

## 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.<sup>1</sup>

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.

le) politische Philosophie ist Artikulation *und* Utopie. Der politische Philosoph ist Hausmeister und Prophet.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.

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 Moralthorien.“<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

### 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.<sup>7</sup> 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.

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.<sup>8</sup>

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.“<sup>9</sup> 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.“<sup>10</sup> 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 Vokabular einer konstitutiven Gemeinschaft.<sup>11</sup>

Die Debatte um Sandels Problematisierung der anthropologischen Prämissen des (Rawls'schen) Liberalismus kann heute als weitgehend abgeschlossen angesehen werden.<sup>12</sup> 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-

Vermischung von ontologischen und normativen Fragen kritisiert die These einer logischen Verknüpfung des ungebundenen Selbst mit der liberalen Idee gleicher Rechte.<sup>13</sup> 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:<sup>14</sup> 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“<sup>15</sup> 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.“<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> Im Rahmen einer Analyse der komplexen Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus geht Taylor aber inzwischen explizit davon aus, dass Fragen der „Sozialontologie“<sup>18</sup> (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.<sup>19</sup> 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.

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.<sup>20</sup>

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“<sup>21</sup> 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‘“<sup>22</sup>. 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“<sup>23</sup>.

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.

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“<sup>24</sup>. 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.<sup>25</sup>

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“<sup>26</sup> 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.“<sup>27</sup>

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 „verfahrenrechtlichen 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.

nimalist liberalism seeks to detach liberal principles from [...] debates about the nature of the self.“<sup>28</sup> Rorty stimmt nicht nur dieser Einschätzung zu, sondern übernimmt sogar bereitwillig das von Sandel aufgebrachte Etikett: „I am what Sandel calls a ‘minimalist liberal’.“<sup>29</sup> 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 Dewey’schen Auffassung, die ich Rawls zuschreibe, ist ein Fach wie ‚philosophische Anthropologie‘ keine unerlässliche Vorstufe der Politik, sondern nur Geschichte und Soziologie sind vonnöten.“<sup>30</sup> 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.“<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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 Sitz 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.<sup>33</sup>

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.

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.“<sup>34</sup> 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.“<sup>35</sup> 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.“<sup>36</sup> 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.“<sup>37</sup> 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.“<sup>38</sup> 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.“<sup>39</sup>

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

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.<sup>40</sup> 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.

vom Wesen des Menschen mit sich. Die Wahl einer Lebensform und die Wahl einer bestimmten Sichtweise des Wesens des Menschen gehören zusammen.“<sup>41</sup>

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.<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup>

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“<sup>44</sup> 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.“<sup>45</sup> 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?“<sup>46</sup> 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.

Kompromissbereitschaft und der Toleranz unter den Bürgern weiter zu stärken. Je mehr sich dann die prozedurale Gerechtigkeit zur vorrangigen Tugend unserer Gesellschaften entwickle, umso weniger würde das Bedürfnis nach einer philosophischen Rechtfertigung empfunden werden.<sup>47</sup>

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.<sup>48</sup>

### **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.<sup>49</sup>

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.

reichten Ästheten.<sup>50</sup> 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.“<sup>51</sup>

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.“<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup>

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.

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.”<sup>54</sup> 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.”<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup>

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.

(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.<sup>57</sup> 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“<sup>58</sup> bei gleichzeitigem Festhalten am politischen Projekt des Aufklärungsliberalismus.<sup>59</sup>

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 behauptet 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.<sup>60</sup> 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.

trale kommunitaristische These der Kontextgebundenheit von Person, Vernunft *und* Moral vertritt.<sup>61</sup>

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“<sup>62</sup> 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.“<sup>63</sup> 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.“<sup>64</sup>

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.

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.<sup>65</sup>

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.<sup>66</sup> 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.

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.<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup> 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 antiliberaler 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.“<sup>69</sup> 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.

dessen pantheistischen Idealismus getrennt werden.<sup>70</sup> 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“<sup>71</sup> – 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.<sup>72</sup> 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 anti-fundamentalistischen *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.

### 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.<sup>73</sup> 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“<sup>74</sup>. Solche (konkurrierende) Idealisierungen unserer Sprachpraxis bezeichnet er auch im Anschluss an Daniel Dennet als „intuition pumps“<sup>75</sup>, 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.<sup>76</sup>

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.“<sup>77</sup> 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.

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“<sup>78</sup> 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.“<sup>79</sup> 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.“<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup> 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.<sup>82</sup> 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“.<sup>83</sup> 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.

phy as synoptic vision“<sup>84</sup> 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.<sup>85</sup>

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*.<sup>86</sup> 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.“<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup>

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.

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.“<sup>89</sup>

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“<sup>90</sup>. 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.“<sup>91</sup> 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.<sup>92</sup> 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.

schaft so kohärent und durchsichtig wie möglich gestalten, auf intersubjektive Übereinstimmung, auf kontextuellen Konsens.<sup>93</sup> 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 Unsagbarem – etwas, das keiner Neubeschreibung und Rekontextualisierung zugänglich ist“<sup>94</sup>. 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“<sup>95</sup> 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“<sup>96</sup> zufriedengeben, das heißt mit dem Projekt einer Zusammenfassung und Verallgemeinerung unserer moralischen Ansichten.<sup>97</sup> 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.<sup>98</sup>

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

phie“ (großgeschrieben).<sup>99</sup> 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.<sup>100</sup> 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.“<sup>101</sup> 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.<sup>102</sup>

### 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“<sup>103</sup>.

Auf der Ebene inhaltlicher Fragen der Gegenwartspolitik identifiziert sich Rorty selbst explizit mit Walzers politischer Position.<sup>104</sup> Die Gemeinsamkeit auf der methodologischen beziehungsweise begründungslogischen Ebene ist aber ebenfalls groß. Zum einen kritisieren beide transzendente 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.

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.<sup>105</sup> Walzer versteht sich wie Rorty als Liberaler. Er spricht von „Wir Liberalen“<sup>106</sup>. 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.<sup>107</sup>

In methodischer Hinsicht unterscheidet Walzer drei paradigmatische Wege der moralischen Argumentation und Sozialkritik:<sup>108</sup> die Pfade der Entdeckung, der Erfindung und der Interpretation. Für ihn sind die ersten beiden Wege in Wirklichkeit nur vergebliche Fluchtversuche und „verkleidete Interpretationen“<sup>109</sup>, 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.<sup>110</sup> 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.

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.“<sup>111</sup> 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.“<sup>112</sup>

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.“<sup>113</sup> 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.“<sup>114</sup> 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.

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.<sup>115</sup> 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.“<sup>116</sup>

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.“<sup>117</sup>

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.

sens. Damit wendet sich auch Walzers moralische Hermeneutik dem kontextuellen Konsens als Bezugspunkt zu.<sup>118</sup>

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.<sup>119</sup> 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 wüsste, den Ausdruck nie verwendet zu haben, da Gadammers Hermeneutik letztlich nur einen weiteren Versuch darstelle, eine philosophische Methode zu finden.<sup>120</sup> 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.

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.<sup>121</sup>

Für Rorty liegt sogar der öffentliche Hauptnutzen der Philosophie in dem Entwerfen utopischer Visionen: „Politisch zu denken heißt: Man muss eine Utopie beschreiben!“<sup>122</sup> 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“<sup>123</sup>. 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.<sup>124</sup>

### **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.<sup>125</sup> 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-

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.<sup>126</sup>

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.“<sup>127</sup> Und er trägt seinen eigenen Liberalismus in der Form einer Utopie vor.<sup>128</sup> 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 nachauflärerisches Neuverständnis von politischer Utopie.<sup>129</sup> 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 nachauflärerischer 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 soziogene-tische 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), VIIIff; 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.

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.<sup>130</sup> 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“<sup>131</sup>; 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.

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.<sup>132</sup> 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.<sup>133</sup> 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 eingeeht 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.“<sup>134</sup> 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.<sup>135</sup> Beide Denker haben stets – wie Rorty – auf die Unverzichtbarkeit einer utopischen Dimension des politischen Denkens insistiert.<sup>136</sup> 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).

bermas den unaufgebbaren und rettungsbedürftigen Kern des Utopischen in seiner sinnstiftenden und praxisleitenden Orientierungsleistung angesichts der „neue[n] Unübersichtlichkeit“<sup>137</sup> 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“<sup>138</sup> 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.<sup>139</sup> Unberührt von der „Abgrenzung zwischen gefährlicher und notwendiger Utopie“<sup>140</sup> 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.“<sup>141</sup> Die kontextualistische Verabschiedung des objektiven Vernunftbegriffs durch Rortys liberalen Antifundamentalismus bedeutet das Ende der rationalistischen Hoffnung auf die Vernunft als Fundament der Utopie. Seine nachauflärerische 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.

Nachauflärerisches 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.

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.<sup>142</sup> 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. Nachauflärerische Utopie heißt bei Rorty Festhalten an der Aufklärungsutopie bei gleichzeitiger Verabschiedung des Aufklärungsrationalismus.<sup>143</sup>

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“<sup>144</sup> 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.“<sup>145</sup> 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 Rortys 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.<sup>146</sup>

(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.

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.<sup>147</sup>

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.”<sup>148</sup> 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.<sup>149</sup>

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“<sup>150</sup>. 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.

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.<sup>151</sup>

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.<sup>152</sup> 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 Diskursituationen 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“<sup>153</sup> 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.

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.“<sup>154</sup>

### 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.<sup>155</sup> 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 *metanarratives*. Unlike him, we keep on spinning edifying first-order narratives.“<sup>156</sup> Das „postmoderne Wissen“<sup>157</sup> 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 Aufklärungs-utopie, 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.<sup>158</sup> 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.“<sup>159</sup>

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.

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.“<sup>160</sup> 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.<sup>161</sup>

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 „Wir“. 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.“<sup>162</sup> Bei aller Übereinstimmung in philosophischer Hinsicht wirft 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.

zen aus der Ironie als Kontingenzbewusstsein gezogen zu haben.<sup>163</sup> 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.<sup>164</sup> 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.“<sup>165</sup>

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<sup>166</sup>, 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.

her sei er als „Anarchist“ auch kein politischer Autor.<sup>167</sup> 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.“<sup>168</sup> 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“<sup>169</sup> 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 „letzten 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“<sup>170</sup>

Für Rorty gehört Foucault zu den „Propheten der Hoffnungslosigkeit“<sup>171</sup>, 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.“<sup>172</sup> 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 Fortschrittsgewissheit 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.

ist an der Seite der Verteidiger der politischen Aufklärungsutopie gegen die französischen Vertreter der Postmoderne und auch gegen die deutschen Neo-Konservativen.<sup>173</sup>

### VI.3.3 Konkrete Utopie der Hoffnung ohne Fortschritts Glaube? – 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“<sup>174</sup>. 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 Fortschritts Glauben, ohne Rückendeckung durch die Geschichtsphilosophie.<sup>175</sup> 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-

schrittsgeschichte ist nach Rorty *ex post* durchaus möglich und auch nützlich. Aber die nachauflärerische Utopie müsse sich von einer teleologischen Sicht der Geschichte trennen, denn die zukünftige Entwicklung sei keine Frage des Wissens, sondern der Hoffnung.<sup>176</sup> 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.<sup>177</sup>

Rortys Konzeption einer nachauflärerischen 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.“<sup>178</sup> 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 verwirklichtbar 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.

die Hoffnung auf eine bessere Zukunft über die Gegenwart hinaus – eine Hoffnung, für die es keine Rechtfertigung gibt.<sup>179</sup>

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.<sup>180</sup> 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.“<sup>181</sup> 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.<sup>182</sup>

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.

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.“<sup>183</sup>

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.<sup>184</sup> 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.<sup>185</sup>

(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.<sup>186</sup> Mit Ernst Bloch geht auch Marcuse davon aus, dass die utopische Fantasie die Voraussetzung für ein innerweltliches Transzendieren ohne Transzendenz als „geschichtliche Transzendenz“<sup>187</sup> 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 Rodrigues (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.

Möglichkeiten übereinstimmen, die auf dem erreichten Niveau der materiellen und geistigen Kultur offen sind.“<sup>188</sup> 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“<sup>189</sup>. 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.“<sup>190</sup>

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.

Wirklichkeit gelöst? Hierzu gilt es Folgendes festzuhalten: Rortys nachauflärerische 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.<sup>191</sup>

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.<sup>192</sup> Zweck der Utopie als politische Neubeschreibung ist eine Erweiterung der Möglichkeiten des Handelns. So wie bei Karl Mannheim<sup>193</sup> 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.“<sup>194</sup>

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“.<sup>195</sup> 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.

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.“<sup>196</sup> 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.“<sup>197</sup>

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.<sup>198</sup> 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.

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.<sup>199</sup> 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.<sup>200</sup>

Rorty behauptet dabei, dass seine ironische Neubeschreibung des Liberalismus in Gestalt seiner Begründungsupotie, 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 Wandels alle Versuche einer ahistorischen Fundierung unserer moralischen Intuitionen scheitern müssen.<sup>201</sup> 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.

Verteidigung der akademischen Freiheit.<sup>202</sup> Zum anderen hat die bisher nur erwähnte ironische Selbstbezeichnung als „bürgerlicher“ beziehungsweise „bourgeoisier“ Liberaler<sup>203</sup> 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.<sup>204</sup> 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.“<sup>205</sup> 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.“<sup>206</sup> 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.“<sup>207</sup>

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 „bourgeoisien“ Liberalismus im gerade dargestellten Sinne hat Rorty jedenfalls durchgängig festgehalten. Zur drängenden Frage nach der Zukunft eines bourgeois 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.

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.<sup>208</sup> 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.<sup>209</sup> 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.

