut und damit zu guten Bürgern machen. In ihr kann und soll es nach Rorty vor allem darum gehen, den Common Sense der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft einzuimpfen und nicht darum, ihn zu problematisieren. Denn ohne Sozialisation des Selbst sei dessen spätere Befreiung nicht möglich: "The primary and secondary schools should continue to […] to socialize the children by inculcating the standard, patriotic, upbeat, narrative about our society, its history, and its values […] since you cannot liberate a tabula rasa; you cannot make a free individual out of an unsocialized child."[229] Der Prozess der Individuierung beginnt für Rorty hingegen erst im Studentenalter. Erst ab einem Alter von etwa achtzehn Jahren sollte die Jugend aufgehört haben, das Beste der eigenen Kultur aufzunehmen, und langsam die Fähigkeit erlangt haben, diesem zu mistrauen. Bei denjenigen jungen Menschen, die das „Glück" haben, eine gute College-Erziehung zu genießen, könne dann die Fähigkeit zur Selbsterschaffung geweckt werden. Dementsprechend sei die ideale Universität dadurch charakterisiert, dass sie nicht nur das Ziel der Berufsausbildung hat, sondern in der Lage ist, die Studierenden zur sokratischen Skepsis zu befähigen und diese damit zur Selbsterschaffung bewegen: „The point of non-vocational higher education is, instead, to help students realize that they can reshape themselves – that they can rework the self-image foisted on them by their past."[230]

228 Rorty (1990e), 41. Rorty gibt selbst zu, dass es eine schwierige Frage sei, wann Sozialisation aufhören soll und Individuation und damit Kritik beginnen soll. Außerdem gebe es durchaus auch Überschneidungen; vgl. PSH, 117f; Rorty (1990f), 230f. Für eine Kritik an Rortys „rigider" Zuständigkeitsverteilung und deren Widerspruch zu dem Erziehungsdenken von Rortys Vorbild Dewey siehe insbes. wiederum Reich (1996).

229 Rorty (1990f), 230f; vgl. PSH, 116ff, dort bringt Rorty seine Ansicht auch pointiert auf den Punkt: Es könne nicht Aufgabe der *high schools* sein, jedes Jahr Abschlussklassen voller Amateur-Zarathustras zu produzieren.

230 PSH, 118; vgl. PSH, 116ff. Für Rorty begründet die universitäre Aufgabe der "provocation to self-creation"(PSH, 123) die Bedeutung der akademischen Freiheit. Die Studierenden benötigten das Vorbild einer gelebten Freiheit, die eigene Agenda zu setzen. Außerdem betont er die Wichtigkeit der Beziehung zwischen Studierenden und ihren Lehrern für die Erziehung zur Selbsterschaffung und damit zur Freiheit. Die Funken, die im Idealfall zwischen beiden hin und her sprühen, seien der Keim von gesellschaft-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

An dieser Stelle lässt sich festhalten, dass der Grund für Rortys Bemerkung, dass auch in einer Gesellschaft des ironischen Liberalismus keine ironistische Sozialisation möglich sei, nicht etwa im Zweifel an der Möglichkeit seiner Utopie einer Balance von Solidarität und Ironie liegt. Er liegt vielmehr in seiner zweistufiger Erziehungskonzeption, die Sozialisation und Individuierung als getrennte und nacheinander abfolgende Phasen betrachtet. Aus dieser Konzeption, und aus der mit ihr verbundenen Verteilung der Aufgaben zwischen den Schulformen, erklärt sich auch das skizzierte elitäre Bild einer Gesellschaft, in der die Ironie allein Sache der akademisch gebildeten Intellektuellen ist.

Vor allem der Politiktheoretiker und Erziehungswissenschaftler Rob Reich hat Rortys Theorie der Erziehung und deren gesellschaftlichen Konsequenzen einer scharfen Kritik unterzogen. Auch Reich widerspricht nicht der allgemeinen Unterscheidung zwischen Sozialisation und Individuierung. Er kritisiert aber zu Recht Rortys rigide Trennung beider Momente der Erziehung und die Vorstellung eines Beginns der Individuierung erst ab einem Alter von etwa achtzehn Jahren. Dieser begrenze damit den befreienden Erziehungsprozess der Individuierung auf willkürliche Art und Weise allein auf diejenigen jungen Menschen, die in den Genuss einer Hochschulerziehung kommen. Die Fähigkeit der Selbsterschaffung würde so nur bei einer geringen Minderheit der Bürger gefördert. Die große Mehrheit hingegen wäre um die Chance der Selbsterschaffung beraubt. Da für sie die öffentliche Erziehung mit der Sozialisierung endet, würden sie von Rorty dazu bestimmt, unreflektierte Anhänger des Common Sense und der Konventionen ihrer Kultur zu bleiben. Reichs Fazit lautet, dass Rortys Vorstellung von öffentlicher Erziehung eine drastische Ungleichheit zur Folge habe, indem sie nur einer kleinen Elite die Möglichkeit der ironischen Selbsterschaffung gibt. Diese Konsequenz widerspreche aber dem egalitären Ethos seiner Utopie beziehungsweise seiner Hoffnung, dass alle Bürger liberale Ironiker werden könnten.[231] Im Anschluss an Robert Reich muss man Rortys zweistufiges Bild der Erziehung beziehungsweise der Identitätsbildung als oberflächlich bewerten. Es widerspricht aller pädagogischen Erfahrung. Die Fähigkeit zur Kritik und zum Misstrauen an der Tradition, in der man sozialisiert wird, setzt nicht erst ihm College-Alter ein. Mit der rigiden Konkretisierung seiner zweistufigen Erziehungskonzeption durch eine späte Grenze, ab der erst die Phase der Individuierung einsetzt, missachtet Rorty zudem nicht nur alle Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie, sondern auch die Erziehungstheorie seines Vorbildes John Dewey. Dessen Theorie der demokratischen Erziehung betrachtet diese als Prozess einer ständigen Rekonstruktion der miteinander geteilten Erfahrung. Zu den Zielen der Schule in der Demokratie als Lebensform gehört für Dewey *von Anfang an* die Befreiung der individuellen Fähigkeiten, um die Qualität der individuellen und der kollektiven Erfahrungsorganisation zu steigern. Hierzu gehört insbesondere die Fähigkeit des wohlerwogenen, eigenständigen Urteilens.[232]

---

lichen Veränderungen, die dafür sorgen, dass die kommende Jugend in einem neuen Vokabular sozialisiert wird; vgl. insbes. PSH, 123ff.

231 Vgl. Reich (1996). Siehe auch Hall (1994), 175f.

232 Vgl. Dewey (1993); Dewey (1994). Vgl. dazu kurz Nagl (1998), 128ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XII.3.4 Der Verdacht des Elitären gegenüber der Figur der liberalen Ironikerin

Reichs Kritik an den Konsequenzen von Rortys Erziehungsdenken führt zu den dieses Kapitel abschließenden, kritischen Nachfragen an das Bild der Ironie als einer Sache allein der Intellektuellen. Ist dieses Bild plausibel oder bedroht es die Konsistenz von Rortys Utopie im Ganzen? (a). Und: Wird damit eine undemokratische, gefährliche Konzeption der Ironie vertreten? (b).

(a) Zur Beantwortung der ersten Frage zunächst ein genauerer Blick auf die oben angeführte Zweiteilung der Bürger, die Rortys ideale liberale Gesellschaft bevölkern: Er unterscheidet zwischen Intellektuellen und Nicht-Intellektuellen und stellt fest, dass nur die ersteren Ironiker wären, die Letzteren hingegen wären Common Sense Nominalisten und Historisten.[233] Seine Bestimmung der Ironie als das Gegenteil des Common Sense gilt für Rorty also auch im Fall des nominalistischen und historistischen Common Sense seiner utopischen Kultur. Die Mehrheit ihrer Bürger würde zwar ihr abschließendes liberales Vokabular als ein kontingentes Ergebnis der Geschichte verstehen, ohne jedoch deshalb besondere Zweifel daran zu hegen. Denn sie wurden nicht in dem begründungstheoretischen Sprachspiel erzogen. Durch ihre Sozialisation haben die nicht-intellektuellen Bürger den Historismus und Nominalismus der öffentlichen Rhetorik ihrer nachmetaphysischen Kultur als Common Sense übernommen. Rorty bezeichnet sie daher auch als „Common Sense Nicht-Metaphysiker“[234]. Diese Charakterisierung der nicht-intellektuellen Bewohner seines Utopia bestätigt Rob Reichs Kritik, dass für die meisten Bürger in ihm die öffentliche Erziehung mit der Sozialisierung enden würde. In ihnen würde damit auch nicht die Fähigkeit zur Ironie und Selbsterschaffung durch Neubeschreibung geweckt. Sie wären dazu bestimmt, Konventionalisten beziehungsweise unreflektierte Anhänger des Common Sense ihrer liberalen Kultur zu bleiben. Als solche Bürger zweiter Klasse ohne kritische Kompetenz wären sie aber extrem anfällig für nicht-liberale, fundamentalistische Verheißungen. Diese große Gefahr, die das von ihm gezeichnete, zweigeteilte Utopia mit sich bringen würde, wird von Rorty nicht thematisiert.

Verbindet man Reichs Kritik mit den Ergebnissen des letzten Unterkapitels, kann man sagen: Während die Intellektuellen in Rortys utopischer Gesellschaft liberale Ethnozentristen und Ironiker sind, sind die große Mehrheit der Nicht-Intellektuellen nur liberale Ethnozentristen als Ergebnis ihrer Gefühlserziehung zur Solidarität. Diese rigide Zweiteilung der Bevölkerung ist Ergebnis seiner ebenso rigiden institutionellen Konkretisierung seiner zweistufigen Erziehungstheorie und nicht eines Zweifels, dass die „einfachen“ Bürger die metastabile Position einer ironischen Identität nicht gewachsen wären. Dass die Tugend der Ironie und damit die Autonomie des Selbst auf die schmale Schicht der „Bücherwürmer“ begrenzt wird, ist eine Folge des oben geschilderten intellektualistischen und ästhetizistischen Bil-

233 Vgl. KIS, 149.

234 Die irreführende Übersetzung von „commonsensical nonmetaphysicians“ (CIS, 87) in KIS, 149 als „vernünftige Nicht-Metaphysiker“ wurde hier abgeändert.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des von Autonomie qua sprachlicher Selbsterschaffung. Mit dieser Begrenzung der Ironie wird die oben geforderte Spannung zwischen Identifikation und Distanzierung im Falle der Mehrheit der Bewohner seines Utopia schließlich doch eingezogen. In diesem Sinne hält auch der bereits mehrfach zitierte Kritiker von Rortys Theorie der Person, Dieter Thomä, es für abwegig, Individualität zum (zweifelhaften) Privileg einer intellektuellen Minderheit zu machen und sie ansonsten zum Verschwinden zu bringen.[235] Dieses „Verschwinden" der Individualität im Falle der „Common Sense Historisten" ist auch nach der hier vertretenen Ansicht nicht zu halten. Die rigide Einteilung in wenige, zur Distanzierung fähige intellektuelle Ironiker und einer Masse an vollständig situierten, nicht-intellektuellen Anhängern des Common Sense ist mehr als fragwürdig, da sie der großen Mehrheit der Bewohner von Rortys Utopia das Verlangen nach und die Fähigkeit zur reflexiven Distanzierung von dem Vokabular der eigenen Identifikationsgemeinschaft abspricht. Auch wenn man Rorty zugestehen wollte, dass die große Mehrzahl der Bürger sich in der Regel keine Gedanken über die Rechtfertigung ihre moralische Identität machen, bleibt die von Robert Foelber formulierte kritische Nachfrage an die Figur des „Common Sense Historisten", dem aus seinem Kontingenzbewusstsein keine (philosophischen) Zweifel an seinem abschließenden Vokabular erwachsen: „Can pure historicism be sustained in real life? Can human beings stop thinking philosophically about the world?"[236].

(b) Ein damit verbundener ernst zu nehmender Einwand lautet, dass Rorty das Bild einer in die Tatsache der Kontingenz eingeweihten Elite zeichnet, die der Masse an Common Sense Anhängern gegenübergestellt wird. Mit dieser Begrenzung der Ironie vertrete er eine undemokratische Konzeption der Ironie, die der egalitären und antiautoritären Grundintention seines eigenen Denkens widerspreche. Der Vorwurf des Elitismus, den Rorty gegenüber den radikalen Kritikern des Liberalismus erhebt, falle daher auf ihn selbst zurück.[237] Die Stichworte für diese Kritik lauten: „Paternalismus"[238] und „Straussianismus"[239]. Rortys Forderung nach Privatisierung der Ironie wird dabei so interpretiert, dass die Ironiker ihre nietzscheanische Ironie

235 Vgl. Thomä (2001), 312. Eine ganze Reihe an Interpreten stellt die Plausibilität der Figur des „Common Sense Historisten" infrage; siehe etwa Foelber (1994), 30ff, McClure (2001), 39ff; Horton (2001), 22f; Williams, M. (2003), 71ff. Für Michael Williams wiederholt Rortys Dreiteilung in Nicht-Intellektuelle, Metaphysiker und Ironiker nur die Hume'sche von Ansichten des Volkes, der falschen Philosophen und der Skeptiker.

236 Foelber (1994), 35.

237 Vgl. dazu etwa Rothleder (1999), 76f.

238 Vgl. Kliche (1999), 185.

239 Vgl. Rogers (2004), 95ff. Auch wenn das Stichwort des „Straussianismus" von Melvin Rogers stammt, geht dieser von der – auch hier vertretenen – Ansicht aus, dass Rortys „left-Straussianism"(Rogers (2004), 104) gerade keine esoterische Geheimhaltung des Kontingenzbewusstseins fordere. Die Ironie werde nicht geheim gehalten, sondern sogar noch zum Tugendideal erklärt. Damit sei Rortys Denken allerdings – so Rogers – noch gefährlicher als das esoterische Denken von Leo Strauss, da so die moralischen Quellen der Demokratie zerstört würden; vgl. Rogers (2004), 95ff, 104-114.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vor den Massen verbergen, um den Demos in dem Glauben zu lassen, dass das liberale Vokabular der eigenen Identifikationsgemeinschaft wahr ist. Auf diesem Weg würde – vergleichbar mit Leo Strauss' esoterischem Denken – die Stabilität der demokratischen Gesellschaft gewährleistet.

Diese Interpretation kann sich auf einige verstreute Textstellen in Rortys Werk stützen, in denen er eine Art ironischen Elitismus der starken Dichter zu vertreten scheint, der dem Platonismus als seinem Gegenpart darin gleicht, auch nicht vor dem Mittel der frommen Lüge zum Wohl des Staates zurückzuschrecken. So spricht er an einer Stelle davon, dass bürgerliche Liberale postmoderner Prägung die Formulierung allgemeiner Gerechtigkeitsprinzipien vermeiden, „es sei denn, die Situation würde diese spezielle Taktik erfordern – etwa wenn man eine Verfassung schreibt oder Regeln aufstellt, die sich kleine Kinder merken sollten."[240] Und im Zusammenhang mit der Einsicht darin, dass sein Bild des Selbst nur schwerlich mit der Umgangssprache in Einklang zu bringen sei, empfiehlt Rorty, die bisherigen Metaphern für das Selbst weiter zu gebrauchen, ohne allerdings den damit einhergehenden Anspruch ernst zu nehmen: „Doch wir müssen wie die Gebildeten denken, während wir reden wie das Volk."[241]

Diese Empfehlungen scheinen für Rorty allerdings nur für die Übergangsphase der ironischen Transformation des gegenwärtigen metaphysischen Common Sense zu gelten. Denn er verwehrt sich in einer Replik auf Daniel Conway explizit gegen die Interpretation, mit seiner Utopie einen ironischen Elitismus à la Leo Strauss zu vertreten. Seine Ironiker müssten nicht darauf bedacht seien, ihre nietzscheanische Ironie vor der Masse zu verbergen. Denn die einfachen Bürger seien nämlich, anders als die Anhänger von Strauss meinen, durchaus in der Lage, ihre metaphysische Einstellung „wegzukicken" und mit der Kontingenz ihres liberalen Vokabulars zu leben: „I envisage a global liberal utopia in which nobody – neither the philosophers nor the masses – thinks that democratic institutions need any more than pragmatic justification."[242] Für Rorty folgt aus seiner Ansicht, dass die Ironie nur eine Sache der Intellektuellen ist, keine paternalistische und elitäre Spaltung der Gesellschaft. Die große Menge der Nicht-Intellektuellen würde auch als „Common Sense Historisten" genug Freud und Bloom für den Alltagsgebrauch kennen, um sich der Kontingenz ihrer Moralität als Schöpfung der starken Dichter ihrer Kultur bewusst zu sein. Zugleich wäre die Politik in seinem Utopia dem Ziel der Gleichheit der Chancen zur Selbsterschaffung für alle verpflichtet. So kann er behaupten, die Zweiteilung der Bevölkerung seines Utopia stehe nicht im Widerspruch mit dem liberalen Egalitarismus: „Eine solche Kultur könnte ganz genauso selbstkritisch und auf die Gleichheit der Menschen ausgerichtet sein, wenn nicht in noch höherem Maße als unsere wohlvertraute, noch metaphysische liberale Kultur."[243]

240 Rorty (1995), 147. Zur Lüge als Arznei zum Nutzen des Staates bei Platon siehe Platon (1958), 382c, 389b.

241 KOZ, 66; vgl. KOZ, 146.

242 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 92.

243 KIS, 150; vgl. KIS, 110f. Für Alan Malachowski ist dementsprechend der Vorwurf des Elitären nur ein Missverständnis; vgl. Malachowski (2002), 134.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Argumentation reicht allerdings nicht für eine effektive Neutralisierung der von ihm skizzierten elitären Zweiteilung seiner utopischen Gesellschaft aus. Es fehlt zumindest die nähere Thematisierung der Notwendigkeit einer egalitaristischen Erziehungspolitik, mit der das abstrakte Ziel der Chancengleichheit in seinem Utopia konkretisiert werden würde. Dies ist jedoch kein prinzipielles Defizit, denn dass Rorty eine erziehungspolitische Verwirklichung des Ziels der Chancengleichheit vertritt, lässt sich aus seiner heftigen Kritik des ungerechten Schulsystems der USA schließen.[244]

Unabhängig von der hier vertretenen Einschätzung, dass Rorty keinen „Straussianismus" einer ironischen Elite vertritt, bleibt aber die Tatsache, dass er in seiner Begründungsutopie eine elitäre Begrenzung der Ironie auf die Schicht der Intellektuellen durchführt. Diese Begrenzung der Ironie ist jedoch weniger eine Frage der Ironie, sondern Ausdruck der generell elitistischen Dimension seines (politischen) Denkens. Zwar geht es ihm auch darum, dass nur wenige Menschen stark genug seien, um die metastabile Position der ironischen Existenz durchzuhalten. Hauptsächlich vertritt er aber die für manche provozierende, für andere schlicht realistische These, dass die Mehrheit der Bürger schlicht nicht die nötigen intellektuellen Fähigkeiten für das ironische Projekt der sprachlichen Selbsterschaffung besitzen. Diese Fähigkeiten komme eben nur der Minderheit der Intellektuellen zu.[245] Rorty betont generell die wichtige Rolle der gesellschaftlichen Minderheit der Intellektuellen für den moralischen und politischen Fortschritt in demokratischen Gesellschaften. Für ihn sind Intellektuelle Menschen, die Bücherlesen, um ihre moralische Vorstellungskraft zu erweitern – für sich selbst als Individuen *und* für ihre Gesellschaft. Sie würden sich nicht mit dem Vokabular zufriedengeben, in dem sie sozialisiert wurden, und sehnten sich nach Autonomie qua sprachlicher Selbsterschaffung. Abgesehen davon, dass sie in der glücklichen Lage seien, die hierfür notwendigen Ressourcen wie Geld und Muße zu besitzen, hätten sie für die sprachliche Selbsterschaffung auch die notwendigen intellektuellen Fähigkeiten.[246] Aufgrund ihrer intellektuellen Fähigkeiten tragen sie nach Rorty aber auch Verantwortung für die anderen Mitglieder ihrer politischen Gemeinschaft. Als „humanistische Intellektuelle"[247] würde ihnen vor allem die gesellschaftlichen Aufgaben zukommen, im Selbstbild ihrer Gemeinschaft Zweifel zu sähen und durch ihre kulturpolitischen Interventionen das Gespräch der Kultur in Gang zu halten. Zugleich sollten sie als

244 Vgl. etwa PSH, 121.

245 Vgl. PZ, 181; KIS, 127. Auch in dem elitären Moment seines Denkens folgt Rorty seinem zentralen politischen Bezugsautor John Stuart Mill.

246 Vgl. u.a. EHO, 136; PSH, 127; PAK, 162. Zur Definition des Philosophen als Allzweckintellektuellen und informierten Dilettanten siehe oben Kap. VII.3.2. Weitere Charakterisierungen der intellektuellen Existenz und auch den Gefahren des intellektuellen Strebens nach dem Erhabenen finden sich auch in anderen Kapiteln verstreut. Eine systematische Betrachtung von Rortys Bild des Intellektuellen ist hier leider nicht möglich.

247 PSH, 127.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

moralische Avantgarde versuchen, gesellschaftliche Reformen durch Appelle an die Massen anzustoßen.[248]

Die in diesem Unterkapitel diskutierte Zweiteilung seiner utopischen liberalen Gesellschaft in eine Minderheit von Ironikern und eine Masse an „Common Sense Historisten" fügt sich in dieses tendenziell elitistische Bild. Man kann nun der Ansicht sein, dass Rortys Zweiteilung schlicht ein Ausdruck seines Realismus ist, oder aber ein seinem liberalen Egalitarismus widersprechendes Moment, das korrigiert werden muss. Was hier allein gezeigt werden sollte, ist, dass in *beiden* Fällen, mit ihr seine Utopie der „Gründung" als solche nicht infrage gestellt wird. Die liberale Ironikerin verkörpert auf kohärente Weise die Idee einer lebenspraktischen Balance zwischen privater Ironie und öffentlicher Solidarität, zwischen Ironismus und Kommunitarismus; eine Idee, die für diejenigen liberalen „Bücherwürmer" in den westlichen Gesellschaften durchaus eine lebendige Option darstellt, die von den bisherigen Ergebnissen des Begründungsprojekts ernüchtert sind und zugleich an ihren liberalen Überzeugungen festhalten wollen.

248 Vgl. SE, 59, 66f; PSH, 127ff; PZ, 181.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fazit des dritten Teils

Mit Korrekturen ist der pragmatische Test von Rortys ironischer und zugleich kommunitaristischer Neubeschreibung des Liberalismus vom Standpunkt der liberalen Praxis aus bestanden.

Die Kombination von vergleichender Rekonstruktion mit einer Prüfung der zu erwartenden Konsequenzen von Rortys transformativer Neubeschreibung des Liberalismus für die Praxis liberaler Politik wurde in diesem letzten Teil anhand von vier Fragekomplexen durchgeführt:
(1) *Kosmopolitischer Ethnozentrismus?*: Es zeigte sich, dass Rorty unter der provokativen Selbstbezeichnung Ethnozentrismus in methodischer Hinsicht eine konsequent internalistische Sicht des moralischen Argumentierens vertritt.[1] Anders als viele Vertreter des begründungslogischen Kommunitarismus spricht er dabei offen die radikalen Konsequenzen dieser Position aus, was den bis heute nicht verstummten Vorwurf des Relativismus erklärt. Ein wichtiges Ergebnis des IX. Kapitels lautete jedoch, dass sein Ethnozentrismus keinen selbstwidersprüchlichen Relativismus darstellt, der als solcher leicht zu widerlegen wäre. Ethnozentristische Liberale müssen also keinen unhaltbaren Relativismus vertreten.

Auf der inhaltlichen Ebene stellt sich Rortys kosmopolitischer Ethnozentrismus in die universalistische Tradition seiner eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft. Er vertritt einen historischen Universalismus ohne begründungstheoretisches Fundament. Auch als liberale Ethnozentristen könnten wir Mitglieder der (westlichen?) Menschenrechtskultur daher weiterhin das inklusive moralische Vokabular unseres gemäßigten, weil *offenen* Ethnozentrismus als moralisch überlegen betrachten und eine globale Ausweitung von Demokratie und Menschenrechten anstreben. Das Ziel des liberalen politischen Engagements würde gleich bleiben. Allerdings wäre es verbunden mit dem Bewusstsein, dass es sich keiner theoretischen Notwendigkeit verdankt, sondern schlicht unserer loyalen Identifikation mit der eigenen liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft. Für die Praxis der Menschenrechtspolitik bedeutet dies: Liberale Ethnozentristen müssten zwar auf die tröstende Vorstellung verzichten, die Menschenwürde und damit auch die Menschenrechte könnten einen Anspruch auf universelle theoretische Geltung erheben. Dies würde sie aber nicht daran hindern, sich für die universelle Reichweite der Menschenrechte als moralisch nützliches Werkzeug zur Verminderung des Leidens der Schwachen einzusetzen.

1 Vgl. auch Guignon/Hiley (1990), 341.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gemäß dem Motto „Hume statt Kant“ würden sie zur globalen Verbreitung der Menschenrechtskultur an die Stelle der Suche nach Begründung der Menschenrechte den Weg einer „Schule der Empfindsamkeit“ über die Grenzen partikularer Gemeinschaften hinweg einschlagen.

Die Untersuchung der Frage, wie man sich nach Rorty einen pragmatisch geführten interkulturellen Dialog ohne transkulturelle Standards vorzustellen hat, ergab Folgendes: Da er im Anschluss an Donald Davidson zwischen Inkommensurabilität und Unübersetzbarkeit unterscheidet, geht sein Ethnozentrismus von der Übersetzbarkeit der Ideale der westlichen Menschenrechtskultur im interkulturellen Dialog aus. Dieser sei als Spezialfall des nicht-normalen Diskurses über Vokabulargrenzen hinweg zwar dadurch gekennzeichnet, dass Argumentation im strengen Sinne nicht möglich ist, wohl aber Prüfung auf Konsistenz und auch Verständigung, welche sich auf die Basis praktischer Gemeinsamkeiten zwischen sprachlichen Lebewesen stützen kann. Liberale Ethnozentristen sind sich dementsprechend zwar bewusst, dass sie ihr liberales Vokabular im Gespräch über Vokabulargrenzen hinweg nur zirkulär rechtfertigen können. Dies hindert sie aber nicht, an ihren grundlegenden moralisch-politischen Intuitionen festzuhalten, und ihren Dialogpartner mit allen *gewaltfreien* Mitteln der Überredung für den eigenen Standpunkt zu gewinnen. Aus ihrem kontextualistischen Begriff der Rechtfertigung folgt nicht, dass die mit pragmatischen Argumenten durchgeführte Werbung für das eigene Vokabular illegitim sei und ihre Hoffnung auf friedliche Übereinstimmung und damit die Erweiterung der eigenen Wir-Gruppe eine Form des Kulturimperialismus darstelle; zumal sie allein eine *politische* Verwestlichung des Planeten anstreben, wie Rorty anhand seines Basar-Bildes anschaulich klarstellt, ohne allerdings konkrete Angaben zur institutionellen Umsetzung dieses Bildes zu machen.

Die überzeugendste Konsequenz einer Übernahme des von Rorty empfohlenen, offen ethnozentristischen Standpunktes durch die Mitglieder der westlichen Menschenrechtskultur besteht darin, dass der interkulturelle Dialog nicht durch die kontraproduktiv wirkende Vorstellung der objektiven Vernünftigkeit der Menschenrechtsidee behindert würde. Ohne die arrogante Vorstellung, die Dialogpartner des Westens hätten schlicht noch nicht lang genug nachgedacht, könnte eine Gesprächsgemeinschaft des Vertrauens leichter aufgebaut werden. Auf deren Basis ließe sich den Mitgliedern anderer Kulturen die westlichen Errungenschaften vor Augen führen und sie damit von den Vorteilen eines Beitritts zur westlichen Menschenrechtskultur überzeugen. Dagegen steht allerdings der dargestellte praktische Haupteinwand, dass der Ethnozentrismus als eine Form der „asymmetrischen Hermeneutik“ (Habermas) die Neigung zum Ausschluss bestimmter Gruppen vom Dialog und die Gefahr des zu frühen, selbstunkritischen Abbruchs des Dialoges zur Folge habe. Auf diesen Einwand kann der liberale Ethnozentrist nur mit dem Verweis auf den behutsamen Charakter seines offenen Ethnozentrismus antworten, der das kontingente Ergebnis von historischen Erfahrungen sei. Der spezifisch westliche Geist des Entgegenkommens und der Toleranz legt *liberalen* Ethnozentristen nahe, auch bei Auseinandersetzungen mit Gegnern der Demokratie eine gemeinsame Verständigungsbasis zu suchen. Wenn allerdings im Falle eines Fanatikers ein fruchtbarer Dialog hoffnungslos erscheint, brechen sie nach Rorty schweren Herzens diesen Versuch ab und erklären den Anderen schlicht für „verrückt“. Kommt

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er der Aufforderung nach Privatisierung seiner Ansichten nicht nach, ist für sie das Ende der Toleranz erreicht. In letzter Konsequenz sind liberale Ethnozentristen bereit, den Fanatiker notfalls mit Gewalt zu bekämpfen, um ihre politische Lebensform der liberalen Demokratie zu verteidigen. Dies gilt insbesondere auch in der Auseinandersetzung mit religiösen Fundamentalisten, von denen die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich nicht akzeptiert wird.

Als Fazit lässt sich festhalten: Die Übernahme von Rortys ethnozentristischer Neubeschreibung des Liberalismus zwingt Liberale nicht dazu, einen selbstwidersprüchlichen Relativismus vertreten zu müssen. Das Eintreten für die Verbreitung der eigenen Menschenrechtskultur und auch die Kritik anderer Kulturen wären weiterhin möglich, wenn auch auf anderem Weg. Für die Praxis des interkulturellen Dialogs ist der Standpunkt eines „ehrlichen" und pragmatischen Ethnozentrismus vielleicht sogar hilfreich.

(2) *Gesellschaftskritik nach Rorty?*: Kapitel X behandelte die Frage nach der Möglichkeit von Kritik der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft ohne die Vorstellung ahistorischer Standards als normative Basis der Kritik – eine drängende Frage, die verbunden ist mit dem Vorwurf des Konservatismus, dem sich Rorty ebenso wie andere begründungslogische Kommunitaristen stellen muss. Die Rekonstruktion seiner Konzeption ethnozentristischer Gesellschaftskritik ergab, dass auch nach einer Übernahme seiner transformativen Begründungsutopie Kritik der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft möglich ist; und zwar entsprechend seiner allgemeinen Bestimmung des politischen Denkens als Artikulation und Utopie zum einen als interne Kritik und zum anderen als welterschließende Kritik durch utopische Neubeschreibung. Die erste, kommunitaristische Komponente von Rortys Konzeption ist derjenigen von Michael Walzer sehr nahe. Sie basiert auf der Grundthese, dass keine externe Kritik, sondern nur noch interne, verbundene Kritik der eigenen liberalen Gemeinschaft möglich ist. Diese setzt insbesondere dort an, wo (institutionelle) Praktiken hinter die gemeinsam geteilten Ideale zurückfallen. Aufbauend auf der Dekonstruktion von Praktiken und Idealen der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft als kontingente soziale Konstrukte ist darüber hinaus aber nach Rorty auch radikale Gesellschaftskritik möglich; und zwar als welterschließende Kritik in Gestalt von utopischen Erzählungen über alternative (gedachte) Gesellschaften. An die Stelle einer radikalen Kritik der Praxis anhand eines vermeintlich externen Maßstabes tritt das Erzählen einer neuen möglichen Form von Praxis. Dabei betont er, dass radikale Kritik durch utopische Neubeschreibung ein Akt der Fantasie ist. Mit dieser zweiten, romantischen Komponente seiner Konzeption von Gesellschaftskritik ist es möglich, dem Vorwurf des Konservatismus entgegen zu treten. Eine pragmatistische Linke, die seiner Neubeschreibung des Liberalismus folgt, könnte demnach sogar radikale Kritik üben. Sie würde sich dabei allerdings nicht mehr auf die Wahrheit berufen, sondern auf eine mögliche andere Zukunft. Die Utopie wäre ihr funktionales Äquivalent für den Essenzialismus externer Kritik.

Die Untersuchung von Rortys eigener Praxis der ethnozentristischen Gesellschaftskritik ergab folgendes Bild: Mit dem Ziel einer Erneuerung der sozialdemokratischen Reformbewegung in den USA nimmt er selbst die Rolle eines verbundenen Kritikers und Propheten ein. Die Linke ist für ihn die Partei der sozialen Hoffnung. Daher müssten die linken Intellektuellen zum politischen Handeln zurückzu-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kehren als Akteure im Kampf für soziale Gerechtigkeit. Voraussetzung hierfür sei eine erneuerte patriotische Identifikation mit der eigenen nationalen politischen Gemeinschaft; wobei die Nation unter Anwendung des Mottos „Hoffnung statt Erkenntnis" nicht essenzialistisch gedacht wird, sondern als kollektiver Selbstentwurf. Rorty versucht zu einer Veränderung der Identität der eigenen Nation beizutragen durch deren utopische Neubeschreibung als linkes Projekt der demokratischen und sozialen Hoffnung. Sein progressiver Patriotismus fordert eine ungebrochene, aber nicht unkritische Loyalität zur Nation als unvollendetes Projekt ein. Er selbst kritisiert die gegenwärtige Situation in seinem Land, vor allem die zunehmende wirtschaftliche Ungleichheit und die Beschneidung der Bürgerrechte im Rahmen des sogenannten Krieges gegen den Terror. Seine – zum Teil heftige – Kritik ändert aber nichts daran, dass sich Rorty als loyaler Kritiker mit der demokratischen Tradition seines Landes identifiziert. Dessen institutionelle Demokratie ist in seinen Augen immer noch reformfähig. Ausgehend von dieser zentralen These plädiert er für einen pragmatischen Reformismus und gegen jede Form des kapitalismuskritischen Radikalismus. Vor allem in Bezug auf die liberale Institution des Privateigentums und in seiner Haltung zur kapitalistischen Marktwirtschaft zeigt sich, dass er die klassische Position der reformistischen Sozialdemokratie vertritt, den Kapitalismus nicht abschaffen zu wollen, sondern an der Seite der Gewerkschaften durch sozialstaatliche *piecemeal*-Reformen zu bändigen. Begründet wird sie mit der (von ihm bedauerten) Alternativlosigkeit des Kapitalismus. Ihre Originalität erhält sie dadurch, dass sie verbunden wird, mit der provozierenden Forderung, die Sprache der Politik zu banalisieren. Die Linke solle sich von ihrer Theorielastigkeit verabschieden und sich an der politischen Debatte mit einem möglichst einfachen Vokabular beteiligen, um überhaupt wieder politische Relevanz zu erlangen.

Wie dargestellt, gibt es jedoch gegen dieses Bild einer pragmatischen Reformlinken, die sich nur noch eines banalisierten Vokabulars der Kritik bedient, mindestens zwei gewichtige Einwände. Zum einen den der übertriebenen Theoriefeindlichkeit: Rortys „Theoriephobie" führt ihn zur Ablehnung jeder Form systematischer Theorie. Dadurch begibt er sich aber eines Werkzeuges, das linke Reformpolitik dringend braucht. Denn ohne die soziologische Analyse ihrer Bedingungen werden zielgerichtete Reformen unmöglich. Eine partielle Korrektur seiner Position ist daher erforderlich – und sie ist auch ohne Widerspruch zu dessen begründungstheoretischer Utopie möglich: Unterscheidet man zwischen philosophischen (Begründungs-)Theorien und sozialwissenschaftlichen Gesellschaftstheorien, kann man den Begründungsanspruch der Ersteren mit Rorty verabschieden, und zugleich gegen ihn auf der Notwendigkeit von über ihren eigenen epistemologischen Status aufgeklärten Theorien als unverzichtbaren Werkzeugen zur Lösung gesellschaftlicher Probleme bestehen. Diese Korrektur mit dem Ziel der Ermöglichung effektiver linker Reformpolitik kann man sogar als Teil einer konsequenten Weiterführung seiner eigenen Devise einer Soziologisierung und Historisierung epistemologischer Fragestellungen verstehen.

Der zweite gewichtige Einwand gegen Rortys politisches Denken lautet, es stelle wenig mehr als eine konservative Apologie des Status quo dar. Der politische Diskurs werde auf die Reform des liberalen, kapitalistischen Gemeinwesens *innerhalb* seiner bestehenden Institutionen und Praktiken begrenzt. Alle Formen der ra-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dikalen Kritik dieser kontingenten Institutionen würden als romantische Politik des Erhabenen „denunziert“ und ausgeschlossen. Auf diese Weise werde das Gespräch der Kultur aber nur pro forma offen gehalten. Auch wenn man Rortys eingängiges Plädoyer für eine Ernüchterung des politischen Denkens nach dem „Tod des Leninismus“ berücksichtigt und seine damit zusammenhängende Forderung, das romantische Streben nach dem ganz Anderen aufgrund seiner politischen Gefahren zu privatisieren, ergibt sich auch hier die Notwendigkeit einer Korrektur: Eine ironisch-pragmatische Linke sollte sich die Möglichkeit radikaler, welterschließender Kritik offen halten, indem sie zwischen der Loyalität zu den liberalen Idealen einerseits und zu den liberalen Institutionen als Werkzeugen zu deren Erreichung andererseits unterscheidet. Auch wenn die institutionellen Errungenschaften der liberalen Gesellschaften ein hohes Gut darstellen, das nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden sollte, darf das Gespräch der Kultur nicht auf ein Gespräch im Kapitalismus reduziert werden. Gerade angesichts der Krise des globalen Finanzkapitalismus sind institutionelle, politökonomische Diskursbeiträge mit utopischem Charakter, die darauf abzielen, ohne die Anwendung von Gewalt aus dem gegenwärtigen System hinauszuführen, dringender denn je. Auch diese Korrektur kann sich auf Rorty selbst berufen.[2]

Das Fazit lautet: Auch nach einer Übernahme von Rortys transformativer Neubeschreibung des Liberalismus behielte eine pragmatistische Linke die Möglichkeit, die eigene Rechtfertigungsgemeinschaft (radikal) zu kritisieren. Korrekturen an Rortys Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik sind jedoch nötig – im engen Anschluss an die Grundintentionen seines radikalen Sprachpragmatismus zugleich aber auch möglich. Im Falle der Rehabilitierung des *institutionellen* utopischen Denkens würde dabei allerdings die Grenzziehung zwischen Romantik und Pragmatismus verschoben.

(3) *Zur Anwendung des ethnozentristischen Wir-Begriffs*: Die Untersuchung der (soziologischen) Plausibilität der Annahme einer konsensualen Rechtfertigungs-Ethnie als Bezugspunkt der kommunitaristischen Begründungsstrategie Rortys stand zunächst im Mittelpunkt von Kapitel XI. Dabei zeigte sich, dass Rorty angesichts der pluralistischen Verfassung der Kultur der reichen nordatlantischen Demokratien seine liberale Wir-Gruppe als rein *politische* Gemeinschaft versteht. Die liberale „Bezugs-Ethnie“ wird durch einen (kontextuellen) Gerechtigkeitskonsens über einen identitätsstiftenden Korpus gemeinsamer politischer Überzeugungen und Hoffnungen bestimmt. Er folgt damit auch der minimalistischen Integrationsvorstellung des politischen Liberalismus. Wie dargestellt, ist für Differenz- und Machttheoretiker auch diese Beschränkung auf einen politischen Konsensualismus angesichts der antagonistischen und hegemonialen Dimension des Politischen in pluralistischen Gesellschaften nicht haltbar. Diesem Einwand müssen sich alle liberalen Konsenstheorien stellen, aber für jede kommunitaristische Begründungsargumenta-

2 Wie oben dargestellt, ist Rorty als „tragischer Liberaler“ selbst hin- und hergerissen zwischen der Furcht vor dem Verlassen des liberalen Vokabulars und der Sehnsucht nach einer neuen politischen Romantik angesichts der zunehmenden Hoffnungslosigkeit im (Denk-)Rahmen der etablierten liberalen Institutionen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tion hat er einen systematisch noch gewichtigeren Stellenwert. Denn es bleibt eine offene Frage, ob die Annahme einer homogenen liberalen Wir-Gruppe nicht Rortys „Mythos des Gegebenen" (Bernstein) ist. Unabhängig von der zentralen Bedeutung dieser theoretischen Frage, gibt es zwei praktische Konsequenzen aus dieser Annahme: Wenn damit die für das Politische konstitutive Kategorie der Macht ausgeblendet wird, wäre die politische Praxis einer Rorty'schen Linken zum Scheitern verurteilt. Und: Es scheint mit ihr eine gefährliche Tendenz zur verfrühten Exklusion oppositioneller Stimmen und Solidaritäten verbunden zu sein.

Diese Tendenz ist nicht nur im Umgang mit radikalen Kritikern der Demokratie zu beobachten, sondern auch als Ergebnis der Rekonstruktion von Rortys religionspolitischer Position eines radikalen Säkularismus und Antiklerikalismus. Die radikale Privatisierung der Religion und die Verdrängung religiöser Organisationen aus dem öffentlichen Raum sollen den Weg ebnen für eine patriotische Religion der Demokratie. Rorty skizziert die antiautoritäre Utopie einer romantisch-pragmatischen Zivilreligion der Hoffnung namens „romance", die den (christlichen) Glauben in den westlichen Gesellschaften beerben soll. Mit ihr hätte der Glaube an die menschliche Solidarität in politischer Gestalt der Demokratie den Glauben an Gott abgelöst. Es zeigten sich jedoch mehrere, gewichtige theoretische und praktische Einwände gegen diese religionspolitische Utopie:

Mit ihr wird erstens die Konsistenz von Rortys politischer Gemeinschaftskonzeption infrage gestellt. Die (zivil-)religiöse Überhöhung des Politischen ist kaum kompatibel mit der Bestimmung der liberalen Wir-Gruppe als politische Gerechtigkeitsgemeinschaft im Sinne des politischen Liberalismus. Und die offensiv propagierte Strategie einer Verdrängung der kirchlich organisierten Religionen durch eine Zivilreligion ist nicht mit dessen Ziel der Neutralität in Fragen des Guten zu vereinbaren. Mit seinem religionspolitischen Denken stellt Rorty seine minimalistische Integrationskonzeption von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* infrage und rückt auch inhaltlich in die Nähe des Kommunitarismus. Damit wird die These bestätigt, dass sein ironischer und kommunitaristischer Liberalismus keine Form des politischen Liberalismus darstellt. Vielmehr handelt es sich bei ihm, in der Rawls'schen Terminologie gesprochen, um einen umfassenden philosophischen Liberalismus, wenn auch in einer ironistisch-antifundamentalistischen Variante.

Rortys religionspolitische Utopie lässt sich zweitens nur schwer vereinbaren mit seiner Forderung nach einer Privatisierung des romantischen Strebens nach dem Erhabenen. Hier gewinnt sein romantischer Impuls erneut die Oberhand gegenüber seinem pragmatistischen Impuls. Denn mit der Idee einer Bürgerreligion namens „romance" wird das romantische Ideal der poetischen Selbsterschaffung auf die Sphäre der Politik übertragen. Aus der individuellen Selbsterschaffung wird die *kollektive* Selbsterschaffung der nationalen Gemeinschaft. Es kommt zu einer Romantisierung und Ästhetisierung der nationalen Politik. Wie oben dargelegt, liegt wohl der Grund für diesen Bruch mit der eigenen Forderung darin, dass er im Laufe der Zeit zu der Einschätzung gekommen ist, die Idee einer Bürgerreligion für die gesellschaftliche Integration für erforderlich zu halten. Demgegenüber wird hier die Ansicht vertreten, dass er aus einer Vielzahl an Gründen an dieser Stelle seiner eigenen Grenzziehung zwischen Romantik und Pragmatismus besser weiter treu geblieben wäre.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die von Rorty skizzierte religionspolitische Utopie hätte drittens auch unerwünschte Folgen für die politische Praxis angesichts der Rückkehr der Religion in der Gegenwart. Unabhängig davon, dass sie jede konkrete Erklärung schuldig bleibt, wie die Verdrängung der traditionellen, institutionalisierten Religionen zu verwirklichen ist, würde dieses Projekt auch desintegrierend wirken. Es würde von religiösen Mitbürgern als Angriff auf ihre Religionsfreiheit und damit auf ihre Identität empfunden. Aus Rortys Auflösungs- und Verdrängungsperspektive gegenüber den traditionellen Religionen ergibt sich insgesamt die Gefahr einer Verschärfung der exklusivistischen Tendenzen seiner Gemeinschaftskonzeption. Vom öffentlichen Diskurs würden auf lange Sicht nicht nur Nicht-Demokraten ausgeschlossen, sondern auch diejenigen demokratischen Mitbürger, für die ihre politische Identität Teil ihrer umfassenden religiösen Identität ist. Es gibt aber nicht nur normative, sondern auch pragmatische Gründe dafür, seiner religionspolitischen Verdrängungsposition eher skeptisch gegenüberzustehen, zumindest im deutschen religionspolitischen Kontext. Auch wenn man dem postsäkularen Denken von Jürgen Habermas nicht folgen mag und Rortys säkularistische Utopie im Grunde teilt, sollte eine pragmatische Linke angesichts der schlechten Aussichten für eine Durchsetzung ihrer Politik der Solidarität den Schulterschluss mit religiösen Liberalen suchen, anstatt sich mit diesen in einem Verdrängungskampf zu begeben und damit das liberale Lager insgesamt zu schwächen. Dies hieße, grob gesprochen, in religionspolitischer Hinsicht der Devise „Rawls statt Rorty" zu folgen.

Auch aus der Kritik am methodologischen Nationalismus von Rortys Konzeption der politischen Wir-Gemeinschaft ergab sich die Notwendigkeit einer Korrektur. Es besteht die Gefahr, dass ein Liberalismus der Hoffnung, der auf *nationale* Gemeinschaften der Solidarität und der Hoffnung fixiert ist, in Zeiten der Globalisierung den pragmatischen Test nicht besteht. Eine Befürchtung, die ihre Bestätigung in Rortys eigenem, im Laufe der Jahre zunehmenden Pessimismus hinsichtlich der Zukunftsaussichten für das liberale Projekt findet. Damit aus der Linken als Partei der sozialen Hoffnung nicht eine tragische Partei der Hoffnungslosigkeit wird, muss angesichts der „postnationalen Konstellation" (Habermas) die Begrenzung des Denkens und des Handelns auf den „Container" des Nationalstaates (Beck) überwunden werden. Nur so kommen transnationale Identitäten und Solidaritäten in den Blick, auf die eine linke Politik der Solidarität angesichts der Macht transnationaler Unternehmen angewiesen ist.

Das Ergebnis lautet: In theoretischer *und* praktischer Hinsicht ist Rortys widersprüchliche Bestimmung der Grenzen des liberalen „Wirs" die Achillesferse seiner Neubeschreibung des Liberalismus. An dieser Stelle ist eine theoriestrategische Korrektur erforderlich. Damit hängt zusammen, dass auch Rortys religionspolitische Utopie und sein methodologischer Nationalismus nach der hier vertretenen Ansicht sowohl aus theoretischen Gründen als auch vom Standpunkt der liberalen Praxis aus korrekturbedürftig sind.

(4) *Die liberale Ironikerin: private Ironie und öffentliche Solidarität?*: Auf der individuellen Ebene wurde schließlich in Kapitel XII die von Rorty als Idealbürgerin einer liberalen Gesellschaft skizzierte Figur der liberalen Ironikerin behandelt. Es zeigte sich zunächst, dass deren utopischer Charakter als Verkörperung seiner begründungslogischen Utopie eines ironischen und kommunitaristischen Liberalismus

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht übersehen werden darf. Die liberale Ironikerin stellt Rortys kulturpolitischen Vorschlag für ein neues Tugendideal und damit ein neues Selbstbild für uns Bürger liberaler Gesellschaften dar.

Gegenüber der Kritik, dass es ihm im Rahmen dieses Vorschlages nicht zu zeigen gelinge, wie aus der Ironie Solidarität begründet werden könne, muss betont werden, dass die liberale Ironikerin nicht für eine Begründung der Solidarität durch Ironie steht, sondern für eine Privatisierung und liberale Einhegung der Ironie. Rorty hat selbst die moralisch-politischen Gefahren der ästhetischen Existenzweise erkannt. Er vertritt als letztes Wort zur Kombination von Ironie und Solidarität eine Differenz- und Koexistenzkonzeption, die mit der zentralen Unterscheidung zwischen privat und öffentlich operiert. Bei der liberalen Ironikerin handelt es sich um das korrespondierende Bürgerideal zu seiner liberalen Differenzkonzeption von Politik. Sie ist nur im Privaten Ironikerin, in allen öffentlichen Fragen ist sie eine liberale Ethnozentristin. Und sie betrachtet die beiden Teile ihres abschließenden Vokabulars, von denen *gemeinsam* ihre Identität konstituiert wird, als inkommensurabel. Daher hält sie ihren Wunsch nach Autonomie qua narrativer Selbsterschaffung von ihrem Wunsch nach Verminderung von Grausamkeit getrennt. Indem sie sich von der Suche nach einer Synthese der beiden in einem umfassenderen Metavokabular verabschiedet hat, verkörpert sie auch die begründungskritische Kernthese des ironischen Liberalismus.

Ein bisher kaum beachtetes, dennoch entscheidendes Kennzeichen von Rortys Differenzkonzeption des Selbst ist in deren instrumentalistischen Charakter zu sehen. Die utopische Vision eines illusionslosen Lebens mit einem Riss zwischen privatem und öffentlichem Teil des eigenen abschließenden Vokabulars wird durch die Idee einer instrumentalistischen Koexistenz von privater Ironie und öffentlicher Solidarität zu plausibilisieren versucht. Hier zeigte sich auch der zentrale praktische Nutzen des im ersten Teil vorgestellten Instrumentalismus. In der Nachfolge von Isaiah Berlins Pluralismus empfiehlt Rorty ein neues, pragmatistisches Weisheitsideal für die (intellektuellen) Bürger liberaler Gesellschaften. Die Tugend der Weisheit wird von der Liebe zur alles umfassenden Wahrheit abgelöst und neu beschrieben als Kunst der andauernden Balance zwischen den verschiedenen, zum Teil konfligierenden Sphären des menschlichen Lebens. Diese liberale Lebenskunst der Balance ist keine Frage der theoretischen Erkenntnis, sondern der praktischen Kenntnis, zu deren Förderung allein praktische politische Maßnahmen ergriffen werden können. Trotz aller berechtigten Einzelkritik an dieser pragmatistischen Koexistenzkonzeption des Selbst handelt es sich bei ihr um einen plausiblen Vorschlag für ein neues Selbstbild der Bürger liberaler Gesellschaften – und diese sind wie dargestellt die alleinigen Adressaten seiner Begründungsutopie. Es wird ein Ideal des guten Staatsbürgers gezeichnet, das eine utopische Radikalisierung der in den liberalen Gesellschaften bereits praktizierten Kunst der Trennung darstellt.

Das Ziel der liberalen Ironikerin ist ein immer wieder neu herzustellendes, fragiles Gleichgewicht zwischen privater Ironie und öffentlicher Solidarität. Damit begegnete uns auch in dieser Figur die zentrale Spannung wieder, die Rortys Denken insgesamt prägt, die Spannung zwischen Romantik und Pragmatismus. Und die entscheidende Frage nach den Regeln für Konflikte zwischen beiden Sphären konkretisierte sich hier wie folgt: Warum sollte das potenziell grausame Projekt der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sprachlichen Selbsterschaffung an der Grenze von privat und öffentlich Halt machen? Die zentrale These des zwölften Kapitels lautet, dass sich bei Rorty eine indirekte Antwort auf diese Variation der normativen Frage rekonstruieren lässt. Es handelt sich um die liberale Einhegung der Ironie durch eine *kommunitaristische* Identitätsethik. Die Begründungsfrage wird in Übereinstimmung mit dem methodischen Ethnozentrismus in eine Frage der ethischen Identität transformiert, indem die Sellars'sche Neubeschreibung von Moralität als eine Frage der Wir-Intentionen mit dem Korsgaard'schen Begriff der praktischen Identität verbunden wird. Die Solidarität der liberalen Ironikerin wird so zu einer Frage ihrer (kontingenten) praktischen Identität. Sie achtet das Grausamkeitsverbot, weil die Befolgung dieser zentralen Wir-Intention ihrer Identifikationsgemeinschaft für sie als loyales Mitglied dieser Gemeinschaft eine existenzielle Notwendigkeit darstellt. Die Regel „Sei nicht grausam!" gilt für sie auch unabhängig von deren kontingenten Status. Denn ihr Verpflichtungsgrund ist nicht die Einsicht in deren Wahrheit, sondern die Identifikation mit dieser Kontingenz. Basis für diese identitätstheoretische Transformation der Begründungsfrage ist nach Rorty die Einsicht, dass jedes Ich eine ethische Identität durch die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft ausbildet, aus der existenzielle Verpflichtungen erwachsen. Moral findet immer schon statt. Dementsprechend ist auch die liberale Ironikerin als Ironikerin *und* als liberale Ethnozentristin zugleich konzipiert. Sie verkörpert ein fragiles Gleichgewicht von Ironismus und Kommunitarismus. Dabei hatte sich gezeigt, dass Rortys Sicht der Konstitution des Selbst die Spannung von Identifizierung und Distanzierung nicht einzieht. Sein Verabschiedungsversuch der normativen Frage beruht damit nicht auf einem kommunitaristischen Fehlschluss. Die liberale Ironikerin ist kein *radikal* situiertes Selbst, sondern besitzt die Fähigkeit der Distanzierung von der eigenen Identifikationsgemeinschaft. Sie ist eben nicht nur liberale Ethnozentristin, sondern zugleich auch Ironikerin. Damit taucht die radikalisierte Begründungsfrage allerdings in veränderter Gestalt wieder auf. Sie wird zu der Frage, welche moralische Identität man haben sollte. Wie dargestellt, ist aber die Beantwortung dieser Frage für den methodischen Ethnozentrismus nur sinnvoll, wenn sie verstanden wird als eine Frage der Wahl zwischen kontingenten Identifikationsgemeinschaften. Wobei die Entscheidung zwischen diesen keine Sache des objektiven Standpunktes der Vernunft sein kann. Es bleibt allein der ethnozentristische Standpunkt des situierten Selbst.

Rorty wendet den pragmatischen Experimentalismus auch auf die Begründungsfrage an, indem er uns vorschlägt, sich auf seine Utopie einer lebenspraktischen Balance zwischen privater Ironie und öffentlicher Solidarität einzulassen. Zum Abschluss dieses Kapitels wurde gezeigt, dass er dabei ein tendenziell elitäres Modell der Ironie vertritt, das mit der egalitären Dimension seines Liberalismus zumindest in Spannung steht. Das von ihm skizzierte utopische Bild einer schmalen Elite von Ironikerin, die einer Masse an „Common Sense Nicht-Metaphysikern" gegenübersteht, erweist sich vor allem als Folge seiner intellektualistischen Konzeption von Autonomie und seiner zweistufigen Theorie der Erziehung als Sozialisation und Individuierung, die zu rigide angelegt ist. Es ist aber weder Ausdruck einer Rorty'schen Variante des Straussianismus noch des eigenen Zweifels an den Realisierungschancen einer gesellschaftsweiten Durchsetzung seiner Utopie der lebenspraktischen „Gründung".

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Fazit lautet: Mit der liberalen Ironikerin als Verkörperung seiner transformativen Begründungsutopie hat Rorty eine Alles in Allem in sich stimmige praktische Alternatividentität für Anhänger des Liberalismus vorgeschlagen, allerdings mit intellektualistischer Schlagseite. Die pragmatische Balance von privater Romantik und öffentlicher Solidarität könnte vor allem für diejenigen philosophisch interessierten Liberalen eine lebendige Option darstellen, die ernüchtert sind von den bisherigen Anstrengungen der Begründungstheorie.

Das Gesamtergebnis dieses dritten und letzten Teils lautet: Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus besteht den pragmatischen Test. Allerdings gilt diese Einschätzung nur mit der wichtigen Einschränkung, dass Korrekturen daran notwendig sind – teils aus theoriestrategischen Gründen, teils aus Gründen der Praxis. Die Stichworte hierzu lauten: Theoriefeindlichkeit, Begrenzung des politischen Diskurses auf die Institutionen der liberalen Demokratie, widersprüchliche Bestimmung der Grenzen des liberalen „Wirs", religionspolitische Verdrängungsposition und methodologischer Nationalismus. Zugleich gilt: Die an diesen neuralgischen Punkten von Rortys Denken erforderlichen Korrekturen sind möglich; und zwar ohne dabei die begründungstheoretische Grundintention seiner utopischen Neubeschreibung eines ironischen und kommunitaristischen Liberalismus aufzugeben.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schlussbetrachtung: Wir liberalen Ironiker?

Diese Schlussbetrachtung bündelt zunächst die Zwischenergebnisse der drei Hauptteile zu einem Gesamtfazit. In ihm werden die Hauptthesen dieser Studie als Beiträge zu einer – nach der hier vertretenen Ansicht – lohnenswerten Fortsetzung des Gesprächs über Rortys transformatives Denken noch einmal zusammengefasst (1.). Anschließend wird die zentrale Frage nach den Realisierungschancen seiner transformativen Neubeschreibung des Liberalismus aus zwei Perspektiven noch einmal beleuchtet: Stellt die Utopie einer Gesellschaft von liberalen Ironikern als Vorschlag einer Änderung der Selbstbeschreibung für ihre Adressaten wirklich eine lebendige Option dar? Überfordert Rorty seine Mitbürger in den liberalen Gegenwartsgesellschaften nicht mit seiner liberalen Variation von Nietzsches Figur des Übermenschen? (2.). Und wie steht es allgemein um die gesellschaftlichen Voraussetzungen der Verwirklichung seiner utopischen Neubeschreibung? Hat die Ironie in Zeiten des Terrors und der zunehmenden wirtschaftlichen Unsicherheit überhaupt eine Chance? Oder handelt es sich bei Rortys transformativer Begründungsutopie letztlich um eine abstrakte Utopie ohne Aussicht auf Realisierung? Damit würde aber sein Liberalismus der Hoffnung schließlich doch noch durch den pragmatischen Test fallen (3.).

1. Eine fragile, aber dennoch tragfähige Kombination von privater Romantik und öffentlichem Pragmatismus

Die vergleichende Rekonstruktion von Rortys transformativem Denken in den ersten beiden Teilen dieser Studie hat ergeben, dass man es nicht einfach als selbstwidersprüchlich zurückweisen kann. Auch wenn Schwachstellen identifiziert wurden, an denen Korrekturen notwendig erscheinen, gilt dieses Ergebnis für seinen minimalistischen Sprachpragmatismus ohne regulative Ideen insgesamt *und* für seine sowohl begründungstheoretisch als auch inhaltlich minimalistische Neubeschreibung des Liberalismus. Diese hat ebenfalls den pragmatischen Test vom Standpunkt der liberalen Praxis, wie er im dritten Teil durchgeführt wurde, bestanden. Auch wenn hier erneut die Notwendigkeit von Korrekturen betont werden muss. Das Festhalten am liberalen Projekt der universalistischen Solidarität wäre auch mit der Übernahme seiner ironischen und zugleich kommunitaristischen Neubeschreibung durch Rorty durchaus noch möglich; in mancher Hinsicht könnte dieses Projekt sogar effektiver verfolgt werden, da es von starken Begründungsansprüchen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entlastet würde. Die (Sprach-)Praxis eines radikal pragmatistischen Liberalismus müsste dazu allerdings eine andere Gestalt annehmen.

Das Gesamtfazit der hier durchgeführten zweifachen methodischen Prüfung lautet: Es gilt nicht nur, dass die lästige sokratische „Bremse" Rorty nicht ohne Weiteres abgeschüttelt werden kann. Die Beschäftigung mit seinem transformativen Denken ist für die politische Philosophie vielmehr fruchtbar. Es wäre lohnenswert, das kritische Gespräch über seine Neubeschreibung des Liberalismus im deutschsprachigen Raum noch mehr in Gang zu bringen.[1] Die im Laufe dieser Studie herausgearbeiteten fünf Hauptthesen zu Rortys theoretischem und praktischem Denken verstehen sich als Beitrag hierzu:

(1) Rortys Neopragmatismus stellt eine Koexistenzkonzeption von privater Romantik und öffentlichem Pragmatismus dar. Diese ist zwar fragil, aber letztlich tragfähig: Sowohl bei der Rekonstruktion als auch bei dem pragmatischen Test hat sich die heuristische Fruchtbarkeit dieser hier vertretenen interpretatorischen Leitthese bestätigt. Bei den Stellen, wo sich Korrekturen als erforderlich erwiesen haben, handelt es sich um Grenzkonflikte zwischen den beiden grundlegenden Dimensionen seines Denkens: Romantik und Pragmatismus.[2] Rortys Antwort auf die Fälle, in denen sein im Laufe der Jahre immer stärker werdender romantischer Impuls den pragmatischen zu dominieren droht, besteht in der Privatisierung des romantischen Strebens nach Selbsterschaffung. Man kann sagen, dass seine Koexistenzstrategie der Devise folgt: „private Romantik, öffentlicher Pragmatismus". Mithilfe der „großen Dichotomie" des Liberalismus, der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich, sollen Romantik und prosaischer Liberalismus miteinander versöhnt werden. Wie sich gezeigt hat, ist diese Koexistenzkonzeption zwar spannungsreich. Sie ist aber letztlich doch tragfähig.

(2) Rorty führt als Liberaler eine kommunitaristische Rechtfertigung des Liberalismus durch: Die sprachphilosophische Basis für diese begründungstheoretische Kernthese ist der im ersten Teil rekonstruierte Sprachgemeinschafts-Kommunitarismus. Rorty vertritt damit im Vokabular der Diskursethik eine Variante des ethischen Liberalismus. Dies wurde auch bei der pragmatischen Prüfung der „Früchte" seines ironischen und zugleich kommunitaristischen Liberalismus im dritten Teil bestätigt; allerdings mit der Konsequenz, dass dieser mit den gleichen gewichtigen Einwänden konfrontiert werden muss, wie sie gegen andere kommunitaristische Denker erhoben werden.

---

1 Dass es nach der hier vertretenen Ansicht im Laufe dieses Gespräch zu Korrekturen an Rortys Denken kommen sollte, rennt bei dem Gesprächsphilosophen Rorty durchaus offene Türen ein: „Ironiker [...] finden den Gedanken, dass ihre Neubeschreibungen nur Stoff für die Neubeschreibungen ihrer Nachfolger sein werden, nicht beunruhigend, ihre Einstellung gegenüber den Nachfolgern ist einfach: ‚Viel Glück dabei!'"(KIS, 171).

2 Die wichtigsten Stellen, an denen Korrekturen – in die eine oder andere Richtung – erforderlich, aber auch möglich sind, seien hier noch einmal stichpunktartig benannt: Wie kommt es zum Wechsel von Vokabularen?, inkonsistenter Ausschluss institutioneller Utopien, die Idee einer öffentlichen Bürgerreligion der *kollektiven* Selbsterschaffung, Verbindung von Antiessenzialismus des Selbst und Romantik der Selbsterschaffung.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie im neunten Kapitel thematisiert, gilt: Unabhängig von Rortys eigenem loyalen Eintreten für seine politische Rechtfertigungsgemeinschaft der liberalen Menschenrechtskultur ist die theoretische Verbindung von Antifundamentalismus und Rechtfertigungskommunitarismus nicht notwendig. Aus der Verabschiedung der Objektivität folgt nicht zwingenderweise die Begrüßung der kommunikativen Solidarität. Rorty ist sich dessen bewusst. Sein offener Ethnozentrismus hat seinen eigenen, kontextualistischen Rechtfertigungskontext. Er versteht sich als utopische Neubeschreibung allein für die Mitglieder der liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft, also für uns liberale Metaphysiker.

(3) Die utopische Figur der liberalen Ironikerin beinhaltet eine pragmatistisch-kommunitaristische Transformation der normativen Frage in eine Frage der praktischen Identität: Sie verkörpert nicht nur die Koexistenz von Romantik und Pragmatismus. Ihre Verbindung von privater Ironie und öffentlicher Solidarität beinhaltet auch Rortys indirekte Antwort auf die Suche nach einer theoretischen Brücke vom solitaire zum solidaire. Sie besteht darin, eine Loslösung von dieser Suche durch eine kommunitaristische Identitätsethik mit liberalem Inhalt anzustreben. Die radikalisierte Begründungsfrage wird in eine Frage der praktischen Identität transformiert, denn die kontextualistische Identität der liberalen Ironikerin ist gekennzeichnet durch eine liberale Einhegung ihrer Ironie. Die Ironie versucht bei Rorty nicht die Solidarität (vergeblich) zu begründen, wie einige Interpreten annehmen. Vielmehr wird sie im Rahmen der Utopie einer lebenspraktischen Balance zwischen Ironie und Solidarität privatisiert. Dabei wird diese Privatisierung nur „schwach", soll heißen allein kontextualistisch mit Bezugnahme auf die liberale Praxis gerechtfertigt. Die liberale Ironikerin respektiert die Grenze zwischen privat und öffentlich und das Grausamkeitsverbot, weil sie als loyales Mitglied ihrer politischen Identifikationsgemeinschaft konzipiert ist. Mit einer typisch pragmatischen Argumentation wird dabei das Problem des kommunitaristischen Fehlschlusses umgangen. Denn ob die Utopie einer praktischen „Gründung" trägt, ist nach Rorty wiederum allein eine Frage der Praxis. Auch bei ihm findet sich damit der für den Pragmatismus kennzeichnende Bezug auf die positiv beurteilte, gelingende Lebenspraxis.

Das Ergebnis in Bezug auf Rortys „Antwort" auf die normative Frage lautet, dass seine Neubeschreibung des Liberalismus die Utopie eines pragmatistisch-kommunitaristischen Mittelwegs zwischen Absolutismus und Relativismus beinhaltet. In begründungstheoretischer Hinsicht handelt es sich bei dieser um eine Kombination von Antifundamentalismus und Kommunitarismus. Ihr Ziel ist ein „schwaches" Gleichgewicht zwischen Ironie als gelassenem Kontingenzbewusstsein und einer kommunitaristischen Rechtfertigung der Solidarität. Diese transformative Begründungsutopie stellt nach der hier vertretenen Ansicht den bisher vielversprechendsten Ansatzpunkt für eine Alternative zum gescheiterten Begründungsprojekt dar. Ein Anschluss daran ist vielversprechend, muss aber erst noch geleistet werden.[3]

3 Heiner Hastedt kommt in seinem kurzen Vergleich von Rorty und MacIntyre zu einem vergleichbaren Ergebnis. Rortys kommunitaristische Kritik der Letztbegründung mache den Weg frei für eine politische Philosophie auf der Grenze zwischen reflexiver Nach-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(4) Man muss sich auf den transformativen Anspruch von Rortys Neubeschreibung des Liberalismus einlassen, um durch die Anwendung der pragmatischen Methode auf deren neuralgischen Punkten zu stoßen: Jede angemessene Kritik muss den transformativen Anspruch von Rortys Neopragmatismus im Allgemeinen und seiner Begründungsutopie im Besonderen berücksichtigen. Wie radikal dieser Anspruch ist, wurde im grundlegenden ersten Teil herausgearbeitet. Er hat sich vor allem im Umgang seines Sprachpragmatismus mit dem objektiven Wahrheitsbegriff herauskristallisiert. Aber er ist auch charakteristisch für seine ironische und zugleich kommunitaristische Neubeschreibung des Liberalismus als „Angelegenheit des Herzens". Rorty zielt sowohl in seinem theoretischen als auch in seinem praktischen Denken auf eine antirepräsentationalistische Veränderung der Sprachpraxis in den liberalen Gegenwartsgesellschaften. Er hat nichts Geringeres im Sinn, als eine Transformation der Selbstbeschreibung unserer Kultur im Dienst der Demokratie. Mit seiner radikal pragmatistischen Neubeschreibung unserer Sprachpraxis will er deren zentrale Ideen wie Realität, Wahrheit, Vernunft und Moral nicht rekonstruieren, sondern transformieren. Sowohl die realistische Intuition des Common Sense als auch dessen Idee einer objektiven Begründung der Solidarität sollen hierbei verabschiedet werden. Erst wenn man sich auf diesen transformativen Anspruch einlässt, gelangt man zu den wirklich neuralgischen Punkten von Rortys Neubeschreibung des Liberalismus. Dazu ist eine Anwendung der pragmatischen Methode auf diese selbst erforderlich. So lautet die methodologische Kernthese dieser Studie, wie sie im dritten Teil vom Standpunkt der liberalen Praxis aus durchgeführt wurde.
(5) Hinter Rortys Projekt einer Veränderung unserer Sprachpraxis steht als ethisches Motiv sein kommunitaristischer Antiautoritarismus. Aus dessen Würdigung folgt allerdings, dass die pragmatische Frage nach den Realisierungschancen seines transformativen Projekts gestellt werden muss: Wie ebenfalls gezeigt, speist sich Rortys transformatives Projekt aus einem ethischen Motiv, das in der Literatur mehr als bisher gewürdigt werden sollte. Er vertritt einen kommunitaristischen Antiautoritarismus unter der Devise „Kommunikative Solidarität statt Objektivität". Seine Utopie ist eine Kultur ohne Zentrum, in der das Gespräch die Wahrheit als oberste normative Leitidee abgelöst hat und in der keine Autorität mehr gesucht und anerkannt wird als der demokratische Konsens. Das verblüffend ehrgeizige Ziel von Rortys Denken insgesamt ist das einer antiautoritären Veränderung des menschlichen Selbstbildes in den demokratischen Kulturen des Westens. Deren Bürger sollen sich als (sprach-)schöpferische und zur Kooperation durch Sprache fähige Wesen sehen, nicht mehr als erkennende Wesen. Mit diesem neuen menschlichen Selbstbild, das wiederum eine romantische und eine pragmatische Dimension hat, sollen sie befähigt werden, auf eigenen Beinen zu stehen und von der Suche nach einem nicht-menschlichen Halt als „kindliches" Residuum der religiösen Kultur abzulassen. Dabei sollen sie sich als durch und durch geschichtliche und damit kontingente Wesen akzeptieren.

denklichkeit und Praxisorientierung. Sie stellt nicht ein Ende, sondern einen Anfang dar; vgl. Hastedt (1991), 257f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dieses ambitionierte Projekt einer Veränderung des Selbstbildes der Bürger in den westlichen Gegenwartsgesellschaften muss man als antreibendes Motiv von Rortys transformativen Neopragmatismus insgesamt ernst nehmen. Erst dann wird man ihm bei der Interpretation gerecht. Wenn man dazu bereit ist, dann wird allerdings die pragmatische Frage nach den Realisierungschancen seines Projekts, so wie sie im Argumentationsgang dieser Studie mehrfach zu Tage getreten ist, zu einem zentralen Ansatzpunkt der Kritik.

2. Überfordert uns die Vision einer Gesellschaft von „liberalen Übermenschen"?

Rortys ehrgeiziges Ziel einer antiautoritären Änderung des Selbstbildes der Bürger in den demokratischen Gegenwartsgesellschaften weckt Zweifel an der Machbarkeit seines transformativen Projekts.[4] Es lässt sich mit guten Gründen fragen, ob er damit nicht seine Mitbürger überfordert. Auch wenn hier die Ansicht vertreten wird, dass mit der utopischen Figur der liberalen Ironikerin eine vielversprechende Alternative zum Begründungsdenken skizziert wird, bleibt die Frage, ob diese Figur mit ihrer pragmatischen Balance von Ironie und Solidarität für die große Mehrheit der Bürger in den westlichen Demokratien wirklich eine lebendige Option darstellt. Der im zwölften Kapitel bereits erwähnte Einwand, dass Rortys Utopie einer lebenspraktischen „Gründung" statt Begründung der liberalen Solidarität nur für eine schmale ironische Elite lebbar ist, kann nicht ohne Weiteres von der Hand gewiesen werden.

Wie ebenfalls in diesem Kapitel skizziert, kann man die utopischen Figuren der liberalen Ironikerin und des starken Dichters als eine demokratische Variation von Nietzsches Figur des Übermenschen betrachten.[5] Durch die Privatisierung ihrer Ironie sollen die nietzscheanischen Motive von Rortys romantischen Impuls liberal eingehegt und damit politisch neutralisiert werden. Die in der Einleitung thematisierte Einschätzung, dass der Pragmatismus insgesamt eine demokratische Alternative zu Nietzsche darstellt, wird damit auch im Falle von Rorty bestätigt.[6] Nach ihm selbst ist es möglich, den „guten" von dem „schlechten" Nietzsche zu trennen, indem man den Nietzscheanismus privatisiert. Sowohl der Pragmatismus als auch Nietzsche hätten uns gelehrt, dass die Kunst und die Politik die „growing points of

4 Vgl. auch Voparil (2010), 42.

5 Aus Nietzsches Sicht stellen sie hingegen eine Variation des „letzten Menschen" dar. Bei ihnen ist der Wille zur Macht nicht radikal genug, weil sie das Grausamkeitsverbot der Sklavenmoral ihrer demokratischen Identifikationsgemeinschaft internalisiert haben.

6 Wie sich insbesondere an der Wahrheitsfrage gezeigt hat, ist Rortys Neopragmatismus zugleich theoretisch radikaler als Nietzsches Denken des Perspektivismus. Er erliegt an keiner Stelle der Versuchung, die Wahrheit der eigenen Perspektive zu behaupten. Für eine Literaturübersicht zur Beziehung zwischen Rorty und Nietzsche siehe Rumana (2002), 21.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

human life“[7] sind. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden bestünde aber darin, dass der Pragmatismus beide Sphären getrennt halte, statt sie zu verschmelzen.[8] Gegen die Verwechslung der Bedürfnisse der Kunst mit denen der Politik und die damit verbundene Verachtung der „letzten Menschen“ gelte es die Bedürfnisse beider Sphären auseinanderzuhalten und als gleichwertig zu betrachten. Man müsse nicht zwischen dem romantischen Streben nach Neuheit und Größe und dem demokratischen Streben nach Gerechtigkeit und Glück wählen. Man könne vielmehr beide durch eine Privatisierung des Ersteren nebeneinander koexistieren lassen. Nietzsche sei für diesen Weg hin zu einem liberalen Ironismus blind gewesen.[9]

Nun gibt es aber gute Gründe für die Ansicht, dass Rortys Utopie einer Gesellschaft von domestizierten, weil *liberalen* Übermenschen, denen es gelingt, private Ironie mit öffentlicher Solidarität im Gleichgewicht zu halten, eine antiautoritäre Überforderung für seine Mitbürger darstellt. Deren existenzialistische Dimension besteht darin, dass sich die liberale Ironikerin den Kontingenzen des menschlichen Daseins rückhaltlos stellt; insbesondere der Kontingenz ihrer politischen Selbstbeschreibung als Liberale. Für Rorty besteht das Ziel des Philosophierens darin, die Einsicht in die Unausweichlichkeit der Kontingenz zu fördern. Es soll nicht mehr versuchen, für vermeintliche Gewissheit zu sorgen, sondern für Selbstvertrauen in die menschliche Fähigkeit der Selbsterschaffung. Seine Neubeschreibung des Liberalismus ist um dieses Ziel herum gebaut, denn sie zieht positive Konsequenzen aus der nihilistischen Auflösung metaphysischer Sicherheiten: Der ironisch-pragmatische Umgang mit der Kontingenz begründet eine neue, radikale Freiheit der Selbsterschaffung in der Zukunft.[10] Wie in der Existenzphilosophie folgt auch in seinem kontingenztheoretisch konsequenten Pragmatismus aus der Aufklärung über die Unausweichlichkeit der Kontingenz gerade nicht Resignation oder Verzweiflung, sondern die Aufforderung zum Selbstentwurf in einer Situation der radikalen Ver-

7 Rorty (2006d), 93.

8 Vgl. Rorty (1991b), 63; Rorty (2006d), 93

9 Vgl. KIS, 231, 306; Rorty (1999a), I. Bei Rüdiger Safranski findet sich ein Hinweis darauf, dass es bei Nietzsche selbst einen Ansatzpunkt für die pragmatische Lebenskunst der Koexistenz von Romantik und Demokratie gebe. An einer Stelle in seinem Werk skizziere dieser nämlich die Idee eines Zweikammersystems der Kultur; vgl. Safranski (2007), 325. Safranski bezieht sich auf den Aphorismus 251 in Menschliches, Allzumenschliches I. Dort spricht Nietzsche von einer anzustrebenden höheren Kultur, deren Bürger über ein Doppelgehirn mit zwei getrennten Gehirnkammern verfügen. In der romantischen Gehirnkammer liege die Kraftquelle, in der anderen, der wissenschaftlichen, der Regulator dieser Kultur; vgl. Nietzsche, KSA, II, 209. Nicht nur der von Nietzsche verwendete Ausdruck „Kammer“ deutet auf die Nähe dieser Idee zu Rortys Utopie einer pragmatistischen „compartmentalization“(Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 79) hin.

10 Vgl. HSE, 24f; KIS, 99; EHO, 36. Vgl. dazu Hall (1994), 36; Habermas (2008a), 35; Weiß (1995), 368.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

antwortung.[11] Dabei wird das existenzialistische Gefühl der Kontingenz und Sterblichkeit in seinem kommunitaristischen Antiautoritarismus abgefedert durch das romantische Gefühl der Größe als Mitglied der liberalen Identifikationsgemeinschaft;[12] in dem Wissen, dass auch deren Prinzip der Solidarität kontingent ist.

Rorty ist sich durchaus bewusst, dass der Preis der Ironie als Kontingenzbewusstsein und der pragmatischen Orientierung auf die Zukunft in Ungewissheit besteht. Seine Neubeschreibung des Liberalismus kann keine vergleichbaren Sicherheiten anbieten wie die Theorien der liberalen Metaphysiker.[13] Dennoch beharrt er darauf, von dem Vorhaben einer Flucht vor dem Zeitlichen und Zufälligen abzulassen und sich auf den Prozess unvorhersehbaren Wandels einzulassen. Das Vertrauen in die Fähigkeit der kollektiven Selbsterschaffung in diesem Prozess solle endlich Vorrang haben vor dem Bedürfnis nach Sicherheit. Für eine wahrhaft demokratische Gemeinschaft sei die utopische Hoffnung auf eine gemeinsam zu schaffende, bessere Zukunft charakteristisch und nicht die Suche nach Halt in etwas außerhalb dieser Gemeinschaft.[14] Rorty folgt damit auch in dieser Frage William James. Denn dieser sah ebenfalls im konsequenten Pragmatismus die Aufforderung an seine Mitbürger, mit der Hoffnung auf das Absolute zu brechen und der gemeinsamen, besseren Zukunft zugewandt auf Grund ungesicherter Möglichkeiten leben zu lernen.[15]

Sind die Bürger der demokratischen Gegenwartsgesellschaften aber wirklich schon bereit, die Leiter des Fundamentalismus wegzuwerfen, wie Rorty meint?[16] Eine Vielzahl an Kritikern ist demgegenüber der Ansicht, dass dessen transformative Neubeschreibung des Liberalismus dem rationalistisch geprägten Common Sense unserer Kultur zu sehr widerspricht und daher letztlich doch durch den pragmatischen Test fällt. Indem Rorty die liberale Ironikerin zum Vorbild erhebt, verkenne er genauso wie einst James, dass nur die wenigsten seiner Mitbürger ein ironisch-pragmatisches Temperament besitzen und bereit sind, ihr Verlangen nach dem Absoluten aufzugeben. Die Forderung nach rationaler Begründbarkeit ist und bleibt außerdem nach Ansicht seiner Kritiker ein zentraler Bestandteil der Kultur des westlichen Liberalismus. Der Rationalismus stelle den identitätsstiftenden Kern ihrer Sprachpraxis dar. Selbst wenn wir niemals die Wahrheit im emphatischen Sinne erreichen könnten, mache gerade das Streben nach ihr unsere Identität aus. Wir könnten daher nicht über das Bedürfnis nach Begründung hinauswachsen, wie Rorty es fordere. Und aufgrund der potenziellen Gefahren seiner kontingenztheoretischen Neubeschreibung des Liberalismus sollten wir es auch nicht.[17] Diese ge-

11 Vgl. Horster (1991a), 125; Auer (2004), 195f; Sandbothe (2001), 138. Rorty versteht denn auch den Pragmatismus in Abgrenzung zu Heidegger gerade als Philosophie der Eigentlichkeit und nicht des Man; vgl. Rorty (1984), 17.

12 Vgl. SO, 70.

13 Vgl. KIS, 154f; SL, 27.

14 Vgl. HSE, 25, 55, 89; PSH, 119f.

15 Vgl. James (1994b), 142ff, 191; James (2000), 148.

16 Vgl. KIS, 313.

17 Vgl. u.a. Elshtain (2003), 155; Hall (1994), 210; Habermas (1996b), 20; Hiebaum (2003), 556; Wolf (2001), 245, Zill (2001), 136f. Man könnte auch rein pragmatisch in Anleh-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wichtigen Einwände gegenüber der „übermenschlichen" Ironie des transformativen Pragmatismus werden in folgender Bemerkung des Zeitgenossen von William James, Gilbert K. Chesterton pointiert auf den Punkt gebracht: Beim Pragmatismus gehe es um menschliche Bedürfnisse und zu den ersten menschlichen Bedürfnissen gehöre es, mehr zu sein als ein Pragmatist.[18]

Wie bereits mehrfach erwähnt, begegnet Rorty diesem Einwand gegenüber seinem transformativen Beitrag zu dem Begründungsgespräch, das wir aus seiner Sicht noch sind, indem er erklärt, in der zur Debatte stehenden Frage sei allein die experimentelle Klärung möglich. Seine Reaktion als transformativer Pragmatist auf die Feststellung, dass seine Neubeschreibung mit den üblichen Denkweisen in Konflikt steht, lautet: „Na und? Lasst uns ein paar neue Denkweisen ausprobieren! Vielleicht gefallen sie uns ja."[19] Ob eine inkommensurable Neubeschreibung funktioniere, könne nur durch Versuch entschieden werden. Man wisse nie, ob ein neues Vokabular einen Unterschied in der Praxis machen kann, solange man es nicht durchdacht und ausprobiert hat. Rorty plädiert daher für die Einnahme der „Perspektive des bastelnden Praktikus oder des pragmatischen Gesellschaftsreformers, also dessen, der sagt: ‚Wir wollen einmal sehen, was passiert, wenn wir es so versuchen.'"[20]. Diese Perspektive gilt es in seinen Augen auch bezüglich der von ihm vorgeschlagenen Neubeschreibung unseres politischen Selbstbildes einzunehmen, auch wenn dabei unser moralisches Selbstverständnis auf dem Spiel steht. James und Dewey hätten uns eine neue, antiautoritäre Selbstbeschreibung als Bürger demokratischer Gesellschaften angeboten, die den Versuch wert sei. Und ob wir bereits das hierzu notwendige Maß an Selbstvertrauen für eine rückhaltlose Anerkennung der Kontingenz besitzen, sei letztlich eine Frage der Praxis. Nur das Wagnis eines kollektiven Experiments des Lebens ohne die vermeintlichen Sicherheiten der liberalen Metaphysiker könne klären, ob die Abkopplung des politischen Projekts der Aufklärung vom Aufklärungsrationalismus gelingen kann.[21]

Warum sollten wir uns aber auf einen „spielerischen Experimentalismus"[22] einlassen, der nach Ansicht seiner Kritiker nicht nur zum Scheitern verurteilt, sondern auch politisch gefährlich ist? Zumal seine religionspolitische Utopie, wie sie in Kapitel XI.3 rekonstruiert wurde, selbst nahe legt, dass Rorty Zweifel an seinem Experiment der Kontingenz hegte. Darüber hinaus hat er auch in einem Interview eingestanden, dass er mit dem Werben für sein transformatives Projekt bei seinen Mit-

---

nung an Hans Vaihingers Philosophie des Als-Ob für die Idee der Begründung als eine in unserer rationalistischen Kultur für deren Stabilität *notwendige* Illusion argumentieren. Rortys „übermenschliche" Ironie würde aus dieser Sicht eine gesellschaftliche Gefahr darstellen.

18 Vgl. Chesterton (1908), 62.

19 WF, 82.

20 WF, 83. Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 151, 350; Rorty in Niżnik/Sanders (Hg.) (1996), 52, 115.

21 Vgl. COP, 160, 174f; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 195; Rorty (1997b), ZB3; Rorty (1997e), 18.

22 Auer (2004), 73.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bürgern keinen nennenswerten Erfolg hatte.[23] Wie dargestellt, lautet das beste Argument, das Rorty anführen kann, dass wir früher oder später ohnehin keine Wahl haben. Die metaphysisch-erkenntnistheoretische Verankerung unserer liberalen Solidarität in einem Fixpunkt jenseits der Kontingenz habe bisher nicht funktioniert und werde es auch in Zukunft nicht. Der Glaube an die Erfolgsaussichten des fundamentalistischen Begründungsprojekts erodiere daher immer weiter.[24] Außerdem kann Rorty auf eine Beobachtung als Ausgangspunkt für seine transformative Begründungsutopie verweisen: Man kann schon heute über ein liberales Verantwortungsgefühl verfügen, ohne an die Vernunft oder an Gott zu glauben. Und zugleich sei die Prognose, dass der Mensch niemals ohne den Halt der Religion solidarisch leben könne, durch den bisherigen Säkularisierungsprozess widerlegt worden. Diese Entwicklung lege nahe, dass auch eine postmetaphysische, *liberale* Gesellschaft der universellen Ironie in der Zukunft möglich sei.[25]

3. Handelt es sich bei Rortys transformativer Begründungsutopie um eine abstrakte Utopie ohne Hoffnung auf Realisierung?

Sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Dimension von Rortys transformativem Pragmatismus war im Laufe der Studie die – nicht nur für Pragmatisten – entscheidende Realisierungsfrage virulent geworden. Weder für das ehrgeizige Projekt einer antirepräsentationalistischen Transformation des realistischen Common Sense, noch für die ironische und zugleich kommunitaristische Transformation unserer praktischen Identität als Liberale weiß Rorty anzugeben, auf welchem Weg dies gelingen könnte.[26] Zwar dürften die Realisierungschancen seiner utopischen Neubeschreibung unserer praktischen Identität größer sein, da ihr keine so starke Intuition wie die realistische Intuition im Weg steht. Dennoch stellt sich damit die Frage: Handelt es sich bei seiner Utopie einer Gesellschaft liberaler Ironiker entgegen ihrem eigenen Verständnis nicht um eine abstrakte Utopie im Sinne von Bloch beziehungsweise Marcuse?

Wie bereits oben in Kapitel VI.3.3 festgestellt, bleibt Rortys Begründungsutopie den (empirischen) Aufweis realer Möglichkeitsbedingungen in den gegenwärtigen liberalen Gesellschaften als Voraussetzung ihrer Verwirklichung schuldig. Es findet sich nur der Hinweis auf die bisherige Zunahme an Wohlstand, Bildung, Sicherheit und Muße in diesen. Wie Rorty aber selbst noch festgestellt hat, sind diese gesellschaftlichen Voraussetzungen seiner Utopie eines ironischen Liberalismus zunehmend bedroht – vor allem durch den islamistischen Terrorismus und durch die wirt-

23 Vgl. Rorty (2003e).

24 Vgl. PSH, 110f; SO, 31f; WF, 256.

25 Vgl. Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 85; Rorty (2006d), 46f.

26 Wie in Kap. XI.3.2 festgestellt, gilt dieses Manko auch für die eben erwähnte – hier ohnehin kritisch beurteilte – religionspolitische Utopie einer säkularen Religion der Demokratie, mit der die institutionalisierten Religionen überwunden werden sollen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaftliche Globalisierung. Hat die Ironie in Zeiten der zunehmenden Unsicherheit überhaupt eine Chance?

Die Ironie als Tugend der Kontingenz scheint in Zeiten des Terrors auf verlorenem Posten. Zwar ist die allgemeine Rede vom Ende der Ironie und von der Notwendigkeit einer neuen Ernsthaftigkeit etwas abgeebbt. Angesichts der Bedrohung durch einen Gegner, der im Namen einer offenbarten Wahrheit zu handeln glaubt, geht die gesellschaftliche Tendenz in den westlichen Gegenwartsgesellschaften jedoch in Richtung Refundamentalisierung. Richard Bernstein ist in jedem Fall zuzustimmen, dass die Pragmatisten die Anziehungskraft der fundamentalistischen Versuchung nicht unterschätzen dürfen. Der von ihnen propagierte pragmatistische Fallibilismus wird durch diese Versuchung in Zeiten der Bedrohung immer wieder gefährdet. Deshalb bedarf er einer leidenschaftlichen Verteidigung gerade jetzt.[27] Zu diesem Zweck lohnt es sich heute mehr denn je, sich mit Rortys transformativen Pragmatismus zu beschäftigen und ihn zu Herzen zu nehmen. Er hinterfragt wie sonst kaum einer die Sehnsucht nach dem Absoluten und hat in Gestalt seiner Begründungsutopie das vielleicht beste Gegenmodell zu bieten.[28] Mit Rorty kann man sagen, dass die Antwort des Westens auf den religiösen Fundamentalismus gerade nicht eine liberale Refundamentalisierung (christlicher Prägung?) sein darf. Der *offene* Ethnozentrismus des liberalen Standpunkts sollte als dessen Stärke vielmehr durch einen konsequent pragmatistischen Liberalismus freimütig vertreten werden. Die Verteidigung der eigenen, kontingenten Menschenrechtskultur würde dann nicht mehr unter dem fragwürdigen Verweis auf deren überlegene Rationalität erfolgen müssen. Sie würde schlichtweg als Frage der Treue zur eigenen kulturpolitischen Identität angesehen.[29]

Am konkretesten hat sich Rorty über die „bourgeoise" Voraussetzung für eine allgemeine Übernahme seiner Neubeschreibung des Liberalismus geäußert: allgemeiner Wohlstand beziehungsweise ökonomische Sicherheit. Wie oben in Kapitel XI.4.3 ausführlich dargestellt, wurde er allerdings selbst im Laufe seines Lebens gerade in diesem Punkt aufgrund der wachsenden Ungleichheit, verursacht unter anderem durch die wirtschaftliche Globalisierung, immer pessimistischer. War seine Ende der 1980er Jahre konzipierte Utopie einer Gesellschaft liberaler Ironiker nur eine exklusive „Schönwetterutopie" für die wohlhabende Mittelschicht in der ausklingenden „goldenen" Zeit" des Kapitalismus? Es hat den Anschein, als ob hier eine bisher noch nicht verhandelte Form der Ironie ins Spiel kommt: die Ironie der Geschichte. Im Augenblick der philosophischen Ausformulierung der Ironie als li-

27 Vgl. Bernstein (2010), 30.

28 Vgl. Salewski (2008).

29 Vgl. PZ, 87. Vgl. dazu Weiß (1997), 241f. Die entschiedene Ablehnung der Refundamentalisierung darf aber nach der hier vertretenen Ansicht nicht dazu führen, auf der anderen Seite einen intoleranten *offensiven* Antifundamentalismus zu vertreten; vor allem auf dem Feld der Religionspolitik. Siehe dazu erneut oben Kap. XI.3.2. – Ein konsequent ethischer und pragmatistischer Liberalismus würde sich auch im Dialog mit (religiösen und philosophischen) Fundamentalisten auf die historisch-pragmatische Verteidigung seiner Werte beschränken.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

berales Kontingenzbewusstsein scheinen die gesellschaftlichen Voraussetzungen ihrer Verwirklichung wieder dahinzuschwinden. Besteht die Realität der Ironie darin, dass aus Rortys utopischem Liberalismus der Hoffnung angesichts der ökonomischen Realität der kapitalistischen Weltwirtschaft ein tragischer Liberalismus der Hoffnungslosigkeit wird? Hoffnungslosigkeit wäre aber für seinen pragmatistischen Liberalismus „tödlich". Er könnte die für Pragmatisten entscheidende Frage nicht mehr beantworten: Was ist sein *cash value* in der Praxis? Damit fiele seine transformative Neubeschreibung des Liberalismus letztlich doch durch den pragmatischen Test. Und das Sidney Morgenbesser zugeschriebene Bonmot über den Pragmatismus hätte sich zumindest im Falle von Rorty bestätigt: „Natürlich ist der Pragmatismus wahr; das Missliche ist, dass er nicht funktioniert."[30]

Rortys Position in dieser entscheidenden Frage lautet: Die Verwirklichung der Idee einer demokratischen Weltregierung, mit der eine Politik der Solidarität gegen die Macht der transnationalen Konzerne durchgesetzt werden könnte, sei zwar in weite Ferne gerückt. Das ändere aber zum einen nichts an der Richtigkeit dieser Idee. Das liberale Projekt einer globalen Verwirklichung der sozialen Demokratie sei zwar nicht originell. Aber es bleibe bis heute das einzige politische Projekt, für das es sich zu engagieren lohne. Zum anderen sei trotz dessen schlechter Realisierungschancen der Ausgang der Geschichte in dieser Frage noch immer offen. Es sei keine historische Zwangsläufigkeit am Werk. Daher gebe es auch noch Raum für das Entwerfen von Utopien. Und es sei immer noch besser, für ein wenig aussichtsreiches Projekt zu werben, anstatt schlicht aufzugeben.[31] Auf die direkte Nachfrage hin, was denn die „Früchte" eines Pragmatismus der Hoffnung seien, dem die Gründe zum Hoffen ausgehen, hat Richard Rorty ein Jahr vor seinem Tode geantwortet: Auch wenn es schwerer sei als früher, hoffnungsvoll bezüglich einer globalen Verwirklichung des liberalen Projekts zu sein, habe der Pragmatismus nur die Hoffnung anzubieten.[32] Und in einem Interview aus dem Jahr 2003 antwortete er auf Frage nach seiner schwindenden Zuversicht: „Well, at this point you have to quote Gramsci: ‚pessimism of the intellect, optimism of the will.' If I had to lay bets, my bet would be that everything is going to go to hell, but, you know, what else have we got except hope?"[33] Vielleicht ist Christopher Voparil zuzustimmen, dass gerade dieses Festhalten an der Hoffnung auch in widrigen Zeiten Rortys größte Hinterlassenschaft darstellt.[34]

30 Zitiert nach Williams B. (2003), 95, Fn. 14.

31 Vgl. Rorty (2006), 41, 100; ORT, 219; PSH, xiv; WF, 290. Schon in COP, 69 hat Rorty folgenden Ausspruch von Sydney Hook zitiert: "Pragmatism […] is the theory and practice of enlarging human freedom in a precarious and tragic world by the arts of intelligent social control. It may be a lost cause. I do not know of a better one."

32 Vgl. Rorty (2006c), 770.

33 Rorty in Levis-Kraus (2003).

34 Vgl. Voparil (2010), 52. Jürgen Habermas spricht in einem Nachruf auf seinen Freund Rorty davon, dass dessen Ziel gewesen sei, den Walt Whitman'schen Glauben an eine bessere Zukunft in unserer zerrissenen Weltgesellschaft zu bewahren; vgl. Habermas (2008), 29.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die soziale Hoffnung, die uns nach Rortys deflationistischem Verständnis der Hoffnung trotz allem Grund zum Pessimismus noch bleibt, ist eine gemeinsame, aber *unbegründete* Hoffnung: „An ungrounded social hope [...] is the best sort of moral commitment to have. For to regard such hope as ‚ungrounded' is simply to recognize […] that nothing is on the side of this hope except the energies and intelligence that those who share it devote to it."[35] Die liberale Hoffnung ist in dem Sinne unbegründet, dass sie keine theoretische Rechtfertigung in einer Theorie zur Natur des Menschen oder der Geschichte hat; sie einer solchen aber auch nicht bedarf.[36] Zugleich ist sie eine Hoffnung, bei der es nicht primär darum geht, was wahrscheinlich ist, sondern was möglich ist. Als solche ist sie auch vom Optimismus zu unterscheiden. Sie ist der *gemeinsame Glaube* daran, dass die Verwirklichung einer solidarischen Welt durch politisches Engagement immer noch möglich ist.[37]

Ob diese Hoffnung auch in dem Sinne unbegründet ist, dass es keine Gründe mehr zum Hoffen gibt, also ihr Objekt des Hoffens keine Realisierungschance hat, kann nicht theoretisch geklärt werden. Allein die politische Praxis kann und wird entscheiden, ob die gesellschaftliche Basis für Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus in der Zukunft gegeben sein wird. Damit gilt aber auch: Die Frage, ob Richard Rorty selbst einmal als starker Dichter beurteilt werden wird, weil es in der Zukunft doch noch zu einer Koinzidenz seiner „privaten Zwangsvorstellung"[38] einer Gesellschaft liberaler Ironiker mit dem öffentlichen Bedürfnis seiner liberalen Gemeinschaft gekommen ist, ist keine Frage der Theorie, sondern der Praxis.

35 Vgl. Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 91. Vgl. dazu Smith (2005a), 54.

36 Vgl. Rorty in Nystrom, D./Puckett, K. (1998), 58. Vgl. dazu Smith (2005a), 53-55.

37 Vgl. Cooke, E. F. (2004), 84, 92; Westbrook (2005), 17.

38 KIS, 75. Vgl. dazu Voparil (2010), 51f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Siglenverzeichnis

Richard Rorty:

AOC	Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America, Cambridge, Mass./London 1998.
CIS	Contingency, irony, and solidarity, Cambridge 1989.
COP	Consequences of Pragmatism. Essays: 1972-1980, Minneapolis 1982.
EHO	Essays on Heidegger and others. Philosophical papers Vol. 2, Cambridge/u. a. 1991.
HSE	Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, übers. v. J. Schulte, Wien 1994.
KIS	Kontingenz, Ironie und Solidarität, übers. v. Ch. Krüger, Frankfurt a. M. 1989.
KOZ	Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays, übers. v. J. Schulte, Stuttgart 1993.
LT	The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method, ed. by Richard Rorty, with two Retrospective Essays, 2. Ed., Chicago 1992.
ORT	Objectivity, relativism, and truth. Philosophical Papers Vol. 1., Cambridge/u.a. 1991
PAK	Philosophie als Kulturpolitik, übers. von J. Schulte, Frankfurt a. M. 2008.
PSH	Philosophy and Social Hope, London 1999.
PZ	Philosophie & die Zukunft. Essays, übers. v. M. Grässlin/R. Kaiser/Ch. Mayer/J. Schulte, Frankfurt a. M. 2000.
SE	Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen. Mit einem Kommentar von Albrecht Wellmer, übers. v. Ch. Krüger/J. Blasius, Frankfurt a. M. 2000.
SL	Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus, übers. v. H. Vetter, Frankfurt a. M. 1999.
SN	Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, übers. v. M. Gebauer, Frankfurt a. M. 1981.
SO	Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, übers. v. J. Schulte, Stuttgart 1988.
WF	Wahrheit und Fortschritt, übers. von J. Schulte, Frankfurt a. M. 2000.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literaturverzeichnis

Albert, H. (1980): Traktat über kritische Vernunft, 4. Aufl., Tübingen.

Allen, B. (2000a): Ist das Pragmatismus? Rorty und die amerikanische Tradition, in: Sandbothe, M. (Hg.): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist, 193-212.

Allen, B. (2000b): What was Epistemology?, in: Brandom, R.B. (Hg.): Rorty and his critics, Oxford, 220-236.

Allen, J. (1994): The Situated Critic or the Loyal Critic? Rorty and Walzer on Social Criticism, in: Philosophy and Social Criticism 24, 25-46.

Allen, J. (2002): Zwei Perspektiven der Gesellschaftskritik. Überlegungen im Anschluss an Michael Walzer, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (4), 551-565.

Apel, K.-O. (1975): Der Denkweg von Charles Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt a. M..

Apel, K.-O. (1976): Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des „kritischen Rationalismus“, in: Kanitscheider, B. (Hg): Sprache und Erkenntnis, Innsbruck, 55-82.

Apel, K.-O. (1985): Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?, in: Voßkamp, W. (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 1, Frankfurt a. M., 325-355.

Apel, K.-O. (1987): Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Philosophie und Begründung, Frankfurt a. M., 116-211.

Apel, K.-O. (1988): Zurück zur Normalität? – Oder könne wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht, in: ders.: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a. M., 370-474.

Apel, K.-O. (1993): Das Anliegen des anglo-amerikanischen „Kommunitarismus“ in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die „kommunitären“ Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson?, in: Brumlik, M./Brunkhorst, H. (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a. M., 149-172.

Assheuer, T. (2007): Der gute Amerikaner. Zum Tod des großen Philosophen Richard Rorty, in: Die Zeit 25, 14.06.2007, 53.

Assheuer, T. (2008): Wir Abendländer. Wenn wir sterben, bleiben wir tot: Richard Rorty ironisiert in „Philosophie als Kulturpolitik“ den Hochmut der Vernunft, in: Die Zeit 33, 07.08.2008, 47.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auer, D. (2004): Politisierte Demokratie. Richard Rortys politischer Antiessenzialismus, Studien zur politischen Gesellschaft, Wiesbaden (zugl. Diss., Univ., Oldenburg, 2002).

Audi, R. (1997): Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics, in: Audi, R./Wolterstorff, N. (Hg.): Religion in the Public Sphere, New York, 1-66.

Audi, R./Wolterstorff, N. (Hg.) (1997): Religion in the Public Sphere. Convictions in Political Debate, New York.

Balslev, A. N. (1999): Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty, 2. Aufl., Atlanta.

Baltzer, U. (2001): Rorty und die Erneuerung des Pragmatismus, in: Schäfer, T./Tietz, U./Zill, R. (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt a. M., 21-48.

Bauman, Z. (1995): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, übers. v. M. Suhr, Frankfurt a. M..

Bauman, Z. (2009): Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt, übers. v. F. Jakubzik, Frankfurt a. M..

Bayertz, K. (1998): Begriff und Problem der Solidarität, in: ders. (Hg.): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt a. M., 11-53.

Bayertz, K. (2002): Einleitung: Warum moralisch sein?, in: ders. (Hg.): Warum moralisch sein?, Paderborn/u. a., 9-33.

Bayertz, K. (2004): Warum überhaupt moralisch sein?, München.

Bayertz, K./Boshammer, (2008): Solidarität, in: Gosepath, S./et al. (Hg.): Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Bd. 2: N-Z, Berlin, 1190-1201.

Beck, U. (2002): Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie. Edition Zweite Moderne, hg. v. U. Beck, Frankfurt a. M..

Beck, U./Bonß, W./Lau, Ch. (2001): Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme, in: Beck, U./Bonß, W. (Hg.) Die Modernisierung der Moderne, Frankfurt a. M., 11-59.

Beck, U./Giddens, A./Lash, S. (1996): Reflexive Modernisierung, Frankfurt a. M..

Becker, W. (1994): Zur Lage der philosophischen Ethik heute und ein Blick zurück auf Kant, in: Baumgartner, H. M./Becker, W. (Hg.): Grenzen der Ethik, München/u. a..

Behler, E. (1972): Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie. Zum Ursprung dieser Begriffe, Darmstadt.

Behler, E. (1988): Die Theorie der romantischen Ironie, in: ders.: Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie, Bd. 1, Paderborn/u. a., 46-65.

Bellah, R.N. (1986): Zivilreligion in Amerika, in: Kleger, H./Müller, A. (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, (Religion - Wissen - Kultur 3), München, 19-41.

Benhabib, S. (1991): Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas, in: Soziale Welt 42 (2), 147-165.

Benn, S./Gaus, G. (Hg.) (1983): Public and Private in Social Life, New York.

Berberich, S. (1991): Die Philosophie Richard Rortys, Saarbrücken (zugl. Diss., Univ. Saarbrücken 1991).

Berlin, I. (1995): Zwei Freiheitsbegriffe, in: ders.: Freiheit. Vier Versuche, übers. v. R. Kaiser, Frankfurt a. M., 197-256.

Berlin, I. (2004): Die Wurzeln der Romantik, hg. v. H. Hardy, übers. v. B. Wolf, Berlin.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bernstein, R. J. (1986): Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode, Philadelphia.

Bernstein, R. J. (1987): One step forward and two steps backward: Richard Rorty on liberal democracy and philosophy, in: Political Theory 15, 538-563.

Bernstein, R. J. (1992a): The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity, Cambridge, Mass..

Bernstein, R. J. (1992b): The Resurgence of Pragmatism, in: Social Research 59 (4), 813-840.

Bernstein, R. J. (1995): American Pragmatism: The Conflict of Narratives, in: Saatkamp, H.J.Jr. (Hg.): Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics, Nashville/London, 54-67.

Bernstein, R. J. (2003): Rorty's Inspirational Liberalism, in: Guignon, C.B./Hiley, D.R. (Hg): Richard Rorty (Contemporary philosophy in focus), Cambridge/u. a., 124-138.

Bernstein, R. J. (2009): Neopragmatismus, übers. v. Adrian, M., in: Brunkhorst, H./Kreide, R./Lafont, C. (Hg.): Habermas-Handbuch, Stuttgart, 116-120.

Bernstein, R. J. (2010): The Pragmatic Turn, Oxford.

Berthelot, R. (1911): Un Romantisme utilitaire: Étude sur le mouvement pragmatiste, Bd. 1, Paris.

Bhaskar, R. (1990): The World form its Own Point of View, in: Malachowski, A.R. (Hg.): Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Oxford/Cambridge, Mass., 198-232.

Bieri, P. (1997): Generelle Einführung, in: ders. (Hg.): Analytische Philosophie der Erkenntnis, 4. unveränderte Aufl., Weinheim, 9-72.

Bielefeldt, H. (1997): Menschenrechte – universaler Normkonsens oder eurozentrischer Kulturimperialismus, in: Brocker, M./Nau, H. H. (Hg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt, 256-268.

Bloch, E. (1959): Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde., Frankfurt a. M..

Bloom, H. (1987): The Closing of the American Mind, New York.

Bloom, H. (1989): Kabbala. Poesie und Kritik, übers. v. A. Schweikhart, Basel/Frankfurt a. M..

Bloom, H. (1995): Einflussangst. Eine Theorie der Dichtung, übers. v. A. Schweikhart, Basel/Frankfurt a. M..

Bloom, H. (2000): Die Kunst der Lektüre. Wie und warum wir lesen sollten, übers. v. A. Schweikhart, München.

Bobbio, N. (1989): The Great Dichotomy: Public/Private, in: ders.: Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power, Oxford, 1-21.

Böckenförde, E.-W. (2000): Notwendigkeit und Grenzen staatlicher Religionspolitik, in:
Thierse, W. (Hg.): Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf, 173-184.

Böckenförde, E.-W. (2006): Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M..

Böhme, G. (1988): Der Typ Sokrates, Frankfurt a. M..

Boffetti, J. (2004): How Richard Rorty found Religion, in: First things 143 (May), 24-30.

Bohrer, K. H. (1989): Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne, Aesthetica, Frankfurt a. M..

Bohrer, K. H. (Hg.) (2000): Sprachen der Ironie, Sprachen des Ernstes, Frankfurt a. M..

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bonß, W. (2003): Warum ist die Kritische Theorie kritisch? Anmerkungen zu alten und neuen Entwürfen, in: Demirovic, A. (Hg.): Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie, Stuttgart, 366-392.

Bouveresse, J. (2000): Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences, in: Brandom, R.B. (Hg.): Rorty and his critics, Oxford, 129-146.

Boros, J. (1999): Repräsentationalismus und Antirepräsentationalismus. Kant, Davidson und Rorty, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (4), 539-551.

Brandom, R. B. (1999): Von der Begriffsanalyse zu einer systematischen Metaphysik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (6), 1005-1020.

Brandom, R. B. (2000a): Introduction, in: ders. (Hg.): Rorty and his critics, Oxford, ix-xx.

Brandom, R. B. (2000b): Pragmatik und Pragmatismus, in: Sandbothe, M. (Hg.): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist, 29-58.

Brandom, R. B. (2000c): Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism, in: ders. (Hg.): Rorty and his critics, Oxford, 156-183.

Brandom, R. B. (Hg.) (2000): Rorty and his critics, Oxford.

Braun, E. (1996): Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie und seine Genese, in: ders. (Hg.): Der Paradigmen-Wechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte, Darmstadt, 3-65.

Brenner, P.J. (1985): Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der Philosophie, in: Voßkamp, W. (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 1, Frankfurt a. M., 11-63.

Breuer, I./Leusch, P./Mersch, D. (1996): Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie. England/USA, Hamburg.

Brieskorn, N. (2008): Vom Versuch, eine Beziehung wieder bewusstzumachen, in: Reder, M./Schmidt, J. (Hg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M., 37-50.

Brocker, M./Hildebrandt, M. (Hg.) (2008): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden.

Brocker, M./Nau, H.H. (1997): Vorwort der Herausgeber, in: dies. (Hg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt, VII-X.

Brugger, J./Hoering, W. (1976): Kontingenz, in: Ritter, J./Gründer, K. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Darmstadt, Sp. 1027-1038.

Brunkhorst, H. (1991): Überdehnte Platonismuskritik, in: Information Philosophie 1991 (5), 42-46.

Brunkhorst, H. (1997a): Im Licht dialogischer Wahrheit. Rorty, Putnam und die Frankfurter Schule, in: Merkur 51 (1), 20-29.

Brunkhorst, H. (1997b): Solidarität unter Fremden, Frankfurt a. M..

Brunkhorst, H. (2001): Kritische Theorie und Pragmatismus, in: Schäfer, T./Tietz, U./Zill, R. (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt a. M., 145-161.

Brunkhorst, H. (2002): Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt a. M..

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Brunkhorst, H. (2006): Zum universellen Privatgebrauch. Die Philosophen Richard Rorty, Gianni Vattimo und Michel Offray über Gott, die Gottlosen und die Welt, in: Die Zeit 12, 16.03.2006, Sonderbeilage Literatur, 75-76.

Burri, A. (1994): Hilary Putnam, Frankfurt/New York.

Burrows, J. (1990): Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism, in: Malachowski, A.R. (Hg.): Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Oxford/Cambridge, Mass., 322-338.

Casanova, J. (1994): Public Religions in den Modern World, Chicago.

Casanova, J. (2007): Die religiöse Lage in Europa, in: Joas, H./Wiegandt, K. (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M., 322-351.

Chesterton, G. K. (1908): Orthodoxy, New York.

Cochran, M. (2001): Rorty's Neo-pragmatism: Some Implications for International Relations Theory, in: Festenstein, M./Thomson, (Hg.): Richard Rorty. Critical Dialogues, Cambridge, 176-199.

Cohen, J. (1993): Kommunitarismus und universeller Standpunkt, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 1009-1019.

Conant, J. (2000): Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell, in: Brandom, R.B. (Hg.): Rorty and his critics, Oxford, 268-342.

Conway, D.W. (2001): Irony, State and Utopia: Rorty's "We" and the Problem of Transitional Praxis, in: Festenstein, M./Thompson, S. (Hg.): Richard Rorty. Critical Dialogues, Cambridge, 55-88.

Cooke, E. F. (2004): Rorty on Conversation as an Achievement of Hope, in: Contemporary Pragmatism, 1 (1), 83-102.

Cooke, M. (2007): Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit, in: Langthaler, R./Nagl-Docekal, H. (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wiener Reihe. Themen der Philosophie Bd. 5, Wien, 341-365.

Critchley, S. (1999): Dekonstruktion und Pragmatismus – Ist Derrida ein privater Ironiker oder ein öffentlicher Liberaler?, in: Mouffe, Ch. (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Texte von Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau und Richard Rorty, Wien, 49-96.

Danz, Ch. (2007): Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas, in: Langthaler, R./Nagl-Docekal, H. (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wiener Reihe. Themen der Philosophie Bd. 5, Wien, 9-31.

Davidson, D. (1986): Wahrheit und Interpretation, übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M..

Davidson, D. (1993): Der Mythos des Subjektiven, übers. u. mit einem Nachwort hg. von J. Schulte, Stuttgart.

Davidson, D. (2004): Subjektiv, intersubjektiv, objektiv, übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M..

Davidson, D./Rorty, R. (2005): Wozu Wahrheit? Eine Debatte, hg. u. mit einem Nachwort v. M. Sandbothe, Frankfurt a. M..

Demmerling, Ch. (2001): Philosophie als literarische Kultur? Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophie, Philosophiekritik und Literatur im Anschluss an Richard Rorty, in: Schäfer, T./Tietz, U./Zill, R. (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt a. M., 325-352.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dennet, D.C. (1982): Comments on Rorty, in: Synthese 53, 349-356.

Derpman, S./et al. (2005): The Liberal Ironist between National Pride and Global Solidarity, in: Vieth, A. (Hg.): Richard Rorty. His Philosophy Under Discussion. 8. Münstersche Vorlesungen zur Philosophie, Heusenstamm, 55-63.

Derrida, J. (1999): Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus, in: Mouffe, Ch. (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Texte von Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau und Richard Rorty, Wien, 171-195.

Dewey, J. (1983): The Pragmatic Movement of Contemporary Thought, in: ders.: The Middle Works, Bd. 4, Carbondale/Edwardsville, Il..

Dewey, J. (1989): Die Erneuerung der Philosophie, übers. v. M. Suhr, Hamburg.

Dewey, J. (1993): Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik, hg. v. J. Ölkers, 3. Aufl., Weinheim/Basel.

Dewey, J. (1994): Erziehung durch und für Erfahrung, hg. v. H. Schreier, 2. Aufl., Stuttgart.

Dewey, J. (1995): Erfahrung und Natur, übers. v. M. Suhr, Frankfurt a. M..

Dewey, J. (1996): Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, hg. v. H.-P. Krüger, Darmstadt.

Dewey, J. (1998): Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln, übers. v. M. Suhr, Frankfurt a. M.

Dewey, J. (2002): Logik. Die Theorie der Forschung, übers. v. M. Suhr, Frankfurt a. M..

Dewey, J. (2004): Ein allgemeiner Glaube, in: ders.: Erfahrung, Erkenntnis und Wert, hg. u. übers. v. M. Suhr, Frankfurt a. M., 229-292.

Diaz-Bone, R./Schubert, K. (1996): William James zur Einführung, Hamburg.

Dickstein, M. (Hg.) (1998): The revival of pragmatism. New essays on social thought, law, and culture, Durham, N.C./London.

Dummett, M. (2000): Realismus und die Theorie der Bedeutung, in: Willaschek, M. (Hg.): Realismus, Paderborn/u. a., 143-175.

Dworkin, R. (1985): Liberalism, in: ders.: A Matter of Principle, Cambridge, Mass., 181-204.

Eggington, W./Sandbothe, M. (Hg.) (2004): The pragmatic turn in philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought, New York.

Eickelpasch, R. (1996): Bodenlose Vernunft. Zum utopischen Gehalt des Konzepts kommunikativer Rationalität bei Habermas, in: Eickelpasch, R./Nassehi, A. (Hg.): Utopie und Moderne, Frankfurt a. M., 11-50.

Elias, N. (1985): Thomas Morus' Staatskritik. Mit Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs „Utopie", in: Voßkamp, W. (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 2, Frankfurt a. M., 101-150.

Elshtain, J. B. (2003): Don't Be Cruel: Reflections on Rortyian Liberalism, in: Guignon, C.B./Hiley, D.R. (Hg): Richard Rorty (Contemporary philosophy in focus), Cambridge/u. a., 139-157.

Emerson, R. W. (1990): Die Natur. Ausgewählte Essays, 2. Aufl., hg. v. M. Pütz, Stuttgart.

Emerson, R. W. (1995): Circles, in: Goodman, R.B. (Hg.): Pragmatism. A Contemporay Reader, New York/London, 25-33.

Engelhardt, H. T. jr. (1998), Solidarität: postmoderne Perspektiven, in: Bayertz, K. (Hg.): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt a. M., 430-452.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Esfeld, M. (2001): Der Pragmatismus in der Gegenwartsphilosophie. Ein Forschungsbericht von Michael Esfeld, in: Information Philosophie 2001 (3), 24-31.

Fahrenbach, H. (1992): Das Utopieproblem in Marcuses Kritischer Theorie und Sozialismuskonzeption, in: Institut für Sozialforschung (Hg.): Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse, Frankfurt a. M., 74-100.

Ferrara, A. (1990): The Unbearable Seriousness of Irony, in: Philosophy and Social Criticism 16 (2), 81-107.

Fest, J. (1992): Leben ohne Utopie, in: Saage, R. (Hg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft?, Darmstadt, 15-26.

Festenstein, M. (1997): Pragmatism and Political Theory: From Dewey to Rorty, Chicago.

Festenstein, M. (2001): Pragmatism, Social Democracy and Political Argument, in: Festenstein, M./Thomson, S. (Hg.): Richard Rorty. Critical Dialogues, Cambridge, 203-218.

Festenstein, M./Thomson, S. (Hg.) (2001): Richard Rorty. Critical Dialogues, Cambridge.

Feuerbach, L. (1969ff): Gesammelte Werke, hg. v. W. Schuffenhauer, ab 1993 hg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch W. Schuffenhauer, Berlin (zitiert als: Feuerbach, GW).

Figal, G. (2009): Verstehen – Verdacht – Kritik, in: Jaeggi, R./Wesche, T. (Hg.): Was ist Kritik, Frankfurt a. M., 339-352.

Fischer, M. (1990): Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty's „Defense" of Literary Culture, in: Malachowski, A.R. (Hg.): Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Oxford/Cambridge, Mass., 233-243.

Fish, S. (1989): Anti-Foundationalism, Theory Hope, and the Teaching of Composition, in: ders.: Doing what comes naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies, Durham, 342-355.

Foelber, R. E. (1994): Can a Historicist Sustain a Diehard Commitment to Liberal Democracy? The Case of Rorty's Liberal Ironist, in: The Southern Journal of Philosophy 32 (1), 19-48.

Forst, R. (1994): Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a. M..

Forst, R. (1995): Welche Person? Wessen Gemeinschaft? Zur Kontroverse zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: Van den Brink, B./Van Reijen, W. (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt a. M., 213-241.

Forst, R. (1997): Gerechtigkeit als Fairness: ethisch, politisch oder moralisch?, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, W. (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt a. M., 396-419.

Forst, R. (1999a): Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion, in: Brunkhorst, H./Niesen, P. (Hg.): Das Recht der Republik, Frankfurt a. M., 105-168.

Forst, R. (1999b): Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral, in: Gosepath, S. (Hg.): Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität, Frankfurt a. M., 168-205.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Foucault, M. (1978): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin.

Fraser, N. (1994): Solidarität oder Singularität? Richard Rorty zwischen Romantik und Technokratie, in: dies.: Widerspenstige Praktiken: Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt a. M., 143-170.

Fraser, N. (1995): From irony to prophecy to politic. A response to Richard Rorty, in: Goodman, R.B. (Hg.): Pragmatism. A Contemporary Reader, New York/London, 153-159.

Frazier, B. (2006): Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment. Philosophical and Theological Connections, New York.

Frischmann, B. (2003): Richard Rortys politische Philosophie, in: Dialektik 2003 (2), 51-74.

Frischmann, B. (2006): Richard Rorty, in: Information Philosophie 2006 (1), 38-42.

Früchtl, J. (2001): Demokratische und ästhetische Kultur. Folgen der Postmoderne, in: Schäfer, T./Tietz, U./Zill, R. (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt a. M., 264-286.

Gamm, G. (1994): Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne, Frankfurt a. M..

Geras, N. (1995): Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty, London/New York.

Geuss, R. (2002): Privatheit. Eine Genealogie, übers. v. K. Wördemann, Frankfurt a. M..

Geyer, Ch. (2000): Die neuen Früchte des Pragmatismus, in: Europa oder Amerika? Zur Zukunft des Westens. Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 54 (9/10), 1038-1043.

Ghiraldelli, P.jr. (2002): Truth, Trust, and Metaphor: Rorty's Davidsonian Philosophy of Education, in: Ghiraldelli, P.jr./Peters, M.A. (Hg.): Richard Rorty: Education, Philosophy, Politics, Lanham, MD., 67-78.

Ghiraldelli, P.jr./Peters, M. A. (2002): Introduction. Rorty's Neopragmatism: Nietzsche, Culture, and Education, in: dies. (Hg.): Richard Rorty: Education, Philosophy, Politics, Lanham, MD., 1-14.

Gimmler, A. (2000): Pragmatische Aspekte im Denken Hegels, in: Sandbothe, M. (Hg.): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist, 270-291.

Gloy, K. (2004): Wahrheitstheorien. Eine Einführung, Tübingen/Basel.

Glüer, K. (1993): Donald Davidson zur Einführung, Hamburg.

Goodman, R.B. (1995): Introduction, in: ders. (Hg.): Pragmatism. A Contemporary Reader, New York/London, 1-21.

Goodman, R.B. (Hg.) (1995): Pragmatism. A Contemporary Reader, New York/London.

Gosepath, S./Lohmann, G. (1998): Einleitung, in: dies. (Hg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a. M., 7-28.

Graevenitz, G. v. /Marquard, O. (Hg.) (1998): Kontingenz, Poetik und Hermeneutik, Bd. 17, München.

Graf, F. W. (2004): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München.

Gross, N. (2008): Richard Rorty. The Making of an American Philosopher, Chicago.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gumbrecht, H. U. (2000): Sokrates und Uncle Sam. Wie anders Richard Rorty die Rolle des Philosophen verkörpert, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 54 (1), 63-70.

Guignon, C. B./Hiley, D. R. (1990): Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality, in: Malachowski, A.R. (Hg.): Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Oxford/Cambridge, Mass., 339-364.

Guignon, C. B./Hiley, D. R. (2003): Richard Rorty and Contemporary Philosophy, in: dies. (Hg.): Richard Rorty (Contemporary philosophy in focus), Cambridge/u. a., 1-40.

Gutmann, A. (1993): Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus, in: Honneth, A. (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M./New York, 68-83.

Gutting, G. (1999): Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity, Cambridge/u. a..

Gutting, G. (2003): Rorty's Critique of Epistemology, in: Guignon, C. B./Hiley, D. R. (Hg): Richard Rorty (Contemporary philosophy in focus), Cambridge/u. a.,41-60.

Haack, S. (1995): Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect, in: Saatkamp, H.J.Jr. (Hg.): Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics, Nashville/ London, 126-147.

Haack, S. (1996): Pragmatism, in: Bunnin, N./Tsui-James, E.P. (Hg.): The Blackwell Companion to Philosophy, Oxford, 643-671.

Haack, S. (2004): Pragmatism, Old and New, in: Contemporary Pragmatism, 1 (1), 3-41.

Haber, H. F. (1993): Richard Rorty's Failed Politics. Symposium on the politics of liberal ironism, in: Social Epistemology 7 (1), 61-74.

Habermas, J. (1981): Kleine politische Schriften (I-IV), Frankfurt a. M., 9-28.

Habermas, J. (1981): Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a. M..

Habermas, J. (1983): Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (1984): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (1985a): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (1985b): Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (1986): Entgegnung, in: Honneth, A./Joas, H. (Hg.): Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns", Frankfurt a. M., 328-405.

Habermas, J. (1988): Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (1991a): Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (1991b): Texte und Kontexte, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (1996a): Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (1996b): Coping with Contingencies – The Return of Historicism, in: Niżnik, J./Sanders, J.T. (Hg.): Debating the state of philosophy. Habermas, Rorty, and Kolakowski. With contributions by Ernest Gellner and others, Westport, Conn./ London, 1-24.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habermas, J. (1997): Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, W. (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt a. M., 169-195.

Habermas, J. (1998): Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (1999a): Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (1999b): Zur Legitimation durch Menschenrechte, in: Brunkhorst, H./Niesen, P. (Hg.): Das Recht der Republik, Frankfurt a. M., 386-403.

Habermas, J. (2001a): Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (2001b): Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels: Eine Dankrede, in: Süddeutsche Zeitung 237, 15.10.2001, 17.

Habermas, J. (2001c): Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (2002a): Fundamentalismus und Terror. Antworten auf Fragen zum 11. September 2001, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 2/2002, 165-178.

Habermas, J. (2002b): Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus, in: Raters, M.-L./Willaschek, M. (Hg.): Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt a. M., 280-305.

Habermas, J. (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (2007a): Orchideen und Gerechtigkeit. Richard Rorty – ein Philosoph, ein Freund, ein Poet, in: Süddeutsche Zeitung 131, 11.06.2007, 13.

Habermas, J. (2007b): Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 12/2007, 1441-1446.

Habermas, J. (2007c): Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in: Langthaler, R./Nagl-Docekal, H. (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wiener Reihe. Themen der Philosophie Bd. 5, Wien, 366-414.

Habermas, J. (2008a): Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI, Frankfurt a. M..

Habermas, J. (2008b): Die Dialektik der Säkularisierung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 4/2008, 33-46.

Habermas, J. (2008c): Eine Replik, in: Reder, M./Schmidt, J. (Hg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M., 94-107.

Habermas, J. (2009): Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Frankfurt a. M..

Hall, D.L. (1994): Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism (Suny Series in Philosophy), New York.

Hance, A. (1995): Pragmatism as Naturalized Hegelianism: Overcoming Transcendental Philosophy?, in: Saatkamp, H.J.Jr. (Hg.): Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics, Nashville/London, 100-121.

Hansen, P. (1995): Rorty, Richard, in: Fox, R. W./Kloppenberg, J. T. (Hg.): A Companion to American Thought, London/New York, 605-606.

Hartshorne, Ch. (1995): Rorty's Pragmatism and Farwell to the Age of Faith and Enlightenment, in: Saatkamp, H. J. Jr. (Hg.): Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics, Nashville/London, 16-28.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hastedt, H. (1991): „Der liberale Ironiker“ (Rorty) nach dem „Verlust der Tugend“ (MacIntyre). Zur Auseinandersetzung mit dem „Kommunitarismus“ in der gegenwärtigen politischen Philosophie, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie 13, 252-260.

Heal, J. (1990): Pragmatism and Choosing to Believe, in: Malachowski, A.R. (Hg.): Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Oxford/Cambridge, Mass., 101-114.

Hegel, G. W. F. (1970): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Theorie-Werkausgabe Bd. 7, Frankfurt a. M..

Hellesnes, J. (1992): Toleranz und Dissens. Diskurstheoretische Bemerkungen über Mill und Rorty, in: Apel, K.-O./Kettner, M. (Hg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt a. M., 187-200.

Henning, T./et al. (2005): Strong Poets, Privileged Self-Narration, and We Liberals, in: Vieth, A. (Hg.): Richard Rorty. His Philosophy Under Discussion. 8. Münstersche Vorlesungen zur Philosophie, Heusenstamm, 45-54.

Hiebaum, Ch. (2003): Gerechtigkeit und Identität. Richard Rortys Entzauberung der Moral, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (4), 543-557.

Hingst, K. M. (1998): Perspektivismus und Pragmatismus. Ein Vergleich auf der Grundlage der Wahrheitsbegriffe und der Religionsphilosophien von Nietzsche und James, Würzburg, (zugl. Diss., Univ., Hamburg, 1996).

Hingst, K. M. (2000a): Zur sechsten Vorlesung: James’ pragmatistische Deutung der Korrespondenztheorie der Wahrheit, in: Oehler, K. (Hg.): William James: Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens, Klassiker auslegen Bd. 21, Berlin, 131-164.

Hingst, K. M. (2000b): Zur zweiten Vorlesung: James’ Transformation der pragmatischen Maxime von Peirce, in: Oehler, K. (Hg.): William James: Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens, Klassiker auslegen Bd. 21, Berlin, 33-67.

Hinsch, W. (1997): Politischer Konsens in einer streitbaren Welt, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, W. (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus: John Rawls in der Diskussion, Frankfurt a. M., 9-38.

Höffe, O. (1977): Kritische Einführung in Rawls’ Theorie der Gerechtigkeit, in: ders. (Hg): Über John Rawls’ Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M., 11-40.

Höffe, O. (1991): Eine entmoralisierte Moral: Zur Ethik der modernen Politik, in: Politische Vierteljahresschrift 32 (2), 302-316.

Höffe, O. (1992): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, Tübingen.

Höffe, O. (1998a): Einführung in Rawls’ Theorie der Gerechtigkeit, in: ders. (Hg.): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Klassiker Auslegen Bd. 15, Berlin, 3-26.

Höffe, O. (1998b): Überlegungsgleichgewicht in Zeiten der Globalisierung? Eine Alternative zu Rawls, in: ders. (Hg.): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Klassiker Auslegen Bd. 15, Berlin, 271-293.

Hoerster, N. (1977): John Rawls’ Kohärenztheorie der Normenbegründung, in: Höffe, O. (Hg.): Über John Rawls’ Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M., 57-76.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hollinger, R. (1985): Introduction: Hermeneutics and Pragmatism, in: ders. (Hg.): Hermeneutics and Praxis, Notre Dame, Indiana, ix-xx.

Hollis, M. (1990): The Poetics of Personhood, in: Malachowski, A.R. (Hg.): Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Oxford/Cambridge, Mass., 244-256.

Honneth, A. (1993): Einleitung, in: ders. (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M./New York, 7-17.

Honneth, A. (2000): Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik" in der Frankfurter Schule, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (5), 729-737.

Honneth, A./Iser, M. (2002): Schwerpunkt: Gesellschaftstheorie und Sozialkritik II. Michael Walzer in der Diskussion, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50, 549-550.

Horkheimer, M./Marcuse, H. (1965): Philosophie und kritische Theorie, in: Marcuse, H.: Kultur und Gesellschaft I, Frankfurt a. M., 102-127.

Horster, D. (1991a): Richard Rorty zur Einführung. Mit einer Auswahlbibliographie von René Görtzen, Hamburg.

Horster, D. (1991b): Sozialismus und Demokratie, in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter 1991 (1), 57-63.

Horster, D. (1993a): Gemeinschaft und Individuum, in: Information Philosophie 1993 (3), 60-62.

Horster, D. (1993b): Richard Rorty, der Vermittler zwischen Moderne und Postmoderne, in: ders.: Politik als Pflicht. Studien zur politischen Philosophie, Frankfurt a. M., 256-268.

Horton, J. (2001): Irony and Commitment: An irreconcilable Dualism of Modernity, in: Festenstein, M./Thomson, (Hg.): Richard Rorty. Critical Dialogues, Cambridge, 15-28.

Horton, J./Mendus, S. (1994): Alasdair MacIntyre: After Virtue and After, in: dies. (Hg.): After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre, Cambridge, 1-15.

Iser, M. (2002): Der Spiegel der Kritik. Michael Walzer und die Kritische Theorie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (4), 581-597.

Iser, M. (2004): Gesellschaftskritik, in: Göhler, G./Iser, M./Kerner, I. (Hg.): Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Wiesbaden, 155-172.

Jaeggi, R./Wesche, T. (2009): Einführung: Was ist Kritik, in: dies. (Hg.): Was ist Kritik, Frankfurt a. M., 7-20.

James, W. (1975): Der Wille zum Glauben, in: Martens, E. (Hg.): Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller, John Dewey. Mit einer Einleitung herausgegeben von E. Martens, Stuttgart, 128-160.

James, W. (1994a): Das pluralistische Universum, hg. v. K. Schubert/U. Wilkesmann, Darmstadt.

James, W. (1994b): Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden, übers. v. W. Jerusalem, mit einer Einl. hg. v. K. Oehler, 2.Aufl., mit neuen bibliogr. Hinweisen, Hamburg.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

James, W. (2000): Pragmatism and other Writings, hg. mit einer Einleitung und Anmerkungen v. G. Gunn, New York.

Japp, U. (1983): Theorie der Ironie, Frankfurt a. M..

Jefferson, T. (1989): Betrachtungen über den Staat Virginia, hg. u. mit einem einführenden Essay v. H. Wasser, Zürich.

Joas, H. (1992a): Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a. M..

Joas, H. (1992b): Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, Frankfurt a. M..

Joas, H. (1997): Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M..

Joas, H. (2000): John Deweys Theorie der Religion, in, ders. (Hg.): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt a. M., 139-159.

Joas, H. (2002): Eine Rose im Kreuz der Vernunft, in: Die Zeit 7, 07.02.2002, 32.

Joas, H. (2005): Die Religion der Moderne. In seinem neuen Buch setzt sich Jürgen Habermas mit dem naturalistischen Weltbild der Hirnforschung und dem Einfluss religiöser Orthodoxien auseinander, in: Die Zeit, Literaturbeilage, Oktober 2005, 74f.

Joas, H. (2007): Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen, in: Joas, H./Wiegandt, K. (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M., 9-43.

Joas, H. (Hg.) (2000): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt a. M..

Joas, H./Knöbl, W. (2004): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Frankfurt a. M..

Jörke, D. (2005): Politische Anthropologie. Eine Einführung, Wiesbaden.

Kallscheuer, O. (1996): Nachwort von Otto Kallscheuer, in: Walzer, M.: Lokale Kritik – globale Standards: zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, übers. v. Ch. Goldmann, mit einem Nachwort v. O. Kallscheuer, Hamburg, 213-236.

Kant, I. (1900ff): Gesammelte Schriften, Bd. 1-22, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. hg. v. der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin (zitiert als: Kant, AA).

Kant, I. (1998): Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe, hg. v. J. Timmermann. Mit einer Bibiliographie v. H. Klemme, Hamburg, 1. Aufl. = A, 2. Aufl. = B (zitiert als: Kant, KrV).

Kekes, J. (1996): Cruelty and Liberalism, in: Ethics 106, 834-844.

Kerchner, B./Wilde, G. (Hg.) (1997): Staat und Privatheit. Aktuelle Studien zu einem schwierigen Verhältnis, Opladen.

Kersting, W. (1998): Internationale Solidarität, in: Bayertz, K. (Hg.): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt a. M., 411-429.

Kersting, W. (2001): John Rawls zur Einführung, Hamburg.

Kersting, W. (2002): Philosophische Betrachtung öffentlich abgesonderter Körperflüssigkeiten. Das Private fängt nicht erst unter der Kleidung an: Raymond Geuss untersucht die Grundbegriffe liberaler Gesellschaftstheorien, in: SZ am Wochenende, 23./24.02.2002, V.

Kettner, M. (2001): Rortys Restbegründung der Menschenrechte. Eine Kritik, in: Schäfer, T./Tietz, U./Zill, R. (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt a. M., 201-228.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kierkegaard, S. (1951ff): Gesammelte Werke. 36 Abteilungen in 26 Bänden und 1 Registerband, hg. u. übers. v. E. Hirsch/H. Gerdes/H. M. Junghans, Düsseldorf/Köln, Reprint GTB, Gütersloh 1979-1986 (zitiert als: Kierkegaard, GW).

Kleemann, G. M. (2007): Private Götter, öffentlicher Glaube. Richard Rorty und die Religion, in: Theologie und Philosophie 2007 (1), 21-45.

Kleger, H./Müller, A. (1986): Einleitung: Bürgerliche, Religion des Bürgers, politische Religion, Zivilreligion, Staatsreligion, Kulturreligion, in: dies. (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, (Religion - Wissen - Kultur 3), München, 7-15.

Klepp, L. (1990): „Every Man a Philosopher-King." Richard Rorty of the University of Virginia, in: New York Times Magazine, 02.12.1990, 56-57, 117-118, 122, 124.

Kliche, D. (1999): Politische Ironie/Ironische Politik. Über Richard Rortys Begriff der Ironie mit gelegentlicher Rücksicht auf Friedrich Schlegel und Sören Kierkegaard, in: Barck, K./Faber, R. (Hg.): Ästhetik des Politischen – Politik des Ästhetischen, Würzburg, 171-197.

Klinger, C. (1994): Ein Streit, der keiner ist? Zur Debatte zwischen „Liberalen" und „Kommunitaristen" in den USA, in: Transit 1994 (7), 122-139.

Kloppenberg. J. T. (1995): Pragmatism, in: Fox, R.W./Kloppenberg, J.T. (Hg.): A Companion to American Thought, London/New York, 537-540.

Kneer, G. (1996a): Notwendigkeit der Utopie oder Utopie der Kontingenz? Ein Beitrag zum Streit zwischen Universalismus und Kontextualismus, in: Eickelpasch, R./Nassehi, A. (Hg.): Utopie und Moderne, Frankfurt a. M., 51-85.

Kneer, G. (1996b): Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Jürgen Habermas, Michel Foucault und Niklas Luhmann, Opladen.

Knobe, J. (1995): A Talent for Bricolage: An Interview with Richard Rorty, in: The Dualist 2, 56-71.

Kögler, H.-H. (1992): Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer,

Foucault und Rorty, Stuttgart (zugl. Diss., Univ., Frankfurt a. M., 1991).

Köhl, H. (2000): Rortys pragmatistische Linke. Rezension von Stolz auf unser Land von Richard Rorty, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48, 830-835.

Köhl, H. (2001): Moral und Klugheit. Rortys Kritik an einer kantischen Unterscheidung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49 (1), 19-41.

Köhl, H. (2006): Abschied vom Unbedingten. Über den heterogenen Charakter moralischer Forderungen, Freiburg/München.

Kohler, G. (1994): Vorrang der Demokratie vor der Philosophie? Über den Sinn von Politischer Philosophie, in: Studia Philosophica 53, 201-224.

Kolakowski, L. (1996): A Remark on Rorty, in: Niżnik, J./Sanders, J.T. (Hg.): Debating the state of philosophy. Habermas, Rorty, and Kolakowski. With contributions by Ernest Gellner and others, Westport, Conn./London, 52-57.

Kompridis, N. (1993): Schwerpunkt: Welterschließung und Kritik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 487-490.

Korsgaard, Ch. M. (1996): The Sources of Normativity, Cambridge.

Korsgaard, Ch. M. (2000): Der Ursprung der Normativität, in: Pauer-Studer, H. (Hg.): Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie im Gespräch, übers. v. I., Utz, Frankfurt a. M., 35-66.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Koselleck, R. (1985): Die Verzeitlichung der Utopie, in: Voßkamp, W. (Hg.): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Bd. 3, Frankfurt a. M., 1-14.

Krämer, G. (2007): Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam, in: Joas, H./Wiegandt, K. (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M., 172-193.

Kramer, C. (2001): Lebensgeschichte, Authentizität und Zeit. Zur Hermeneutik der Person, Frankfurt a. M./u. a. (zugl. Diss., Univ., Essen, 2000).

Krause, S./Malowitz, K. (1998): Michael Walzer zur Einführung, Hamburg.

Krumm, T. (2003): Die Ironie der Ironie. Zum ironischen Selbstverständnis der Politikberatung, in: Bonacker, T./Brodocz, A./Noetzel, T. (Hg.): Die Ironie der Politik. Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten, Frankfurt a. M./New York, 281-295.

Kuhlmann, W. (1993): Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung, in: Dorchschel, A./Kettner, M./Kuhlmann, W./Niquet, M. (Hg): Transzendentalpragmatik. Ein Symposion für Karl-Otto Apel, Frankfurt a. M., 212-237.

Kuhlmann, W. (2006): Begründung, in: Düwell, M./Hübenthal, Ch./Werner, M.H. (Hg.): Handbuch Ethik, 2., aktualisierte und erweit. Aufl., Stuttgart/Weimar, 319-325.

Kuklick, B. (2001): A History of Philosophy in America. 1720-2000, Oxford.

Kundera, M. (1987): Die Kunst des Romans. Essay, übers. v. U. Aumüller, München/ Wien.

Kymlicka, W. (1997): Politische Philosophie heute. Eine Einführung, übers. v. H. Vetter, Frankfurt/New York.

Laclau, E. (1999): Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie, in: Mouffe, Ch. (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Texte von Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau und Richard Rorty, Wien, 111-153.

Landes, J. B. (Hg.) (1998): Feminism: the Public and the Private. Oxford Readings in Feminism, Oxford/New York.

Lovejoy, A.O. (1908): The Thirteen Pragmatisms, in: The Journal of Philosophy Psychology, and Scientific Methods 5, 5-12 u. 29-39.

Lovejoy, A.O. (1948): On the Discrimination of Romanticisms, in: ders.: Essays in the History of Ideas, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 228-253.

Lübbe, H. (1986): Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln.

Luhmann, N. (1984): Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M..

Luhmann, N. (1990): Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, Frankfurt a. M..

Luhmann, N. (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M..

Lyotard, J.-F. (1989): Der Widerstreit, 2. korrigierte Aufl., übers. v. J. Vogl, mit einer Bibiliographie zum Gesamtwerk Lyotards, v. R. Clausjürgens, München.

Lyotard, J.-F. (1996): Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985, hg. v. P. Engelmann, Wien.

Lyotard, J.-F. (1999): Das Postmoderne Wissen. Ein Bericht, hg. v. P. Engelmann, Wien.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Macedo, S. (1990): Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in liberal Constitutionalism, Oxford.

MacIntyre, A. (1985): Moral Arguments and Social Contexts: A Response to Rorty, in: Hollinger, R. (Hg.): Hermeneutics and Praxis, Notre Dame, Ind., 223f.

MacIntyre, A. (1988): Whose justice? Which rationality?, Notre Dame, Ind..

MacIntyre, A. (1990): Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition, being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988, Notre Dame, Ind..

MacIntyre, A. (1991): Geschichte der Ethik im Überblick. Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert, übers. v. H.-J. Müller, Frankfurt a. M..

MacIntyre, A. (1993): Ist Patriotismus eine Tugend?, in: Honneth, A. (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M./New York, 84-102.

MacIntyre, A. (1995): Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, übers. v. W. Rhiel, Frankfurt a. M..

MacKinnon, C. (1989): Toward a Feminist Theory of the State, Cambridge, Mass..

Malachowski, A. R. (1990a): Deep Epistemology Without Foundations (in Language), in: Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Oxford/Cambridge, Mass., 139-155.

Malachowski, A. R. (1990b): Introduction, in: ders. (Hg.): Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Oxford/Cambridge, Mass., 1-7.

Malachowski, A. R. (2002): Richard Rorty, Princeton/Oxford.

Malachowski, A. R. (Hg.) (1990): Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Oxford/Cambridge, Mass..

Marcuse, H. (1965): Kultur und Gesellschaft 1, Frankfurt a. M..

Marcuse, H. (1967): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Frankfurt a. M..

Marcuse, H. (1975): Zeit-Messungen, Frankfurt a. M..

Marcuse, H. (1989): Ökologie und Gesellschaftskritik, in: Jansen, P.-E. (Hg.), Befreiung denken – Ein politischer Imperativ. Ein Materialienband zu einer politischen Arbeitstagung über Herbert Marcuse am 13. u. 14.Oktober.1989 in Frankfurt, hg. v. P.-E. Jansen in Zus. mit der *links*-Redaktion und dem Sozialistischen Büro, Offenbach/Main, 43-52.

Marcuse, L. (1994): Amerikanisches Philosophieren. Pragmatisten, Polytheisten, Tragiker, Zürich.

Margolis, J. (2000): Der cartesianische Realismus und die Wiedergeburt des Pragmatismus, in: Sandbothe, M. (Hg.): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist, 292-323.

Margolis, J. (2004): Die Neuerfindung des Pragmatismus, übers. v. J. Schulte, Weilerswist.

Marquard, O. (1986): Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart.

Martens, E. (1975): Einleitung, in: ders. (Hg.): Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller, John Dewey, Stuttgart, 3-59.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Martens, E. (1985): Amerikanische Pragmatisten. Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), in: Höffe, O. (Hg.): Klassiker der Philosophie, 2. Bd., München, 225-250.

Marti, U. (1996): Die Fallen des Paternalismus. Eine Kritik an Richard Rortys politischer Philosophie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44, 259-20.

Mayer, H. (2007): Die Stunde der letzten Instanz schlägt nie. Zum Tod des Philosophen Richard Rorty, in: Berliner Zeitung, 12.06.2007, 30.

McCarthy, T. (1993): Philosophie und gesellschaftliche Praxis. Richard Rortys' neuer Pragmatismus, in: ders.: Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie, Frankfurt a. M., 19-51.

McClure, J. K. (2001): The Contingency of Solidarity: A Pragmatic Critique of Richard Rorty's Philosophy, in: Horizons 28, 30-49.

McDowell, J. (2000): Towards Rehabilitating Objectivity, in: Brandom, R. B. (Hg.): Rorty and his critics, Oxford, 109-123.

Melkonian, M. (1999): Richard Rorty's Political Liberalism at the End of the American Century, New York.

Menke-Eggers, Ch. (1989): Relativismus und Partikularisierung - Zu einigen Überlegungen bei Richard Rorty, in: Philosophische Rundschau 36 (4), 25-40.

Menand, L. (2001): The Metaphysical Club, London.

Meyer, L. (1996): John Rawls und die Kommunitaristen. Eine Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, Würzburg.

Mieth, C. (2006): Rawls, in: Düwell, M./Hübenthal, Ch./Werner, M.H. (Hg.): Handbuch Ethik, 2., aktualisierte und erweit. Aufl., Stuttgart/Weimar, 179-190.

Mill, J. St. (1988): Über die Freiheit, übers. v. B. Lemke, mit Anhang und Nachwort hg. v. M. Schlenke, Stuttgart.

Morus, Th. (1992): Utopia, hg. von H. Günther, Frankfurt a. M./Leipzig.

Mouffe, Ch. (1999): Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie, in: dies. (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Texte von Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau und Richard Rorty, Wien, 11-35.

Mouffe, Ch. (2000): Rorty's Pragmatists Politics, Review of Truth and Progress, Achieving Our Country, and Philosophy and Social Hope, in: Economy and Society 29, 439-453.

Mouffe, Ch. (2007): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a. M.

Mounce, H. O. (1997): The Two Pragmatisms. From Peirce to Rorty, London/New York.

Müller, Ch. (1995): Von der Gerechtigkeitstheorie zum Politischen Liberalismus. Rawls – Libertarians – Communitarians – und wieder Rawls, in: Zeitschrift für Politik 42 (3), 268-295.

Müller-Friemauth, F. (1994): Pathologie der Freiheit: Begründungsprobleme des politischen Liberalismus nach Hannah Arendt, Michel Foucault und Richard Rorty, Mikroform (zugl. Diss., Univ., Berlin, 1995).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Müller-Friemauth, F. (2001): Mit Darwin und Freud am Feind vorbei. Schlummernde Riesen bei Richard Rorty, in: Schäfer, T./Tietz, U./Zill, R. (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt a. M., 235-258.

Mulhall, S./Swift, A. (1996): Liberals and Communitarians, 2. Aufl., Oxford.

Mulhall, S./Swift, A. (2003): Rawls and Communitarianism, in: Freeman, S. (Hg.): The Cambridge Companion to RAWLS, Cambridge, 460-487.

Murphy, J.P. (1990): Pragmatism: From Peirce to Davidson. With an introduction by Richard Rorty, Boulder, Co..

Nagel, T. (1986): The view from nowhere, New York/Oxford.

Nagel, T. (2003): Rawls and Liberalism, in: Freeman, S. (Hg.): The Cambridge Companion to RAWLS, Cambridge, 62-85.

Nagl, L. (1986): Fragestellungen in diesem Band, in: Nagl, L./Heinrich, R. (Hg.): Wo steht die Analytische Philosophie heute?, Wiener Reihe, Themen der Philosophie Bd. 1, Wien/München, 9-29.

Nagl, L. (1998): Pragmatismus, Frankfurt a. M./New York.

Nagl, L. (1999): Renaissance des Pragmatismus?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (6), 1045-1056.

Nagl, L. (2000): „Reality is still in the making". Die Zukunftsorientiertheit des James'schen Pragmatismus, in: Sandbothe, M. (Hg.): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist, 213-233.

Nagl, L. (2007): Die unerkundete Option: Pragmatistische Denkansätze in der Religionsphilosophie. Anmerkungen zur Habermas'schen Skizze nachkantianischer Religionsbegriffe (Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard), in: Langthaler, R./Nagl-Docekal, H. (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wiener Reihe. Themen der Philosophie Bd. 5, Wien, 186-215.

Neumann, W. G. (1992): Wider den Pragmatismus. Zur Philosophie von Richard Rorty, Würzburg.

Nida-Rümelin, J. (2006): Demokratie und Wahrheit, München.

Nielsen, K. (2005): Pragmatism as Atheoreticism: Richard Rorty, in: Contemporary Pragmatism 2 (1), Symposium on Richard Rorty, 1-33.

Niesen, P. (2001): Die politische Theorie des politischen Liberalismus, in: Brodocz, A./Schaal, G. (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung, Opladen, 23-54.

Nietzsche, F. (1967ff): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. G. Colli/M. Montinari, München (zitiert als: Nietzsche, KSA).

Nipperdey, T. (1975): Die Utopia des Thomas Morus und der Beginn der Neuzeit, in: ders.: Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert, Göttingen, 113-138.

Niżnik, J./Sanders, J. T. (Hg.) (1996): Debating the state of philosophy. Habermas, Rorty, and Kolakowski. With contributions by Ernest Gellner and others, Westport, Conn./London.

Noetzel, T. (2001): Die politische Theorie des Pragmatismus: Richard Rorty, in: Brodocz, A./Schaal, G. (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung, Opladen, 225-251.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Noetzel, T. (2002): Die politische Theorie des Pragmatismus: John Dewey, in: Brodocz, A./Schaal, G. (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung, Opladen, 157-182.

Nozick, R. (1974): Anarchy, State, and Utopia, New York.

Nussbaum, M. (1999): Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Gender Studies, hg. v. H. Pauer-Studer, übers. v. I. Utz, Frankfurt a. M..

Nussbaum, M. (2000) Literatur, Moral und ethische Empfindungsfähigkeit, in: Pauer-Studer, H. (Hg.): Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie im Gespräch, übers. v. I. Utz, Frankfurt, 129-152.

Nystrom, D./Puckett, K. (1998): Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty, Charlottesville, Va..

Oakeshott, M. (1962): The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind, in: ders.: Rationalism in Politics and Other Essays, New York.

Oehler, K. (1992): Der Pragmatismus als Philosophie der Zukunft. Die gegenwärtige Lage der Philosophie in Deutschland, in: Semiosis. Internationale Zeitschrift für Semiotik und Ästhetik 17 (1-4), 28-35.

Oehler, K. (1993): Charles Sanders Peirce, München.

Oehler, K. (1995): Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus, Frankfurt.

Oehler, K. (2000a): Einleitung, in: ders. (Hg.): William James: Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens, Klassiker auslegen Bd. 21, Berlin, 1-16.

Oehler, K. (2000b): Zur ersten Vorlesung: Die pragmatistische Konzeption der Philosophie, in: ders. (Hg.): William James: Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens, Klassiker auslegen Bd. 21, Berlin, 17-31.

Okin, M. (1991): Gender, the Public and the Private, in: Held, D. (Hg.): Political Theory Today, Oxford, 67-90.

O'Neill, O. (1998): The Method of A Theory of Justice (§§ 7, 9, 23-26, 63-64,87), in: Höffe, O. (Hg.): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Klassiker Auslegen Bd. 15, Berlin, 27-43.

O'Neill, O. (2000): Starke und schwache Gesellschaftskritik in einer globalisierten Welt, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48, 719-728.

Orwell, G. (1961): 1984. With an Afterword by Erich Fromm, New York.

Owen, D. (2001): The Avoidance of Cruelty: Joshing Rorty on Liberalism, Scepticism and Ironism, in: Festenstein, M./Thomson, (Hg.): Richard Rorty. Critical Dialogues, Cambridge, 93-110.

Owen, J.J. (2001): Rortyan Irony and the "De-divinization" of Liberalism, in: ders.: Religion and the Demise of Liberal Rationalism: The Foundational Crisis of the Separation of Church and State, Chicago, 67-96.

Pape, H. (2002): Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles Peirce und William James, Weilerswist.

Pape, H. (2010): Falsche Freunde. Amerikanischer Pragmatismus und deutsche Kultur, in: fiph Journal 15, April 2010, 6-7.

Pateman, C. (1983): Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy, in: Benn, S./Gaus, G. (Hg.): Public and Private in Social Life, New York, 281-303.

Peirce, Ch. S. (1967): Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus, mit einer Einführung hg. von K.-O. Apel, Frankfurt a. M..

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Peirce, Ch. S. (1970): Schriften II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus, mit einer Einführung hg. von K. O. Apel, Frankfurt a. M..

Perry, R. B. (1935): The Thought and Character of William James, 2. Bde., Boston.

Peters, M. A. (2001): Achieving America: Postmodernism and Rorty's Critique of the Cultural Left, in: Ghiraldelli, P.jr./Peters, M.A. (Hg.): Richard Rorty: Education, Philosophy, Politics, Lanham, MD., 179-195.

Phillips, H. (1992): The Ironist's Utopia: Can Rorty's Liberal Turnip Bleed?, in: International Philosophical Quarterly 32 (3), 363-368.

Pico della Mirandola, G. (1990): De hominis dignitate: lateinisch-deutsch = Über die Würde des Menschen, übers. v. N. Baumgarten, hg. u. eingeleitet v. A. Buck, philosophische Bibliothek Bd. 427, Hamburg.

Platon (1958): Der Staat (Politeia), übers. u. hg. v. K. Vretska, Stuttgart.

Pogge, T. W. (1994): John Rawls. Beck'sche Reihe Denker, München.

Pollmann, A. (2004): Menschenwürde, in: Göhler, G./Iser, M./Kerner, I. (Hg.): Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Wiesbaden, 262-279.

Popper, K. R. (1992): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde., 7. Aufl., Tübingen.

Puntel, L. B. (1993): Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung, 3., um einen ausführlichen Nachtrag erw. Auflage, Darmstadt.

Putnam, H. (1982): Vernunft, Wahrheit und Geschichte, übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M..

Putnam, H. (1983): Realism and Reason. Philosophical Papers Bd. 3, Cambridge.

Putnam, H. (1987): The Many Faces of Realism, La Salle, Ill..

Putnam, H. (1993): Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zur Sprache und Wirklichkeit, hg. von C. Müller, Reinbek.

Putnam, H. (1994a): Interview mit Hilary Putnam, in: Burri, A. (1994): Hilary Putnam, Frankfurt/New York, 170-189.

Putnam, H. (1994b): Words and Life, hg. v. J. Conant, Cambridge, MA./London.

Putnam, H. (1995): Pragmatismus. Eine offene Frage, übers. v. R. Grundmann, Frankfurt a. M./New York.

Putnam, H. (1997): Für eine Erneuerung der Philosophie, übers. v. J. Schulte, Stuttgart.

Quine, W. v. O. (1980): Wort und Gegenstand (Word and Object), übers. v. J. Schulte i. Zus. mit D. Birnbacher, Stuttgart.

Quine, W. v. O. (1990): Pursuit of Truth, Cambridge, MA.

Quine, W. v. O. (1999): Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays, mit einem Nachwort v. P. Bosch, Frankfurt a. M./Berlin/Wien.

Ramberg, B. (2000): Rorty und die Werkzeuge der Philosophie, in: Sandbothe, M. (Hg.): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist, 127-168.

Raters, M.-L./Willaschek, M. (2002): Einleitung. Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, in: dies. (Hg.): Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt a. M., 9-29.

Rawls, J. (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit, übers. v. H. Vetter, Frankfurt a. M..

Rawls, J. (1992): Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, hg. v. W. Hinsch, Frankfurt a. M..

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rawls, J. (1996): Das Völkerrecht, in: Shute, S./Hurley, (Hg.): Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt a. M., 53-103.

Rawls, J. (1997): Erwiderung auf Habermas, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, W. (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt a. M., 196-262.

Rawls, J. (1998): Politischer Liberalismus, übers. v. W. Hinsch, Frankfurt a. M..

Rawls, J. (2002a): Das Recht der Völker. Enthält: „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft", übers. von W. Hinsch, Berlin/New York.

Rawls, J. (2002b): Geschichte der Moralphilosophie. Hume – Leibnitz – Kant – Hegel, hg. v. B. Herman, übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M..

Rawls, J. (2003): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, hg. v. E. Kelly, übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M..

Reder, M./Schmidt, J. (2008): Habermas und die Religion, in: dies. (Hg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M., 9-25.

Reese-Schäfer, W. (1991): Richard Rorty, Frankfurt a. M./New York.

Reese-Schäfer, W. (1997): Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik, Frankfurt a. M..

Reese-Schäfer, W. (2001): Kommunitarismus. Campus Einführungen, 3. vollst. überarb. Aufl., Frankfurt a. M..

Reese-Schäfer, W. (2003): Die Tücke der Ironie und die Ehrlichkeit des Zynismus. Zur Dekonstruktion eines Vorurteils, in: Bonacker, T./Brodocz, A./Noetzel, T. (Hg.): Die Ironie der Politik. Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten, Frankfurt a. M./New York, 122-139.

Rehm, M. (2008): Keine Politik ohne Moral, keine Moral ohne Religion? Zum Begriff der Zivilreligion, in: Brocker, M./Hildebrandt, M. (Hg.): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden, 59-79.

Reich, R. (1996): The Paradoxes of Education in Rorty's Liberal Utopia, in: http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/96_docs/reich.html vom 14.01.2011.

Rescher, N. (2000): Realistic Pragmatism. An Introduction to Pragmatic Philosophy, New York.

Ricken, F. (1997): Ist eine moralische Konzeption der politischen Gerechtigkeit ohne umfassende moralische Lehre möglich?, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, W. (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt a. M., 420-437.

Rinderle, P. (2000): John Stuart Mill, München.

Rinderle, P. (2007): John Stuart Mill. Über die Freiheit (1859), in: Brocker, M. (Hg.): Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch, Frankfurt a. M., 435-450.

Rössler, B. (2001): Der Wert des Privaten, Frankfurt a. M..

Röttgers, K. (1990): Kritik, in: Sandkühler, H.-J. (Hg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Bd. 2, Hamburg, 889-897.

Rogers, M. L. (2004): Rorty's Straussianism; or, Irony against Democracy, in: Contemporary Pragmatism 1 (2), 95-121.

Rorty, R. (1961a): Pragmatism, Categories and Language, in: Philosophical Review 70, 197-223.

Rorty, R. (1961b): Recent Metaphilosophy, in: Review of Metaphysics 15, 299-318.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty, R. (1976): Die glücklich abhanden gekommene Welt, in: Sukale, M. (Hg.): Moderne Sprachphilosophie, Hamburg, 175-189.

Rorty, R. (1979): Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism, in: Bieri, P. (Hg.): Transcendental Arguments and Science, Dordrecht, 77-103.

Rorty, R. (1981): Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, übers. v. M. Gebauer, Frankfurt a. M..

Rorty, R. (1982a): Consequences of Pragmatism. Essays: 1972-1980, Minneapolis.

Rorty, R. (1982b): Contemporary Philosophy of Mind, in: Synthese 53, 323-348.

Rorty, R. (1984): Heidegger wider die Pragmatisten, in: Neue Hefte für Philosophie 23, 1-22.

Rorty, R. (1985): Epistemological Behaviorism and Analytic Philosophy, in: Hollinger, R. (Hg.): Hermeneutics and Praxis, Notre Dame, Indiana, 89-121.

Rorty, R. (1986): Beyond Realism and Anti-Realism, in: Nagl, L./Heinrich, R. (Hg.): Wo steht die Analytische Philosophie heute?, Wiener Reihe, Themen der Philosophie Bd. 1, Wien/München, 103-115.

Rorty, R. (1987a): Posties. Review of Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen by Jürgen Habermas, in: London Review of Books 3 (September 1987), 11-12.

Rorty, R. (1987b): Thugs and Theorists, in: Political Theory 15 (4), 564-580.

Rorty, R. (1988): Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, übers. v. J. Schulte, Stuttgart.

Rorty, R. (1989a): Contingency, irony, and solidarity, Cambridge/u.a..

Rorty, R. (1989b): Kontingenz, Ironie und Solidarität, übers. v. Ch. Krüger, Frankfurt a. M..

Rorty, R. (1990a): An Exchange on Truth, Freedom and Politics: Truth and Freedom. A Reply to Thomas McCarthy, in: Critical Inquiry 16 (3), 633-643.

Rorty, R. (1990b): Foucault/Dewey/Nietzsche, in: Raritan 9 (Spring), 1-8.

Rorty, R. (1990c): Introduction: Pragmatism as Anti-Representationalism, in: Murphy, J.P.: Pragmatism: From Peirce to Davidson. With an introduction by Richard Rorty, Boulder, Co., 1-6.

Rorty, R. (1990d): Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff, in: Picardi, E./Schulte, J. (Hg.): Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons, übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M., 55-96.

Rorty, R. (1990e): The Danger of Over-Philosophication – Reply to Arcilla and Nicholson, in: Educational Theory 40 (1), 41-44.

Rorty, R. (1990f): Two Cheers for the Cultural Left, in: South Atlantic Quarterly 89 (19), 227-234.

Rorty, R. (1991a): Comments on Taylor's „Paralectics", in: Scharlemann, R. P. (Hg.): On the Other. Dialogue and/or Dialectics. Mark Taylor's Paralectics, Working Papers 5, Lanham/u. a., 71-78.

Rorty, R. (1991b): Nietzsche, Socrates and Pragmatism, in: South African Journal of Philosophy 10 (3), 61-63.

Rorty, R. (1991c): Essays on Heidegger and others. Philosophical papers Vol. 2, Cambridge/u.a..

Rorty, R. (1991d): Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers Vol. 1, Cambridge/u.a..

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty, R. (1992a) Auch nur eine Spezies, die ihr Bestes tut. Über John Dewey, in: Merkur 46 (1), 1-16.

Rorty, R. (1992b): The Intellectuals at the End of Socialism, in: The Yale Review 80 (1/2), 1-16.

Rorty, R. (1992c): „We Anti-Representationalists". Review of Terry Eagleton, Ideology: An Introduction, in: Radical Philosophy 60 (Spring), 40-42.

Rorty, R. (1993a): Does Democracy need Foundations?, in: Gerhardt, V./Ottmann, H./Thompson, M.P. (Hg.): Politisches Denken. Jahrbuch 1993, Stuttgart/Weimar, 21-24.

Rorty, R. (1993b): Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays, übers. v. J. Schulte, Stuttgart.

Rorty, R. (1993c): Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View, in: Seigfried, Ch. H. (Hg.): Feminism and Pragmatism, Hypatia 8 (2), 96-103.

Rorty, R. (1994a): Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, übers. v. J. Schulte, Wien.

Rorty, R. (1994b): Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (6), 975-988.

Rorty, R. (1994c): Was können wir ändern? Ein Gespräch mit Richard Rorty, in: Information Philosophie 1994 (3), 14-21.

Rorty, R. (1995): Der bürgerliche Liberalismus postmoderner Prägung, in: Van den Brink, B./van Reijen, W. (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt a. M., 141-150.

Rorty, R. (1996a): Der Fortschritt des Pragmatisten, in: Eco, U.: Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation. Mit Einwürfen von Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose und Stefan Collini, München, 99-119.

Rorty, R. (1996b): "Der Mensch ist ein tolerantes und schöpferisches Tier." Ein Gespräch mit Richard Rorty, in: Breuer, I./Leusch, P./Mersch, D.: Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie. England/USA, Hamburg, 133-140.

Rorty, R. (1996c): The Ambiguity of Rationality. Symposium on Critical Theory by D. Hoy, and T. McCarthy, in: Constellations 3 (1), 73-82.

Rorty, R. (1996d): Who are we?: Moral Universalism and Economic Triage, in: Diogenes. A quarterly publication of the International Council for Philosophy and Human Studies 173, 44 (1), 3-15.

Rorty, R. (1997a): Die Herrschaft der Brüderlichkeit. Plädoyer für eine Gesellschaft, die nicht auf Rechten, sondern auf Uneigennützigkeit beruht, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 25, 1-8.

Rorty, R. (1997b): Gemeinsamkeiten zwischen Aufklärung und Postmoderne. Die Philosophie ist eine gute Magd, aber eine schlechte Herrin des politischen Liberalismus, in: Frankfurter Rundschau, 21.06.1997, ZB3.

Rorty, R. (1997c): Introduction by Richard Rorty, in: Sellars, W.: Empiricism and the Philosophy of Mind. With an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom, Cambridge, Mass./London, 1-12.

Rorty, R. (1997d): Lasst uns das Thema wechseln, Interview, in: Die Zeit 30, 18.07. 1997, 39f.

Rorty, R. (1997e): Relativismus: Entdecken und Erfinden, in: Information Philosophie 1997 (1), 5-23.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty, R. (1997f): What Do You Do When They Call You a Relativist, in: Philosophy and Phenomenological Research 57 (1), 173-177.

Rorty, R. (1998a): A Defence of Minimalist Liberalism, in: Allen, A.L./Regan, M.C.jr. (Hg.): Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy, New York, 117-125.

Rorty, R. (1998b): Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America, Cambridge, Mass./London.

Rorty, R. (1998c): Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach. Gescheiterte Prophezeiungen, glorreiche Hoffnungen, übers. v. R. Kaiser, Frankfurt a. M..

Rorty, R. (1998d): Die Armen sind die große Mehrheit, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 46 (6), 983-990.

Rorty, R. (1998e): Pragmatism, in: Craig, E. (Hg.): Routledge Encyclopedia of Philosophy, Bd. 7, London/New York, 633-640.

Rorty, R. (1998f): Interview. The Pragmatism of Richard Rorty: Without Illusion but with Conviction, in: Kritika & Kontext. Časopis Kritického Myslenia. Journal of Critical Thinking 9 (3-4), 10-41.

Rorty, R. (1999a): Keine Zukunft ohne Träume, Die Gegenwart der Zukunft 4, SZ am Wochenende, Süddeutsche Zeitung, 30./31.01.1999, Feuilleton-Beilage Nr. 24, I.

Rorty, R. (1999b): Philosophy and Social Hope, London.

Rorty, R. (1999c): Pragmatism as Anti-Authoritarianism, in: Revue Internationale de Philosophie 53 (207), 7-20.

Rorty, R. (1999d): Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus, übers. v. H. Vetter, Frankfurt a. M..

Rorty, R. (1999e): The Communitarian Impulse, in: http://www.coloradocollege.edu/academics/anniversary/Transcripts/RortyTXT.htm, vom 14.01.2011.

Rorty, R. (2000a): Darwin versus „Erkenntnistheorie". Eine Antwort auf János Boros, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (1), 149-152.

Rorty, R. (2000b): Der Vorlesungsgast, in: Figal, G. (Hg.): Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer, Stuttgart, 87-91.

Rorty, R. (2000c): Dewey zwischen Hegel und Darwin, in: Joas, H. (Hg.): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt a. M., 20-43.

Rorty, R. (2000d): Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen. Mit einem Kommentar von Albrecht Wellmer, übers. v. Ch. Krüger/J. Blasius, Frankfurt a. M..

Rorty, R. (2000e): Europa sollte auf sich selbst bauen, in: Europa oder Amerika? Zur Zukunft des Westens, Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 54 (9/10), 1004-1008.

Rorty, R. (2000f): Philosophie & die Zukunft. Essays, übers. v. M. Grässlin/R. Kaiser/Ch. Mayer/J. Schulte, Frankfurt a. M..

Rorty, R. (2000g): „Sieben Dollar sind zu wenig." Weshalb die Linke sich nicht globalisieren kann: Der Philosoph Richard Rorty im Gespräch über die Widersprüche einer internationalen Gewerkschaftsbewegung und patriotische Loyalität, in: Frankfurter Rundschau, 01.08.2000, 19.

Rorty, R. (2000h): Wahrheit und Fortschritt, übers. von J. Schulte, Frankfurt a. M..

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty, R. (2001a): Die Umwelt ist nicht zu retten. Krieg und Frieden und der Westen: Der Philosoph Richard Rorty steht im Streitraum der Berliner Schaubühne Rede und Antwort, in: Süddeutsche Zeitung, 20.11.2001, 15.

Rorty, R. (2001b): Existentielle Notwendigkeit und kantische Unbedingtheit. Eine Erwiderung auf Harald Köhl, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49 (3), 459-463.

Rorty, R. (2001c): Im Dienste der Welterschließung, in: Schulte, J./Wenzel, U. J. (Hg): Was ist ein „philosophisches" Problem?, Frankfurt a. M., 148-154.

Rorty, R. (2001d): Korinther 13 und die Schlachtbank der Geschichte. Die Suche nach Gott ist den Menschen nicht einmontiert: Bemerkungen anlässlich der Entgegennahme des Meister-Eckhart-Preises, in: Süddeutsche Zeitung, 04.12.2001, 14.

Rorty, R. (2001e): „Politisch nichts zu lernen." Der amerikanische Philosoph Richard Rorty im Interview, in: Frankfurter Rundschau, 30.11.2001, 19.

Rorty, R. (2001f): Wir wussten es vor Darwin, in: tageszeitung, 18.12.2001, 15.

Rorty, R. (2002a): Der unendliche Krieg. Die permanente Militarisierung Amerikas: Wie die Regierung Bush den 11. September für den eigenen Machterhalt ausgenutzt hat, in: Süddeutsche Zeitung, 07./08.09.2002, 11.

Rorty, R. (2002b): Ich kann Bush nicht vertrauen. Der Philosoph Richard Rorty über die Kämpfe amerikanischer Intellektueller, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung 8, 24.02.2002, 23.

Rorty, R. (2002c): Wir brauchen einen großen charismatischen Internationalisten, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 643, 1034-1038.

Rorty, R. (2003a): Demütigung oder Solidarität. Für Amerika wäre es eine Tragödie, wenn Europa sich nicht gegen Washington behaupten würde, in: Süddeutsche Zeitung, 31.5./1.6.2003, 13.

Rorty, R. (2003b): Eine andere mögliche Welt, in: Ullrich, W. (Hg.): Verwindungen. Arbeit an Heidegger, Frankfurt a. M., 139-147.

Rorty, R. (2003c): Putnam, Pragmatism, and Parmenides. Vorlesungsmanuskript, in: http://www.esnips.com/doc/5b575a1a-49c0-4e0b-a38a-8c80f60c4290/Rorty,-Richard---Putnam,-Pragmatism,-And-Parmenides vom 14.01.2011.

Rorty, R. (2003d): Religion in the Public Square: A Reconsideration, in: Journal of Religious Ethics 31 (1), (Spring Issue), 141-149.

Rorty, R. (2003e): Richard Rorty (Philosopher). Interview by G. Lewis-Kraus, in: The Believer (June 2003), http://www.believermag.com/issues/200306/?read=interview_rorty vom 14.01.2011.

Rorty, R. (2004): Feind im Visier. Im Kampf gegen den Terror gefährden westliche Demokratien die Grundlagen ihrer Freiheit, in: Die Zeit 13, 18.03.2004, 49f.

Rorty, R. (2005a): A Queasy Agnosticism. Saturday by Ian McEwan, in: Dissent 52 (4), (Fall Issue), 91-94.

Rorty, R. (2005b): Eine Angelegenheit des Herzens. Was Liberale verschiedenster Schattierungen verbindet, in: Neue Zürcher Zeitung 103, 04.05.2005, 45.

Rorty, R. (2005c): The Brain as Hardware, Culture as Software, in: Vieth, A. (Hg.): Richard Rorty. His Philosophy Under Discussion. 8. Münstersche Vorlesungen zur Philosophie, Heusenstamm, 13-34.

Rorty, R. (2006a): Antiklerikalismus und Atheismus, in: ders./Vattimo, G.: Die Zukunft der Religion. Richard Rorty, Gianni Vattimo, hg. und mit einer Einleitung v. S. Zabala, übers. v. M. Adrian/N. Fröder, Frankfurt a. M., 33-47, 108f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rorty, R. (2006b): Philosophy and Democracy, revised in July 2006 for K & K, in: Kritika & Kontext. Časopis Kritického Myslenia. Journal of Critical Thinking 33, (2/2006), 8-25.

Rorty, R. (2006c): Re: some questions from Germany concerning your philosophy, E-mail vom 06.03.2006 (siehe Anhang zum Literaturverzeichnis).

Rorty, R. (2006d): Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews with Richard Rorty, ed. and with an Introduction by E. Mendieta, Stanford, CA..

Rorty, R. (2007a): Atomarer Terror wäre das Ende der Demokratie. Das letzte Interview des verstorbenen amerikanischen Philosophen: Richard Rorty über den Iran, Jürgen Habermas und die Gefahr einer Sicherheitsdiktatur, übers. v. W. Freund, in: http://www.welt.de/welt_print/article941930/Atomarer_Terror_waere_das_Ende_der_Demokratie.html, vom 14.01.2011.

Rorty, R. (2007b): The Fire of Life, in: Poetry 191 (2), November 2007, 129-131.

Rorty, R. (2008): Philosophie als Kulturpolitik, übers. von J. Schulte, Frankfurt a. M..

Rorty, R. (Hg.) (1992): The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method. With two Retrospective Essays, 2. Aufl., Chicago.

Rorty, R./Engel, P. (2007): What's the use of truth? Richard Rorty and Pascal Engel, hg. v. Savidan, übers. v. W. McCuaig, New York.

Rorty, R./Vattimo, G. (2006): Die Zukunft der Religion, hg. und mit einer Einleitung v. S. Zabala, übers. v. M. Adrian/N. Fröder, Frankfurt a. M..

Rosa, H. (2006): Kommunitarismus, in: Düwell, M./Hübenthal, Ch./Werner, M. H. (Hg.): Handbuch Ethik, 2., aktualisierte und erweit. Aufl., Stuttgart/Weimar, 218-230.

Rothleder, D. (1999): The Work of Friendship: Rorty, his Critics and the Project of Solidarity (Suny Series in the Philosophy of the Social Science), Albany, N.Y..

Rouse, J. (2003): From Realism or Antirealism to Science as Solidarity, in: Guignon, C.B./Hiley, D.R. (Hg): Richard Rorty (Contemporary philosophy in focus), Cambridge/u. a., 81-104.

Rousseau, J.-J. (1977): Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes, in: ders.: Politische Schriften Bd. 1, übers. v. L. Schmidts, Paderborn, 59-208.

Rumana, R. (2000): On Rorty, Belmont, CA.

Rumana, R. (2002): Richard Rorty. An annotated Bibliography of Secondary Literature, Value Inquiry Book Series 130, Amsterdam/New York.

Saage, R. (1990): Das Ende der politischen Utopie?, Frankfurt a. M..

Saage, R. (1991): Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt.

Saage, R. (1995): Politische Utopie, in: Nohlen, D. (Hg.): Lexikon der Politik, Bd. 1, München, 478-483.

Saage, R. (1997): Utopieforschung. Eine Bilanz, Darmstadt.

Saage, R. (2008): Utopieforschung. Band II: An der Schwelle des 21. Jahrhunderts, Politica et Ars, Bd. 19, Berlin.

Saage, R. (Hg.) (1992): Hat die politische Utopie eine Zukunft?, Darmstadt.

Saatkamp, H. J. Jr. (1995): Introduction, in: ders. (Hg.): Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics, Nashville/London, ix-xvi.

Saatkamp, H. J. Jr. (Hg.) (1995): Rorty & Pragmatism. The Philosopher responds to his Critics, Nashville/London.

Safranski, R. (2007): Romantik. Eine deutsche Affäre, München.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Safranski, R. (2008): Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbare, Frankfurt a. M..

Salewski, S. (2008): Worüber Philosophen heute noch reden sollten, Richard Rorty: „Philosophie als Kulturpolitik", Suhrkamp, 357 Seiten, Radiofeuilleton: Kritik, Deutschlandradio am 03.04.2008, in: http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/kritik/763338, vom 14.01.2011.

Sandel, M. J. (1993): Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: Honneth, A. (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M./New York, 18-35.

Sandel, M. J. (1996): Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy, Cambridge, Mass./London.

Sandel, M. J. (1998): Liberalism and the Limits of Justice, 2. Aufl., Cambridge/u.a..

Sandel, M. J. (2005): Public Philosophy. Essays on Morality in Politics, Cambridge, Mass./London.

Sandbothe, M. (2000a): Die pragmatische Wende des linguistic turn, in: ders. (Hg.): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist, 96-126.

Sandbothe, M. (2000b): Einleitung, in: ders. (Hg.): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist, 7-28.

Sandbothe, M. (2001): Pragmatische Medienphilosophie. Grundlegung einer neuen Disziplin im Zeitalter des Internet, Weilerswist.

Sandbothe, M. (Hg.) (2000): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist.

Sartre, J.-P. (1998): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, hg. v. T. König, übers. v. H. Schöneberg/T. König, Reinbek.

Scanlon, T.M. (2003) : Rawls on Justification, in: Freeman, S. (Hg.): The Cambridge Companion to RAWLS, Cambridge, 139-167.

Schaal, G.S./Heidenreich, F. (2006): Einführung in die politischen Theorien der Moderne, Opladen/Farmington Hills.

Schäfer, T. (2000): Nicht wahr? Richard Rorty über „Wahrheit und Fortschritt", in: Die Zeit 47, 16.11.2000, 22

Schäfer, T. (2001a): Das Werk von Richard Rorty, in: www.identity-foundation.de /images/stories/downloads/Eckhart-Preis-Pressemappe.pdf, 5-7, vom 14.01.2011.

Schäfer, T. (2001b): Politisches Engagement ohne philosophische Begründung? Rortys politisches Denken zwischen Ethnozentrismus, Relativismus, Habermas und Foucault, in: Schäfer, T./Tietz, U./Zill, R. (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt a. M., 166-193.

Schäfer, T./Tietz, U./Zill, R. (2001): Einleitung, in: dies. (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt a. M., 7-20.

Schäfer, T./Tietz, U./Zill, R. (Hg.) (2001): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt a. M..

Schaper, S. (1994): Ironie und Absurdität als philosophische Standpunkte, Würzburg (zugl. Diss., Univ., Gießen, 1993).

Schieder, R. (1987): Civil religion: die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh (zugl. Diss., Univ., München, 1986).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schieder, R. (2001a): Zivilreligion als Diskurs, in: ders. (Hg.): Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden, 8-22.

Schieder, R. (2001b): Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt a. M..

Schiller, F.C.S. (1975): Humanismus (1911), in: Martens, E. (Hg.): Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller, John Dewey. Mit einer Einleitung herausgegeben von E. Martens, Stuttgart, 188-204.

Schiller, J. Ch. F. (2004): Sämtliche Werke in 5 Bde., hg. v. P.-A. Alt/A. Meier/W. Riedel, München Wien.

Schlegel, F. (1958ff): Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 35. Bde., hg. v. E. Behler/ u. a., München/Paderborn/Wien (zitiert als: Schlegel, KA).

Schmitt, C. (1998): Politische Romantik, 6. Aufl., Berlin.

Schneewind, J.B. (2000): Vom Nutzen der Moralphilosophie – Rorty zum Trotz, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (6), 855-866.

Schroer, M. (1996): Ethos des Widerstands. Michel Foucaults postmoderne Utopie der Lebenskunst, in: Eickelpasch, R./Nassehi, A. (Hg.): Utopie und Moderne, Frankfurt a. M., 136-169.

Schönherr-Mann, H.-M. (1996): Postmoderne Theorien des Politischen: Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus, München.

Schönherr-Mann, H.-M. (1997): Postmoderne Perspektiven des Ethischen. Politische Streitkultur, Gelassenheit, Existentialismus, München.

Schönherr-Mann, H.-M. (2003): Ernstfall oder Ironisierung – Alternativen in der politischen Kultur?, in: Bonacker, T./Brodocz, A./Noetzel, T. (Hg.): Die Ironie der Politik. Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten, Frankfurt a. M./New York, 296-309.

Schubert, K./Spree, A. (2001): Einleitung, in: James, W.: Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen, übers. u. mit einer Einl. hg. v. dies., 7-31.

Seel, M. (2000): Aufrichtige Überredung, in: Die Zeit 46, 9.11.2000, 74.

Seigfried, Ch.H. (2000): Zur fünften Vorlesung: The Philosopher's "Licence": William James and Common Sense, in: Oehler, K. (Hg.): William James: Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens, Klassiker auslegen Bd. 21, Berlin, 109-129.

Sellars, W. (1963): Philosophy and the Scientific Image of Man, in: ders.: Science, Perception and Reality, London, 1-40.

Sellars, W. (1968): Science and Metaphysics, London.

Sellars, W. (1999): Empirismus und die Philosophie des Geistes, 2. Aufl., übers., hg. u. eingel. v. T. Blume, Paderborn.

Shklar, J.N. (1998): The Liberalism of Fear, in: Hoffman, S. (Hg.): Judith N. Shklar. Political Thought and Political Thinkers, Chicago, 3-20.

Shute, S./Hurley (1996): Einleitung, in: dies. (Hg.): Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt a. M., 11-29.

Simon, W. (2000): Erkenntnistheorie oder Pragmatik? Das soziologische Verwendungsproblem bei Weber, Popper, Kuhn & Rorty, Wien.

Smith, N. H. (1996): Contingency and Self-Identity. Taylor's Hermeneutics vs. Rorty's Postmodernism, in: Theory, Culture and Society 13, 105-120.

Smith, N. H. (2005a): Hope and Critical Theory, in: Critical Horizons 6 (1), 45-61

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Smith, N. H. (2005b): Rorty on Religion and Hope, in: Inquiry 48 (1), 76-98.

Soper, K. (2001): Richard Rorty: Humanist and/or Anti-humanist?, in: Festenstein, M./Thomson, (Hg.): Richard Rorty. Critical Dialogues, Cambridge, 115-129.

Sorell, T. (1990): The World form its Own Point of View, in: Malachowski, A.R. (Hg.): Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Oxford/Cambridge, Mass., 11-25.

Stossel, S. (1998): The Next Left. A conversation with Richard Rorty, in: http://www.theatlantic.com/past/docs/unbound/bookauth/ba980423.htm vom 14.01.2011.

Suhr, M. (1994): John Dewey zur Einführung, Hamburg.

Tarski, A. (1977): Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik, in: Skirbekk, G. (Hg): Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, hg. u. eingeleitet v. G. Skirbekk, Frankfurt a. M., 140-188.

Tartaglia, J. (2007): Routledge Philosophy Guidebook to Rorty and the Mirror of Nature, London/New York.

Taureck, B. H. F. (1992): Ethikkrise – Krisenethik, Analysen, Texte, Modelle, Reinbek.

Taylor, Ch. (1988): Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, übers. v. H. Kocyba, mit einem Nachwort v. A. Honneth, Frankfurt a. M..

Taylor, Ch. (1990): Rorty in the Epistemological Tradition, in: Malachowski, A.R. (Hg.): Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Oxford/Cambridge, Mass., 257-275.

Taylor, Ch. (1993): Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: Honneth, A. (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M./New York, 103-130.

Taylor, Ch. (1994): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M..

Taylor, Ch. (1995): Atomismus, in: Van den Brink, B./van Reijen, W. (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt a. M., 73-106.

Taylor, Ch. (2003): Rorty and Philosophy, in: Guignon, C.B./Hiley, D.R. (Hg): Richard Rorty (Contemporary philosophy in focus), Cambridge/u. a., 158-180.

Thayer, H. (1973): Meaning and Action. A Study of American Pragmatism, Indianapolis, In./New York.

Thomä, D. (2001): Zur Kritik der Selbsterfindung. Ein Beitrag zur Theorie der Individualität, in: Schäfer, T./Tietz, U./Zill, R. (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt a. M, 292-318.

Thomä, D. (2007): Erzähle dich Selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem, Frankfurt a. M..

Thierse, W. (2000): Religion ist keine Privatsache, in: ders. (Hg.): Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf, 7-13.

Thomalla, K. (2009): Habermas und die Religion. Klaus Thomalla über die Entwicklung eines Verhältnisses, in: Information Philosophie (5), 30-35.

Tietz, U. (1992): Der gemäßigte Kontextualismus Richard Rortys: Ein postanalytisches Pendant zur poststrukturalistischen Vernunftkritik, in: Hempfer, K.W. (Hg.): Poststrukturalismus, Dekonstruktion, Postmoderne, Stuttgart, 120-160.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tietz, U. (2001): Das principle of charity und die ethnozentrische Unterbestimmung der hermeneutischen Vernunft, in: Schäfer, T./Tietz, U./Zill, R. (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt a. M., 77-106.

Tietz, U. (2002): Die Grenzen des „Wir". Eine Theorie der Gemeinschaft, Frankfurt a. M..

Tönnies, F. (2005): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, 4. Aufl. d. Neuausg. d. Nachdr. d. 8. Aufl. 1935, Darmstadt.

Tugendhat, E. (1993): Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M..

Van den Brink, B. (1995): Die politisch-philosophische Debatte über die demokratische Bürgergesellschaft, in: Van den Brink, B./Van Reijen, W. (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt a. M., 7-26.

Van Reijen, W. (1995): Die Beweislast der politischen Philosophie, in: Van den Brink, B./Van Reijen, W. (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt a. M., 466-489.

Vattimo, G. (1992): Die transparente Gesellschaft, hg. v. P. Engelmann, Graz/Wien.

Vattimo, G. (2000): Dialektik, Differenz, Schwaches Denken, in: Schönherr-Mann, H.-M. (Hg.): Ethik des Denkens. Perspektiven von Ulrich Beck, Paul Ricoeur, Manfred Riedel, Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch, München.

Vattimo, G. (2002): Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert. Eine Einführung, übers. v. U. Richter, Freiburg/Basel/Wien.

Vattimo, G. (2003): Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute, hg. und eingel. v. G. Leghissa, Wien.

Vattimo, G. (2009): Postmoderner Kommunismus, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 2009 (3), 60-74.

Vieth, A. (Hg.) (2005): Richard Rorty. His Philosophy Under Discussion. 8. Münstersche Vorlesungen zur Philosophie, Heusenstamm.

Voparil, Ch. J. (2010): General Introduction, in: Voparil, Ch. J./Bernstein, R. J. (Hg.): The Rorty Reader, Oxford, 1-52.

Voparil, Ch. J./Bernstein, R. J. (Hg.) (2010): The Rorty Reader, Oxford.

Voßkamp, W. (Hg.) (1985): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, 3 Bde., Frankfurt a. M..

Waas, L. R. (2003): Ironie, Philosophie und Politik. Richard Rortys „postmoderne" Geisteshaltung und zwei, drei andere damit noch verwandte, in: Bonacker, T./Brodocz, A./Noetzel, T. (Hg.): Die Ironie der Politik. Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten, Frankfurt a. M./New York, 140-158.

Wain, K. (2001): Richard Rorty and the End of Philosophy of Education, in: Ghiraldelli, P.jr./Peters, M.A. (Hg.): Richard Rorty: Education, Philosophy, Politics, Lanham, MD., 163-178.

Wallner, J. (2003): Rawls und Religion. Zur religionsrechtlichen Konzeption im Werk von John Rawls: Wider die Unvernunft, in: Österreichisches Archiv für Recht & Religion 2003, 554-587.

Walzer, M. (1981): Philosophy and Democracy, in: Political Theory, 9 (3), 379-399.

Walzer, M. (1989): A Critique of Philosophical Conversation, in: The Philosophical Forum 21 (1-2), 182-196.

Walzer, M. (1990): Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, übers. u. mit einem Nachwort v. O. Kallscheuer, Berlin.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Walzer, M. (1991): Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, übers. v. A. Ehlers/H.-H. Henschen, Frankfurt a. M..

Walzer, M. (1992): Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, übers. v. H. Herkommer, Frankfurt a. M./New York.

Walzer, M. (1993): Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: Honneth, A. (Hg.): Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/M./New York, 157-180.

Walzer, M. (1996a): Lokale Kritik – globale Standards: zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, übers. v. Ch. Goldmann, mit einem Nachwort v. O. Kallscheuer, Hamburg.

Walzer, M. (1996b): Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, hg. u. mit einer Einleitung v. O. Kallscheuer, übers. v. Ch. Goldmann, Frankfurt a. M..

Walzer, M. (1998): Drawing the Line. Religion and Politics, in: Soziale Welt 49, 295-307.

Walzer, M. (2000): Universalismus, Gleichheit und das Recht auf Einwanderung, in: Pauer-Studer, H. (Hg.): Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie im Gespräch, übers. v. I. Utz, Frankfurt a. M., 260-285.

Waschkuhn, A. (2001): Pragmatismus. Sozialphilosophische und erkenntnistheoretische Reflexionen zu den Grundelementen einer interaktiven Demokratie, München/Wien.

Weber-Schäfer, P. (1997): „Eurozentrismus“ contra „Universalismus“. Über die Möglichkeiten, nicht-europäische Kulturen zu verstehen, in: Brocker, M./Nau, H.H. (Hg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt, 241-255.

Weintraub, J./Kumar, K. (Hg.) (1997): Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy, Chicago.

Weislogel, E.L. (1990): The Irony of Richard Rorty and the Question of Political Judgement, in: Philosophy Today 34 (4), 303-311.

Weiß, U. (1995): Nihilismus, in: Nohlen, D. (Hg.): Lexikon der Politik, Bd. 1, Politische Theorien, München, 364-369.

Weiß, U. (1997): Menschenwürde/Menschenrechte: Normative Grundorientierung für eine globale Politik?, in: Lütterfelds, W./Mohrs, T. (Hg.): Eine Welt, eine Moral? Eine kontroverse Debatte, Darmstadt, 217-243.

Wellmer, A. (1993): Wahrheit, Kontingenz, Moderne, in: ders.: Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge, Frankfurt a. M., 157-177.

Wellmer, A. (1999): Die Wahrheit über die Wahrheit, in: Die Zeit 50, 09.12.1999, 35.

Wellmer, A. (2000a): Der Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen, in: Sandbothe, M. (Hg.): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist, 253-269.

Wellmer, A. (2000b): Kommentar zu Richard Rortys „Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen“, in: Rorty (2000d), 43-56.

Wellmer, A. (2001a): Genialer Vereinfacher und philosophischer Visionär. Rezension von Wahrheit und Fortschritt von Richard Rorty, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, 313-319.

Wellmer, A. (2001b): Gibt es eine Wahrheit jenseits der Aussagenwahrheit?, in: Wingert, L./Günther, K. (Hg): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas, Frankfurt a. M., 13-52.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wellmer, A. (2004): Sprachphilosophie. Eine Vorlesung, Frankfurt a. M..

Welsch, W. (1995): Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M..

Welsch, W. (2000): Richard Rorty: Philosophie jenseits von Argumentation und Wahrheit, in: Sandbothe, M. (Hg.): Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Weilerswist, 167-192.

Werbick, J. (2000): Religion ist keine Privatsache! Theologische Einwände gegen eine politisch allzu bequeme Floskel, in: Thierse, W. (Hg.): Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf, 90-105.

West, C. (1989): The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism (The Wisconsin Project on American Writers), Madison, Wi..

Westbrook, R. B. (1991): John Dewey and American Democracy, Ithaca/London.

Westbrook, R. B. (2005): Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth, Ithaca/London.

Whitman, W. (2005): Demokratische Ausblicke, übers. v. M. Nissen, Freiburg.

Wilde, O. (1982): Der Sozialismus und die Seele des Menschen. Ein Essay, Zürich.

Wildes, K.W. (1998): Solidarität in säkularen Gesellschaften. Engelhardt und das postmoderne Dilemma, in: Bayertz, K. (Hg.): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt a. M., 453-462.

Wildt, A. (1996): Solidarität, in: Ritter, J./Gründer, K. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt, 1004-1015.

Willaschek, M. (2000): Einleitung: Die neuere Realismusdebatte in der analytischen Philosophie, in: ders. (Hg.): Realismus, Paderborn/u. a., 9-32.

Williams, B. (1990): Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism, in: Malachowski, A.R. (Hg.): Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Oxford/Cambridge, Mass., 26-37.

Williams, B. (1999): Ethik und die Grenzen der Philosophie, übers. v. M. Haupt, Hamburg.

Williams, B. (2003): Wahrheit und Wahrhaftigkeit, übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M..

Williams, M. (2003): Rorty on Knowledge and Truth, in: Guignon, C. B./Hiley, D. R. (Hg): Richard Rorty (Contemporary philosophy in focus), Cambridge/u. a., 61-80.

Willems, U. (2003): Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion, in: Minkenberg, M./Willems, U. (Hg.): Politik und Religion. Sonderheft 33/2002 der Politischen Vierteljahresschrift, Wiesbaden, 88-112.

Willems, U./Minkenberg, M. (2003): Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Minkenberg, M./ Willems, U. (Hg.): Politik und Religion. Sonderheft 33/2002 der Politischen Vierteljahresschrift, Wiesbaden, 13-41.

Winkler, H. A. (2000): Der lange Weg nach Westen, 2 Bde., München.

Wolf, J.-C. (1999): Dewey in deutscher Sprache. Sammelrezension, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 46, 286-294.

Wolf, J.-C. (2001): Pragmatismus mit oder ohne Methode? Rorty versus Dewey, in: Freudiger, J./Graeser, A./Petrus, K. (Hg.): Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, München, 231-245.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wolterstorff, N. (1997a): Audi on Religion, Politics and Liberal Democracy, in: Audi, R./Wolterstorff, N. (Hg.): Religion in the Public Sphere, New York, 145-165.

Wolterstorff, N. (1997b): The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues, in: Audi, R./Wolterstorff, N. (Hg.): Religion in the Public Sphere, New York, 67-120.

Wolterstorff, N. (2003): An Engagement with Rorty, in: Journal of Religios Ethics 31 (1), Frühjahr 2003, 129-139.

Zill, R. (2001): Nicht Sätze, sondern Bilder. Versuch, einen Neopragmatisten beim Wort zu nehmen, in: Schäfer, T./Tietz, U./Zill, R. (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, Frankfurt a. M., 114-140.

Zimmermann, R. (2002): Historischer Universalismus. Eine hermeneutische Transformation von Richard Rortys geschichtlich-existenziellem Paradigma, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4, 505-518.

Zoll, R. (2000): Was ist Solidarität heute?, Frankfurt a. M..

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anhang zum Literaturverzeichnis

Re: some questions from Germany concerning your philosophy, E-Mail von Richard Rorty am 03.06.2006:

Dear Herr Mueller,
I have written some answers to your questions, and am attaching them. I also attach a paper on Putnam that you might find useful in clarifying my attitude toward his work.

With good wishes,
Richard Rorty

At 08:21 PM 3/6/2006 +0100, you wrote:

>Dear Professor Rorty,
>
>as discussed with you on the phone I am writing my dissertation on your >philosophy. My PhD thesis is: 'Irony and solidarity? Richard Rorty's >"weak", pragmatic justification of liberalism'. The first two parts are >dealing with the reconstruction of your ethnocentrist justification of >liberalism as a consequence of your overall program of >antirepresentationalism. In the last part you find a discussion of the >presumable practical consequences of "ironic liberalism".
>
>My work on the thesis is still in progress. I would be very glad if you >could have a look at some of my main questions (see document attachment) >and send me your answers by e-mail or discuss the questions with me one >the phone briefly.
>
>I am looking forward to your reply and I will appreciate any assistance.
>
>Yours sincerely,
>
>Martin Müller

Aus dem Anhang dieser E-Mail:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Main Questions:

[MM:] Beyond Realism and Antirealism?
How is the "partial reconciliation of pragmatism and realism" in Brandom, R.B. (Ed.): Rorty and his critics, 2000, p. 374f to be understood? Does this "internal realism" mean more than a realism internal to instrumentalism (= it is useful to talk about reality)? Does it really fit with your overall program of antiautoritarism/ antirepresentationalism?

Is Kantianism – hence the Kantian pragmatism of Jürgen Habermas and Hilary Putnam really representationalism?

Why shouldn't we use in normative political theory concepts of "internal realism", for example the "internal realism" regarding the nature of man of Martha Nussbaum?
[RR:]
That partial reconciliation just amounts to being now prepared to make use of "getting snow right" (though not of "getting reality right"). I don't find the notion of "internal realism" useful, and have never really understood what Putnam meant by it. I do not think that talk about "reality" can ever be made useful, even though talk about the relations between our assertions about snow and snow can (e.g., the kind of talk that says "that assertion gets snow right").

One can say that an assertion gets snow right without going on to say that it represents snow accurately. "Representation" has connotations of "structural isomorphism" between sentences and non-sentences that I should like to avoid. But if "represents accurately" is just a stylistic variant on "gets right", then of course it is harmless.

My only complaint about Putnam and Habermas is that I do not see any point in dragging in notions like "ideal assertability" and "universal validity". I do not see that these expressions do any useful work. I am not sure whether or not either Putnam or Habermas should be classified as representationalists.

I am not familiar with Nussbaum's use of the term "internal realism".

[MM:] Justification instead of Truth?
Do you propagate a "minimalist theory of truth" or is your (transformative) strategy "justification instead of truth"?

Your notion "Take care of freedom and truth will take care of itself" is certainly not to be understood in the sense of J. S. Mill's view that open discussion is the "method" to reach the truth. I understand this notion as a "farewell" to truth as the goal of inquiry. Is this correct?
[RR:]
I would prefer "let's talk about justification, and figure that if we do that we shall have said all we can usefully say about truth". I don't have anything that be called a theory of truth, even a minimalist one. It is not that we need to get rid of the notion of truth—we just need to get rid of the idea that there is something useful to be said about what it is.

The idea behind my paper "Is truth a goal of inquiry?" (included in my collection TRUTH AND PROGRESS) was that all we know how to do is justify asser-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tions. We don't know how to do something additional called "seeking truth" or "making sure that justified beliefs are also true".

I am not sure what Mill would have said about the question of there are two distinct goals—truth and justification—or, as I argue in the paper cited above, just one.

[MM:] Truth, rationality, morality as ethnocentric we-notions?
Can we really talk of "we" in a radical pluralistic and individualistic society? Isn't there the problem that the relevant "we"-groups are either too wide or too narrow? Is this also true for the political "we liberals"?
[RR:]
Why not talk about "we" and then let people say "not me"? Pluralistic societies are ones in which various "we's" are constantly emerging and dispersing. "We liberals" is a contested term, but still a useful one. Whenever one says "we so-and-so's" somebody will say that you are using the term "so-and-so" in a dubious way. But that's just a standard, and useful, part of political debate. There is no point in asking "But who are we really?"

[MM:] Ironic Liberalism?
Would you agree to the characterization of your ethnocentrist liberalism as a kind of hermeneutic, "weak" justification of liberalism ("weak" in the sense of Gianni Vattimo)?

Is your "conservatism" regarding liberal institutions a consequence of your hermeneutic Liberalism? Why restrict the "conversation that we are" to capitalism? Shouldn't we try to hear as many alternatives as possible?

Don't you exaggerate your "theory-phobia" in being not only against foundational theory but also against theories about politics/society/capitalism? Don't we need more and better theories (of course seen only as pragmatic tools) to tell us how the present global capitalism works in order to get at least the possibility to reform it?

Does your version of pragmatism in the end fail ironically the *pragmatic* test? On the one hand you are standing for an pragmatism/liberalism of hope for a better future, on the other hand you repeatedly have stated, that you are very pessimistic for about the future of the liberal societies due to the effects of the global labour market and the war against terrorism – What are then the "fruits" of a pragmatism of hope which has no hope anymore?
[RR:]
I don't think I am justifying liberalism, but rather celebrating it—making it look as good as I can, rather than propping it up with philosophical justifications, even weak ones.

My "conservatism" has nothing much to do with my philosophical views, as far as I can see.

If somebody comes up with a plausible alternative to market economy, we can debate it. The failure of state ownership of the means of production is so obvious that it has discouraged attempts to think of such an alternative. But who knows? Maybe there is one.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I don't think we need theories about how current capitalism works so much as narratives of how it works in various places. We need concrete details about the impact of globalized investment on life in Chinese cities and Indian villages, for example. I doubt that theories on a Marxist scale can do us much good. We need facts about availability of fossil fuels and the likelihood of a collapse in the world banking system more than we need theories about the nature of capitalism. Such theories would make more sense if we had an alternative to collapse in mind, but we don't.

The world seems to me to be in a very dangerous situation, and differences on merely philosophical topics (about realism and pragmatism, for example) will have little bearing on our fate. It is not that things might have been better if pragmatism had been more, or less, popular. Hope is all the pragmatist has to offer, but it is harder for people to be hopeful now than it was in, say, 1945.

(Der ebenfalls im Anhang dieser E-Mail befindliche Text von Rorty über Putnam ist inzwischen im Internet veröffentlicht. Siehe Rorty, R. (2003c) im Literaturverzeichnis.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ausführliches Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

Einleitung: Wilde Orchideen und Trotzki 9
1. Rortys Neubeschreibung des Liberalismus als indirekte „Antwort“ auf das ungelöste Begründungsproblem des Liberalismus 10
2. Der verkannte Pragmatismus als demokratische Alternative zu Nietzsche 14
3. Postmoderner Pragmatismus? – die zwei Wege der neopragmatistischen Renaissance 19
4. Die Hauptthesen dieser Studie 25
5. Die Wahl einer zweifachen Methode: vergleichende Rekonstruktion und pragmatischer Test 28
6. Zum weiteren Aufbau dieser Studie 34

ERSTER TEIL: HOFFNUNG STATT ERKENNTNIS: DER TRANSFORMATIVE SPRACHPRAGMATISMUS ALS VERABSCHIEDUNG DES REPRÄSENTATIONALISMUS 37

I. Kapitel: Antirepräsentationalismus und der „Spiegel der Natur“ 39
I.1 Die Kritik an der Verschränkung von Repräsentationalismus, Essenzialismus und Fundamentalismus in der Philosophie als Erkenntnistheorie 40
- I.1.1 Die Metapher vom Spiegel der Natur als Herz des Repräsentationalismus 40
- I.1.2 Für Rorty gilt: Essenzialismus = Metaphysik 44
- I.1.3 Kritik des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus 46

I.2 Die interne Widerlegung des Realismus und der Korrespondenztheorie der Wahrheit als den Kernbestandteilen des Repräsentationalismus 49
- I.2.1 Die argumentative Kritik des Repräsentationsmodells der Erkenntnis und ihre (sprachanalytischen) Vorläufer 49
- I.2.2 Das Argument der Nichthintergehbarkeit der Sprache als Nachweis der Inkonsistenz des Realismus und der Korrespondenztheorie der Wahrheit 52

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I.2.3 Die Verabschiedung des Schema-Inhalt-Dualismus mit Hilfe von Donald Davidsons Theorie der radikalen Interpretation 55
I.3 Was folgt aus der sprachpragmatistischen Kritik des Repräsentationalismus: Rekonstruktion oder Verabschiedung? 60
I.3.1 Transzendentaler Idealismus als Repräsentationalismus? – Kant als „Probierstein" unter den Neopragmatisten 60
I.3.2 Rekonstruktion oder Verabschiedung des Repräsentationalismus? – ein kurzer Vergleich mit Hilary Putnam 63

II. Kapitel: Rortys radikale Alternative eines romantischen und instrumentalistischen Sprachspielpragmatismus 69
II.1 Nutzen statt Repräsentation – ein sprachpragmatischer Instrumentalismus in der Nachfolge von John Dewey 70
II.1.1 Sprachpragmatistischer Instrumentalismus: Sprache als Werkzeug und nicht als Abbildungsmedium 70
II.1.2 Erkenntnistheoretischer Utilitarismus? 74
II.2 Nominalistischer und holistischer Rechtfertigungs-Kommunitarismus 79
II.2.1 Nominalistischer Sprachspielpragmatismus im Anschluss an den späten Wittgenstein 79
II.2.2 Diskurspluralismus: die These der Inkommensurabilität und die Unterscheidung zwischen normalen und nicht-normalen Diskurs 81
II.2.3 Kontextualistischer Rechtfertigungsholismus und die theoretische Hauptunterscheidung zwischen Verursachung und Rechtfertigung 84
II.3 Historismus – die Kontingenz der Sprache und die Tugend der Ironie 90
II.3.1 Die Kontingenz der Sprache 90
II.3.2 Ironie als Tugend der Kontingenz – Abgrenzung von der sokratischen Ironie 94
II.4 „Darwin statt Erkenntnistheorie" – der (instrumentalistische) Bezug zum Darwinismus 98
II.4.1 Naturalistische Kausalität statt Repräsentation 98
II.4.2 „Auch nur eine Spezies, die ihr Bestes tut" – die naturalistische Dimension von Rortys Menschenbild 102
II.4.3 Naturalismus und Romantik: instrumentalistischer Bezug zum Darwinismus 106
II.5 Pragmatismus und Romantik – Rortys starker romantischer Impuls 109
II.5.1 Was heißt hier Romantik? – Abgrenzung von der romantischen Ironie 109
II.5.2 Das Bild des Menschen als sprachschöpferisches Wesen und die Feier der Fantasie (und nicht der Vernunft) als Motor des kulturellen Fortschritts 113
II.5.3 Die „Apotheose der Zukunft" und das für Rortys Denken zentrale Hoffnungsmotiv 119
II.5.4 Die Idee der Kulturgeschichte als Geschichte von sich ablösenden Metaphern 122

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II.5.5 Die Figur des „starken Dichters“ als genialer Erfinder von Metaphern 127

III. Kapitel: das Problem der Verabschiedung des Repräsentationalismus – die zwei Phasen von Rortys Verabschiedungsversuch und ihre Methoden 135

III.1 Radikaler Sprachpragmatismus als Antirepräsentationalismus? – Rortys „Methode“ der Verabschiedung in zwei Schritten 136

III.1.1 Jenseits von Idealismus, Realismus und Skeptizismus? 136

III.1.2 Das Problem der Verabschiedung des erkenntnistheoretischen Paradigmas und Rortys Verabschiedungsversuch in zwei Schritten mit je eigenen Methoden 143

III.2 Der erste Schritt: Argumentation und therapeutische Ideengeschichte 149

III.2.1 Therapeutische Kritik durch Argumentation innerhalb des alten Vokabulars 150

III.2.2 Therapeutische Ideengeschichte 152

III.2.3 Die Wahl zwischen inkommensurablen Vokabularen ist keine Frage der rationalen Argumentation, sondern der erzählerischen Neubeschreibung 156

III.3 Der zweite Schritt: Überredung durch Neubeschreibung als werbende Erzählung – Rortys rhetorische Strategien 160

III.3.1 „Rationale“ Überredung durch Neubeschreibung? 160

III.3.2 Rhetorische Strategien der erzählerischen Neubeschreibung 165

IV. Kapitel: Transformativer Pragmatismus und die Liebe zum Gespräch: Kontextualistische Rechtfertigung statt objektive Wahrheit 175

IV.1 Der „Familienstreit“ des Neopragmatismus um Detranszendentalisierung und die zentrale Bedeutung der Frage des Umgangs mit dem Wahrheitsbegriff 177

IV.1.1 Sprachpragmatistische Rekonstruktion oder Verabschiedung des Begriffs der objektiven Wahrheit? 177

IV.1.2 Der Familienstreit um Detranszendentalisierung: Sprachpragmatismus mit oder ohne regulative Ideen 180

IV.2 Habermas’ kantianischer Sprachpragmatismus und seine (revidierte) Konsenstheorie der Wahrheit als Kontrastfolie 182

IV.2.1 Die Habermas’sche Variante der sprachpragmatistischen Idealisierungsstrategie und ihre Probleme 182

IV.2.2 Pragmatistischer Erkenntnisrealismus als Revision der Konsenstheorie 185

IV.2.3 Janusköpfige Wahrheit im spiralförmigen Prozess von Handeln und Diskurs? – Rortys Kritik an Habermas’ Konsenstheorie der Wahrheit 189

IV.3 Rortys transformativer Weg: Kontextualistische Rechtfertigung statt objektive Wahrheit 193

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

IV.3.1 Instrumentalistische Reduktion der Frage nach der „WAHRHEIT“ auf die nach den Funktionen von „wahr“ in der Sprachpraxis 193
IV.3.2 Kontextualistischer und instrumentalistischer Konsens statt Wahrheit – die billigende Verwendungsweise von „wahr“ .. 200
IV.3.3 Idealisierungsminimalismus als Artikulation unseres „offenen“ Ethnozentrismus – die warnende Funktion von „wahr“ 205
IV.4 Der transformative Anspruch von Rortys minimalistischem Sprachpragmatismus – seine Motive und seine Probleme 211
IV.4.1 Ein radikales Gesprächsmodell der Philosophie: (Sokratische) Liebe zur Wahrheit verstanden als Liebe zum Gespräch 211
IV.4.2 Konversation ohne realistische Grenzen? – das Ziel einer Umerziehung des realistischen Common Sense 215
IV.4.3 Motive und Probleme des transformativen Sprachpragmatismus ..220

Fazit des ersten Teils 231

ZWEITER TEIL: DIE MINIMALISTISCHE NEUBESCHREIBUNG DES LIBERALISMUS ALS KONTINGENTE UTOPIE DER PRIVATEN SELBSTERSCHAFFUNG UND DER ÖFFENTLICHEN SOLIDARITÄT 237

V. Kapitel: Artikulation statt Begründung – Rortys liberaler und offensiver Antifundamentalismus im Vergleich mit Habermas und Rawls 241
V.1 Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie – liberaler Antifundamentalismus 242
V.1.1 Die Kontingenz der Demokratie – Rortys politisches Projekt einer transformativen Neubeschreibung des Liberalismus im Dienst der Demokratie 242
V.1.2 Die „negative“ Seite der antifundamentalistischen Leitthese vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie 247
V.1.3 Die „positive“ Seite der Vorrangthese in der Kritik: grundlose Identifikation mit der eigenen politischen Sprachpraxis? 253

V.2 Kontingenz oder Notwendigkeit des Universalismus? – die Debatte mit der Diskursethik um eine rationalitätstheoretische Begründung des Liberalismus 261
V.2.1 Der „Familienstreit“ um die Möglichkeit einer sprachpragmatistischen Begründung des liberalen Universalismus 262
V.2.2 Reden statt Gewalt – Die transformative Neubeschreibung des Rationalitätsbegriffs durch Rortys radikalem Kontextualismus 270
V.2.3 Fazit der Auseinandersetzung mit der Diskursethik: geniale Artikulation, aber keine Begründung des liberalen Projekts 277

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

V.3 Offensiver, liberaler Antifundamentalismus – John Rawls' Gerechtigkeitstheorie als Bestätigung der Vorrangthese? 282
V.3.1 Rortys umstrittene, radikal kontextualistische Lesart von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Fairness 283
V.3.2 Rawls' pragmatistische Wende zum politischen Liberalismus? .. 289
V.3.3 Was heißt hier vernünftig? – neutraler versus offensiver liberaler Antifundamentalismus 294

VI. Kapitel: Minimalistischer Liberalismus der Begründung als kommunitaristische Artikulation und kontingente Utopie 305
VI.1 Minimalistischer Liberalismus mit kommunitaristischer Rechtfertigung 306
VI.1.1 Minimalistischer Liberalismus ohne politische Anthropologie – die Auseinandersetzung mit Michael Sandel 307
VI.1.2 Inhaltlicher Liberalismus mit kommunitaristischer Begründung – ein kurzer Vergleich mit Alasdair MacIntyre 316
VI.2 (Liberales) politisches Denken als kommunitaristische Artikulation der eigenen politischen Sprachpraxis – der Philosoph als Hermeneutiker und „Hausmeister" 323
VI.2.1 „Schönheit" statt „Erhabenheit" – Die Hausmeisterarbeit der kommunitaristischen Artikulation mit dem Ziel der Kohärenz 324
VI.2.2 Liberale Hermeneutik? – ein Vergleich mit Michael Walzers Pfad der Interpretation 329
VI.3 Die zweite und entscheidende Dimension des politischen Denkens: die Utopie als kontingente Erzählung für uns – Rortys nachaufklärerischer Utopiebegriff 333
VI.3.1 Utopie und Ironie – die Entkopplung der Utopie von der Vernunft 334
VI.3.2 Das Festhalten an der (liberalen) Utopie als kommunitaristische Erzählung für uns – die Abgrenzung von Jean-François Lyotard und Michel Foucault 342
VI.3.3 Konkrete Utopie der Hoffnung ohne Fortschrittsglaube? – zur Realisierungsfrage unter Bezug auf Herbert Marcuse 346

VII. Kapitel: Solidarität statt Objektivität – Rortys Antiautoritarismus und die Utopie einer wahrhaft liberalen Kultur ohne Zentrum 357
VII.1 Das Ziel von Rortys Antiautoritarismus: Solidarität statt Objektivität 358
VII.1.1 Rortys „militanter" Antiautoritarismus als ethisch-politische Motivation seines transformativen Pragmatismus 358
VII.1.2 Kommunikative Solidarität statt Objektivität als Grundmotiv des Antiautoritarismus 363
VII.2 Der pragmatische und romantische Pluralismus in Rortys Vision einer Kultur ohne Zentrum als kulturelle Basis seiner Begründungsutopie 369
VII.2.1 Die Gleichstellung aller Kulturbereiche als Konsequenz des Instrumentalismus 369
VII.2.2 Instrumentalistischer und romantischer Pluralismus 376

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VII.3 Philosophie als Kulturpolitik – der Philosoph als Ideenspezialist im Dienst des kontingenten Gesprächs der eigenen Kultur 379
VII.3.1 Die antiessenzialistische und textualistische Bestimmung der Philosophie nach ihrem „Ende“ als Fach 380
VII.3.2 Der Philosoph als „Kulturpolitiker“ im Dienst des kontingenten Gesprächs der eigenen Kultur 385
VII.4 Freiheit statt Wahrheit als Motto einer wahrhaft liberalen Kultur 391
VII.4.1 (Meinungs-)Freiheit statt Wahrheit 391
VII.4.2 Private Differenz und öffentlicher Konsens – die Grenze des pragmatischen Pluralismus 396

VIII. Kapitel: Rortys sozialliberale Utopie eines Gleichgewichts zwischen privater Freiheit der Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität des Gefühls 401
VIII.1 Die private Dimension des ironischen Liberalismus – Kontingenz des Selbst und poetische Selbsterschaffung im Privaten 402
VIII.1.1 Antiessenzialistische Konzeption des Selbst: das Ich als kontingentes, narratives Netz aus Überzeugungen und Wünschen 404
VIII.1.2 Die Figur der Ironikerin – Ironie als private Tugend der Kontingenz und der poetischen Selbsterschaffung 409
VIII.1.3 Autonomie als sprachliche Selbsterschaffung – das romantische Ideal des „starken Dichters“ 413
VIII.2 Rortys sozialliberale Konzeption der Politik mit dem Ziel eines Gleichgewichts zwischen Maximierung der Freiheit und Minimierung des Leidens 421
VIII.2.1 Die primäre Aufgabe der Politik: Maximierung der negativen Freiheit zur privaten Selbsterschaffung 422
VIII.2.2 Die egalitäre Komponente von Rortys Liberalismus: Politik der Chancengleichheit und der globalen Solidarität 429
VIII.3 Die nähere Bestimmung des Solidaritätsbegriffs: Solidarität als Vermeidung von Grausamkeit und als eine Sache des Gefühls 439
VIII.3.1 Eine „negative“ Definition der Solidarität als Vermeidung von Grausamkeit und Demütigung 439
VIII.3.2 „Liberalismus des Herzens“: Solidarität als Sache des Gefühls und nicht der Vernunft 444
VIII.3.3 Die Ablösung der Philosophie durch die Literatur im Dienst der liberalen „Schule der Empfindsamkeit“ 448
VIII.4 Die zentrale Unterscheidung zwischen privat und öffentlich 453
VIII.4.1 Die „große Dichotomie“ des Liberalismus als Basisunterscheidung von Rortys politischem Denken und die feministische Kritik an ihr 453
VIII.4.2 Die Präzisierung der inhaltlich und begründungstheoretisch umstrittenen Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen 458

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fazit des zweiten Teils 465

DRITTER TEIL: „AN IHREN FRÜCHTEN WERDET IHR SIE ERKENNEN.“ – PRAGMATISCHE BEWÄHRUNGSPROBEN VON RORTYS NEUBESCHREIBUNG DES LIBERALISMUS 473

IX. Kapitel: Kosmopolitischer Ethnozentrismus statt Kultur-Relativismus? 477

IX.1 Methodologischer Ethnozentrismus oder Relativismus? 478
IX.1.1 Die zwei Einsichten des methodologischen Ethnozentrismus 479
IX.1.2 Ethnozentrismus als Verabschiedung des Relativismus? 482
IX.2 Kosmopolitischer Ethnozentrismus als kommunitaristischer Universalismus mit dem Ziel einer globalen Menschenrechtskultur 489
IX.2.1 Kommunitaristischer Menschenrechts-Universalismus – ein Vergleich mit dem „wiederholenden Universalismus“ von Michael Walzer 489
IX.2.2 Menschenrechts-Universalismus des Gefühls ohne begründungstheoretisches Fundament 491
IX.2.3 Kritische Nachfragen an die ethnozentristische Strategie einer Ausweitung der partikularistischen (Gefühls-)Solidarität auf die ganze Menschheit 500
IX.3 Ethnozentristischer Dialog zwischen Kulturen? 506
IX.3.1 Verständigung über Kulturgrenzen hinweg als Anwendungsfall des „nicht-normalen“ Diskurses – zur Unterscheidung zwischen Inkommensurabilität und Unübersetzbarkeit in Abgrenzung von Jean-François Lyotard 506
IX.3.2 Rortys Plädoyer für eine offen ethnozentristische und pragmatische Rechtfertigung der eigenen Menschenrechtskultur .. 509
IX.3.3 Zur prinzipiellen Kritik an Rortys asymmetrischer Hermeneutik 514
IX.3.4 Der Vorwurf des Kulturimperialismus und die Grenzen der Dialogbereitschaft des liberalen Ethnozentristen 519

X. Kapitel: Wie ist Kritik der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft möglich? – Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik bei Rorty 529

X.1 Rortys theoretische Position: Gesellschaftskritik ist möglich als interne Kritik und als welterschließende Kritik in Gestalt von Utopien 530
X.1.1 Interne statt externe Kritik – ein Vergleich mit Michael Walzers verbundener Kritik 531
X.1.2 Welterschließende Kritik in Gestalt von utopischen Erzählungen von alternativen Gemeinschaften 535
X.2 Stolz auf unser Land? – Rortys Praxis der Gesellschaftskritik als verbundener Kritiker und sozialdemokratischer Prophet 541
X.2.1 Patriotismus als Voraussetzung für eine linke Politik der Hoffnung 541
X.2.2 „Bürgerlicher Reformismus“ und Banalisierung der Politik? 547

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

X.3 Kritische Nachfragen an Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik nach Rorty 555
X.3.1 Rortys „Theoriephobie“ und das soziologische Defizit seines politischen Denkens 555
X.3.2 Der Vorwurf des ideologisch motivierten Konservatismus 559
X.3.3 Systematische Rückfragen an Rortys Kombination von politischem Konservatismus und theoretischem Ironismus ... 566

XI. Kapitel: Der ethnozentristische Wir-Begriff und seine religionspolitischen „Früchte“ 573
XI.1 Der politische Wir-Begriff als Basis des liberalen Ethnozentrismus in der Kritik 574
XI.1.1 Auf der Suche nach den Grenzen des liberalen „Wir“ 574
XI.1.2 Rortys liberale Integrationsvorstellung über ein übergreifendes, politisches „Wir“ 578
XI.1.3 Rortys „Mythos des Gegebenen“? – zur Kritik, dass der liberale Ethnozentrismus auf einer gefährlichen Konsensillusion beruht 584
XI.2 Privatisierung der Religion qua Individualisierung – Rortys religionspolitische Position und deren Konsequenzen im Vergleich 590
XI.2.1 Pragmatistischer Säkularismus und Antiklerikalismus: die Forderung einer radikalen Privatisierung der Religion 590
XI.2.2 Verdrängung der Religion aus der politischen Öffentlichkeit? – ein Vergleich mit den religionspolitischen Positionen von John Rawls und Jürgen Habermas 597
XI.3 Rortys religionspolitische Utopie einer Kombination von radikaler Privatisierung der Religion und Etablierung einer atheistischen Bürgerreligion 607
XI.3.1 Die Utopie einer atheistischen Bürgerreligion der sozialen Hoffnung als Säkularisierung der christlichen Nächstenliebe 608
XI.3.2 Theoretische und praktische Einwände gegen Rortys religionspolitische Utopie 611
XI.3.3 Zur Spannung zwischen Rortys utopischer Bürgerreligion und seiner minimalistischen Integrationsvorstellung eines politischen Liberalismus 617
XI.4 Nationale politische Gemeinschaft der sozialen Hoffnung in der Globalisierungsfalle? 623
XI.4.1 Romantik der nationalen Selbsterschaffung? 623
XI.4.2 Methodologischer Nationalismus in Zeiten der Globalisierung? 627
XI.4.3 Tragischer Liberalismus der Hoffnung ohne Hoffnung? 632

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XII. Kapitel: Die liberale Ironikerin als Verkörperung einer pragmatistisch-kommunitaristischen Transformation der normativen Frage 637
XII.1 Die liberale Ironikerin als Verkörperung der instrumentalistischen Utopie einer lebenspraktischen Balance von privater Ironie und öffentlicher Solidarität 638
XII.1.1 Privatisierung der Ironie statt Begründung der Solidarität durch Ironie – die Utopie einer liberalen Einhegung der Ironie..... 639
XII.1.2 Nancy Frasers Unterscheidung der drei Standpunkte zur Beziehung von Ironie und Solidarität bei Rorty 643
XII.1.3 Trennung von privatem und öffentlichem Vokabular statt Synthese der beiden – die liberale Ironikerin als Bürgerideal der liberalen Differenzkonzeption von Politik 650
XII.1.4 Eine instrumentalistische Koexistenzkonzeption mit dem Ziel einer lebenspraktischen Balance zwischen privater und öffentlicher Identität 653
XII.1.5 Die bisherige Kritik an Rortys Differenzkonzeption 657
XII.2 Die liberale Einhegung der Ironie durch eine kommunitaristische Identitätsethik 662
XII.2.1 Die Verbindung von Ironismus und Ethnozentrismus in der Figur der liberalen Ironikerin als Basis der Privatisierung ihrer potenziell grausamen Ironie 662
XII.2.2 Rortys Kritik der kantianischen Unterscheidung zwischen Moralität und Klugheit 665
XII.2.3 Die Neubeschreibung von Moral als Wir-Begriff in der Nachfolge von Wilfrid Sellars 668
XII.2.4 Die individuelle Seite des Ethnozentrismus: praktische Identität und existenzielle Unbedingtheit 675
XII.2.5 Rortys Versuch einer Verabschiedung der normativen Frage durch eine kommunitaristische Identitätsethik 681
XII.3 Kritische Nachfragen an Rortys liberale Einhegung der Ironie auf pragmatistisch-kommunitaristischem Weg 687
XII.3.1 Beruht die identitätstheoretische Einhegung der Ironie auf einem kommunitaristischen Fehlschluss? 687
XII.3.2 Identifizierung und Distanzierung – Rortys Position in der Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen um die Konstitution des Selbst 690
XII.3.3 Ironie für die Intellektuellen, Konventionalismus für die Massen? – Rortys rigide zweistufige Konzeption der Erziehung als Sozialisation und Individuierung 696
XII.3.4 Der Verdacht des Elitären gegenüber der Figur der liberalen Ironikerin 701

Fazit des dritten Teils 707

Schlussbetrachtung: Wir liberale Ironiker? 717

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Eine fragile, aber dennoch tragfähige Kombination von privater Romantik und öffentlichem Pragmatismus 721
2. Überfordert uns die Vision einer Gesellschaft von „liberalen Übermenschen“? 725
3. Handelt es sich bei Rortys transformativer Begründungsutopie um eine abstrakte Utopie ohne Hoffnung auf Realisierung? 729

Siglenverzeichnis 729

Literaturverzeichnis 731

Anhang zum Literaturverzeichnis 765
Re: some questions from Germany concerning your philosophy, ... 765
E-Mail von Richard Rorty am 03.06.2006: 765
Main Questions: 766

Personenregister 779

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Personenregister

Adorno, Th. W. 278, 447
Albert, H. 12, 257, 265
Apel, K.-O. 11, 15, 22, 32, 60, 66, 89, 175, 177-180, 190, 208, 241, 249, 259, 260, 262f, 265-267, 277f, 282, 299, 311, 331, 337f, 367, 469f, 482, 486f, 526, 682, 691
Aristoteles 55, 255, 307, 319, 426, 442, 455, 457, 579
Assheuer, T. 657, 665
Auer, D. 25, 44, 95, 172, 415, 479, 516, 543, 577, 582, 588f, 622
Audi, R. 600, 604
Bacon, F. 40, 72, 585
Barber, B. 521
Baumann, Z. 397
Bayertz, K. 11, 505
Beck, U. 574, 623, 628, 632, 713
Behler, E. 111f
Bell, D. 560
Bellah, R. N. 614, 625
Benhabib, S. 457
Berberich, S. 152
Berlin, I. 110f, 424, 639, 640, 649, 653, 654f, 714
Bernstein, R. J. 132, 173, 215, 249, 363, 380, 431, 557, 560, 565, 569, 577, 587f, 693, 712, 726
Berthelot, R. 131
Bieri, P. 177
Bloch, E. 337, 349f, 725
Bloom, H. 127f, 168f, 335, 413, 414, 416-418, 546, 613, 703
Bobbio, N. 453f
Böckenförde, E.-W. 598, 618
Boffetti, J. 617
Bohrer, K. H. 110
Boros, J. 100
Brandom, R. B. 15, 50, 66, 72, 73, 85f, 100, 132, 368, 593
Brunkhorst, H. 211, 347, 349, 447f, 523, 532, 580
Camus, A. 419
Casanova, J. 615
Chesterton, G. K. 724
Cochran, M. 505
Cohen, J. 566-568
Coleridge, S. T. 110
Conant, J. 73, 174
Conway, D. W. 650, 660f, 703
Critchley, S. 168
Darwin, Ch. 37, 55, 59, 69f, 85, 98-108, 113, 118, 128, 132, 139, 167, 172, 187, 220, 227, 313, 373, 445, 495, 513f, 666, 680
Davidson, D. 37, 39, 40, 43, 50, 51, 52, 55-59, 86, 89, 99, 125f, 139, 142f, 167, 184, 194, 197f, 199, 231, 234, 279, 404, 484f, 508, 515, 516, 575, 708
Dennet, D. C. 168, 324
Derrida, J. 24, 90, 95, 145, 225, 328, 381, 384, 449
Descartes, R. 16, 41f, 47, 59, 62, 71, 102, 171f, 234, 376
Dewey, J. 9, 14, 16, 18, 20, 21f, 23, 30, 33, 43, 47, 49, 59, 69, 70-74, 78, 79, 102, 106, 117, 120, 133, 143f, 151, 152, 159, 166, 167, 172, 180, 204, 215, 221, 246f, 252f, 254, 255, 280, 284, 312, 321, 326, 345, 355, 359, 360, 362, 364, 365, 367, 376, 379, 390, 392, 450, 460, 461, 536, 545, 549, 552, 553, 555, 558, 560, 569, 580, 584f, 590, 592, 607, 608, 609-617, 623, 659f, 666, 669, 676, 685, 699, 700, 724
Dickens, Ch. 451
Dummet, M. 144
Durkheim, E. 74, 584

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dworkin, R. 471
Emerson, R. W. 110, 117-119, 130, 378, 413-418
Fahrenbach, H. 350
Farrell, F. 683
Fest, J. 335
Festenstein, M. 479, 503
Feuerbach, L. 616
Fish, S. 243
Foelber, R. E. 95, 702
Forst, R. 307, 320, 433, 471, 638, 688f
Foucault, M. 23, 25, 32, 131, 275, 280, 306, 342-345, 406, 449, 542, 552, 585-587, 635, 642
Fraser, N. 26, 70, 109f, 417, 458f, 539f, 557, 560f, 580f, 617, 643-650, 658, 665
Frischmann, B. 249, 481
Gadamer, H.-G. 52, 333, 515,
Geras, N. 443, 503
Geuss, R. 460, 658
Gloy, K. 54
Gross, N. 192, 545
Gumbrecht, H. U. 93, 544
Guignon, C. B. 661, 665
Haack, S. 21, 157, 173192, 235, 381, 384, 487
Habermas, J. 5, 11, 21, 22, 24, 25, 32, 35, 37f, 40, 45, 60, 61, 64, 66, 89, 103, 108, 130, 131, 165, 170, 175f, 178, 180-193, 197, 206, 208, 210f, 214, 218, 229, 231, 235, 238, 241, 243, 249, 259, 261-267, 269, 271-283, 296, 297f, 301, 302, 331, 337f, 345, 367, 381, 384, 391f, 395, 397f, 428f, 432f, 449f, 467, 469-471, 475, 480, 486, 487f, 494, 506, 510, 515, 518, 520, 526, 544, 560, 573, 584, 590, 597-604, 606f, 609, 612, 614, 618, 620, 622, 626, 631, 632, 682, 688, 708, 713, 727, 766
Hall, D. L. 31, 161, 167, 461, 586
Hastedt, H. 469, 719f
Hegel, G. W. F. 52, 61, 110, 111, 131, 172, 279f, 284, 307, 322f, 325, 327, 348, 381, 550, 567, 579, 599, 642, 666
Heidegger, M. 43, 45, 90, 93f, 128, 145, 146, 168, 169, 173, 345, 407, 416, 641, 665, 723
Hellesnes, J. 408
Hiebaum, Ch. 686
Hiley, D. R. 661, 665
Honneth, A. 440, 530
Horster, D. 92, 131, 346, 406, 453, 470, 507, 658
Humboldt, W. v. 80, 310, 423
Hume, D. 410, 444f, 448, 468, 685, 702, 708
Iser, M. 530, 558, 568
Jaeggi, R./Wesche, T. 530
James, W. 9, 14, 16, 18, 21f, 23, 49, 60, 72, 74, 76, 78, 102, 121, 148, 157, 166, 180, 200f, 204, 223, 226, 364, 372, 398, 450, 474, 590, 592f, 609, 637, 639, 723f
Jefferson, T. 292, 594, 612
Joas, H. 15, 92, 476, 615, 679
Kant, I. 15, 32, 37, 38, 39, 41f, 43, 46, 48, 51, 57, 60-64, 66, 100, 102f, 110, 125, 137, 155, 160, 173, 175, 178, 180-182, 191f, 227, 231, 244, 262f, 272, 277-279, 280, 284f, 286, 288, 292, 297, 299-303, 308, 310f, 313, 317, 322, 323, 327, 328, 331, 362, 380, 381, 383, 416, 424, 444-448, 468, 470, 473, 481, 488, 495, 500, 510, 557, 665-672, 675f, 688f, 690, 692, 696, 708, 766
Kekes, J. 442
Kersting, W. 297, 505
Kierkegaard, S. 95, 130, 642
Kleemann, G. M. 418, 594, 610, 616, 617, 623, 624-626
Kliche, D. 110
Kneer, G. 265, 579
Kögler, H.-H. 139, 482, 516, 585
Köhl, H. 666, 669, 678f, 693
Kohler, G. 258, 305
Korsgaard, Ch. M. 576, 637, 675f, 678, 690, 715

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Krämer, G. 524
Kramer, C. 415, 420
Krumm, T. 681
Kuhlmann, W. 11, 12
Kuhn, T. S. 43, 83, 125, 127, 146, 152, 160, 371,
Kuklick, B. 541
Kundera, M. 413
Kymlicka, W. 426, 455, 471, 691
Laclau, E. 460f, 543, 569, 588, 589, 682
Locke, J. 40, 85, 326, 454, 456, 458, 524
Lovejoy, A. O. 21, 109f, 126
Luhmann, N. 93, 371,
Lyotard, J.-F. 23, 32, 84, 271, 306, 342f, 478, 488, 506-509, 513
Macedo, S. 320, 471
MacIntyre, A. 271, 305f, 314-319, 415, 462, 470, 474, 489, 495, 509, 561, 674f, 689, 694, 719
MacKinnnon, C. 457f, 539
Malachowski, A. 31, 160, 162, 703
Marcuse, H. 306, 346-350, 352, 355, 449, 465, 725
Margalit, A. 555
Margolis, J. 20, 22, 201, 577
Marquard, O. 93, 594
Marti, U. 511, 587
Marx, K. 16, 17, 19, 116, 343, 348, 351, 354, 358, 456, 482, 547, 549-552, 557, 561, 768
McCarthy, T. 93, 277, 396, 561, 565, 569, 649, 658
McDowell, J. 107, 363, 381
McEwan, I. 634
Mead, G. H. 14, 15, 408, 420
Melkonian, M. 569, 586
Menke-Eggers, Ch. 487
Menand, L. 398f
Mercier, L.-S. 346
Mill, J. St. 35, 74, 239, 310, 393, 401, 402, 422-426, 455f, 458f, 460, 467, 468, 596, 608, 638, 661, 672, 704, 766f
Milton, J. 393, 425
Morus, Th. 306, 334-337, 346, 347, 465
Mouffe, Ch. 449, 460, 546, 556, 569, 584f, 588f, 659
Mounce, H. O. 473
Mulhall, S./Swift, A. 426, 470
Nabokov, V. 451, 648
Nagel, T. 142, 363
Nagl, L. 210, 598, 611, 612, 615
Nida-Rümelin, J. 13
Nietzsche, F. 9f, 12, 14f, 17-19, 61, 92f, 103, 110, 124, 129f, 145, 169, 225, 313, 319, 343, 344, 345, 361, 363, 364, 413-418, 425, 449, 453, 476, 498, 506, 525, 545, 585, 638, 642, 663f, 684, 702f, 717, 721f
Noetzel, T. 26, 577, 692
Novalis 110, 119
Nozick, R. 429
Nussbaum, M. 314, 450, 766
Oakeshott, M. 214, 674
Orwell, G. 246, 343, 395, 451, 452, 633, 648, 678
Owen, J. J. 663f
Pascal, B. 157, 382
Pateman, C. 456
Peirce, Ch. S. 14, 15, 16, 21, 49, 54, 71, 76, 121, 172, 173, 178, 180, 190, 192, 196, 204, 206, 215, 223, 234, 278, 420, 450, 569, 596
Pico della Mirandola 130
Platon 9, 10, 11, 42, 45-47, 69, 72, 92, 93, 95-97, 102, 111, 112, 118, 133, 143, 146, 160, 172f, 174, 181, 192, 191, 214, 246, 254f, 273, 288, 336, 346, 360, 368, 377, 381, 383, 385, 386, 417f, 421, 445, 449, 481, 532, 534, 610, 649, 652, 655, 658, 703
Popper, K. R. 334, 443
Putnam, H. 16, 17, 20, 22, 32, 37, 40, 43, 60, 63-66, 89, 100, 139, 140, 175, 178, 187, 190, 192, 196, 208, 218, 231, 252, 314, 362, 367, 373, 381, 482, 484, 520, 765, 766, 768
Quine, W. v. O. 39, 43, 49, 50f, 52, 58, 86, 87, 199, 231, 516, 575

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ramberg, B. 29, 139, 381
Rawls, J. 12, 32, 34, 35, 36, 167, 238, 241-243, 249, 261, 282-304, 306, 308, 309, 310-312, 324, 329, 331, 381, 425, 427-431, 442, 458, 467-471, 475, 489, 510, 521, 555, 573, 580f, 590, 596-601, 603, 604, 605, 618, 622, 661, 665, 690, 712f
Reese-Schäfer, W. 278, 320, 322, 449, 468, 490, 524, 535, 577
Reich, R. 663, 700f
Reid, T. 41
Rescher, N. 21f, 74
Rössler, B. 456, 457f, 460f, 661
Rogers, M. L. 702
Rousseau, J.-J. 612f, 618-620
Rumana, R. 113, 661
Safranski, R. 657, 722
Sandel, M. J. 238, 305, 306, 307-312, 319, 428, 470, 578, 689, 690-692, 694
Sandbothe, M. 59, 108, 221, 224f, 255, 360
Sartre, J.-P. 313f, 409, 414, 416, 418f, 616, 642
Schäfer, T. 25, 513, 519
Schaper, S. 419, 641f, 644f
Schieder, R. 614, 619f, 624
Schiller, F. C. S. 14, 221, 360
Schiller, J. Ch. F. 114, 453
Schlegel, F. 94, 111f, 116, 117, 214, 377
Schmitt, C. 110, 257, 523, 682
Schneewind, J. B. 462, 672, 674
Schönherr-Mann, H.-M. 393, 409
Schopenhauer, A. 445
Seel, M. 128
Sellars, W. 37, 39, 43, 49-51, 52, 58, 66, 86, 87, 97, 135, 193, 231, 325, 368, 435, 480, 575, 588, 637, 665, 668-670, 672, 675, 678, 690, 715
Shelley, P.B. 110, 115, 129
Shklar, J. N. 439
Smith, N. H. 174, 406, 592, 615
Sokrates 9, 94, 95, 96, 97, 112, 211, 213, 498
Strauss, L. 702-704, 715
Tarski, A. 199, 200
Taylor, Ch. 137, 138f, 306, 308-310, 320, 321, 325, 406, 424, 462, 470, 471, 489, 674, 678, 690
Thomä, D. 415, 420, 643, 647, 694, 702
Thierse, W. 607
Tietz, U. 126, 487, 518, 575-577, 589, 691
Tönnies, F. 579, 580
Unger, R. M. 548, 634
Vaihinger, H. 74, 724
Vattimo, G. 24, 225, 244, 337, 339, 391, 542, 550, 611f, 613
Vieth, A. 698
Voparil, Ch. J. 727
Waas, L. R. 112
Wallner, J. 599
Walzer, M. 32, 238, 245, 259, 306, 307, 320, 323, 329-333, 433, 468, 470f, 474, 477, 480, 486, 489-491, 502, 506, 521, 525, 530-535, 538, 540, 543, 555, 566-568, 597, 627, 671, 709
Weber-Schäfer, P. 518
Wellmer, A. 38, 178f, 181, 184, 185, 190, 192, 205, 557
Welsch, W. 30, 52f, 146, 150, 276
West, C. 144, 585
Westbrook, R. B. 252, 351, 558
Whitman, W. 78, 110, 119, 360, 369, 545, 608, 614, 616, 617, 623, 629, 727
Wilde, O. 351, 643
Williams, B. 139, 141, 213, 216, 270, 486f, 678
Williams, M. 142, 410, 702
Wittgenstein, L. J. J. 43, 51, 52, 72, 79f, 138, 151-153, 162, 167, 198, 381f, 444, 507
Wolterstorff, N. 596, 620
Wordsworth, W. 110, 132
Zill, R. 126, 127
Zimmermann, R. 68

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Edition Moderne Postmoderne

Steffi Hobuss, Nicola Tams (Hg.)
Lassen und Tun
Kulturphilosophische Debatten zum Verhältnis von Gabe und kulturellen Praktiken

August 2014, ca. 200 Seiten, kart., ca. 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-2475-5

Miriam Mesquita Sampaio de Madureira
Kommunikative Gleichheit
Gleichheit und Intersubjektivität im Anschluss an Hegel

Februar 2014, ca. 216 Seiten, kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7

Franziska Martinsen,
Oliver Flügel-Martinsen (Hg.)
Gewaltbefragungen
Beiträge zur Theorie von Politik und Gewalt

Dezember 2013, 234 Seiten, kart., 26,99 €,
ISBN 978-3-8376-2541-7

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Edition Moderne Postmoderne

Annika Schlitte, Thomas Hünefeldt, Daniel Romic, Joost van Loon (Hg.)
Philosophie des Ortes
Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften

Mai 2014, ca. 250 Seiten, kart., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2644-5

Paul Sörensen, Nikolai Münch (Hg.)
Politische Theorie und das Denken Heideggers

August 2013, 252 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2389-5

Sabine Till
Die Stimme zwischen Immanenz und Transzendenz
Zu einer Denkfigur bei Emmanuel Lévinas, Jacques Lacan, Jacques Derrida und Gilles Deleuze

Dezember 2013, 226 Seiten, kart., 27,99 €,
ISBN 978-3-8376-2430-4

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420416 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY