

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

Die Fragen nach der Möglichkeit von Kritik und nach der Gefahr einer Verengung des Dialogs durch den liberalen Ethnozentrismus stellen sich nicht nur in der Begegnung mit anderen Rechtfertigungsgemeinschaften. Sie stellen sich genauso drängend *innerhalb* der eigenen „Ethnie“: Könnten liberale Ironiker noch die Praktiken der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft kritisieren? – Dieses Kapitel enthält eine Rekonstruktion und Kritik von Rortys Konzeption ethnozentristischer Gesellschaftskritik. Dabei wird in *Kapitel X.1* zunächst gezeigt, dass seine theoretische Antwort auf diese Frage zwei Komponenten hat: Mit Michael Walzer ist für ihn zwar keine externe, aber eine interne Kritik der eigenen Ethnie möglich. In der Diskussion mit feministischen Denkerinnen hat Rorty aber selbst dargelegt, dass Kritik darüber hinaus auch die Gestalt von utopischen Erzählungen über alternative (gedachte) Gesellschaften annehmen kann. Ethnozentristische Kritik ist also für liberale Ironiker möglich als interne *und* als welterschließende Kritik in Gestalt utopischer Erzählungen – entsprechend der Bestimmung des politischen Denkens als Artikulation *und* Utopie.

Kapitel X.2 hat Rortys eigene Praxis der Gesellschaftskritik zum Thema. Vor allem in *Stolz auf unser Land* versucht er selbst, in die Rolle des verbundenen Kritikers und Propheten zu schlüpfen. Sein Ziel ist die Erneuerung der sozialdemokratischen Reformbewegung in den USA. Hierzu kritisiert er die Zuschauerrolle der akademischen Linken und plädiert für die Notwendigkeit eines linken Patriotismus als Basis einer partizipatorischen und pragmatischen Linken. Wie sich zeigen wird, vertritt Rorty einen typisch sozialdemokratischen Reformismus, der heftige Kritik an der zunehmenden wirtschaftlichen Ungleichheit und an der Beschneidung der Bürgerrechte in den liberalen Gegenwartsgesellschaften mit Loyalität zu deren Institutionen kombiniert. Originell ist seine umstrittene Forderung nach einer Banalisierung des politischen Vokabulars der Linken als Partei der sozialen Hoffnung.

Kapitel X.3 thematisiert die wichtigsten kritischen Rückfragen an Rortys Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik. Ein zentraler Einwand lautet, dass diese die wirtschaftliche Dimension des kapitalistischen Liberalismus nicht in den Blick bekommt. Durch eine übertriebene Theoriefeindlichkeit würde die notwendige sozio-

logische Analyse der Bedingungen von solidarischen Reformen unmöglich. Damit zusammenhängend lautet die Hauptkritik an Rortys politischem Denken, dass dieses nur eine postmoderne Variante der liberalen Ideologie darstelle. Denn es begrenze den politischen Diskurs auf die Reform des liberalen, kapitalistischen Gemeinwesens und seiner bestehenden Institutionen. Alle Formen der radikalen Kritik würden als romantische Politik des Erhabenen abgelehnt beziehungsweise ästhetisiert und privatisiert. Auf diese Weise werde das Gespräch der Kultur aber nur pro forma offen gehalten. Es ist zu fragen, ob Rortys Konservatismus in der Politik durch den alleinigen hermeneutischen Bezug auf den *gegenwärtigen*, liberalen Konsens nicht im Widerspruch steht mit seinem radikalen Sprachpragmatismus und auch mit seiner Konzeption des politischen Denkens als Artikulation *und* Utopie. Mit anderen Worten: Wie kann Rorty die Privatisierung der romantischen Dimension seines eigenen Denkens rechtfertigen?

X.1 Rortys theoretische Position: Gesellschaftskritik ist möglich als interne Kritik und als welterschließende Kritik in Gestalt von Utopien

Zur Rekonstruktion von Rortys Position in der bis heute nicht beantworteten Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaftskritik ist es hilfreich, zwei Fragenkomplexe zu unterscheiden. Erstens: Kritik nimmt eine Norm als Maßstab in Anspruch, die im Prozess des Kritisierens nicht infrage gestellt wird. Daher muss gefragt werden: Wie wird diese Norm gerechtfertigt? Aus welchen Quellen kann und sollte der Kritiker seine normativen Maßstäbe schöpfen? Zweitens: Welche Rolle kommt der deskriptiven Theorie der Gesellschaft für eine praxisrelevante Kritik zu? Wie wichtig ist sie für das Projekt einer normativ gehaltvollen Gesellschaftskritik?¹ Zu beiden Fragekomplexen vertritt Rorty als kommunitaristischer Liberaler wiederum eine Position, die derjenigen von Michael Walzer sehr nahe ist. Dessen Konzeption von Gesellschaftskritik ist zugleich besser ausgearbeitet und ist sich der eigenen Probleme stärker bewusst.² Daher dient sie als Hintergrundfolie in

-
- 1 Vgl. Iser (2004), 155ff; Bonß (2003), 367ff. Dort wird Kritik als urteilende Feststellung von Differenzen definiert, die kombiniert sei mit einer Praxisorientierung. Es sei zu Fragen nach Bezugspunkt, Gegenstand und Adressat der Kritik. Weiterhin wird zwischen empirischen, immanenten und normativen Varianten unterschieden. Iser (2004) nennt Ideologiekritik und genealogische Kritik als deskriptive Formen mit impliziten normativen Maßstäben; dann welterschließende, konstruktivistische, interpretative und rekonstruktive Kritik als explizit normative Ansätze. Die Hauptarten der Kritik sind nach Honneth: Konstruktion, Rekonstruktion und Genealogie; siehe Honneth (2000), 730ff. Rahel Jaeggi und Tilo Welsche ist zu folgen, dass es *den* Begriff der Kritik ebenso wenig gibt wie *die* Philosophie; vgl. Jaeggi/Welsche (2009), 9. Zum Kritikbegriff und den Formen der Kritik siehe u.a. auch Röttgers (1990); Jaeggi/Welsche (Hg.) (2009).
 - 2 Vgl. dazu Allen, J. (1994), 31-36. Angesichts der Nähe beider Positionen wird sich zeigen, dass es kein Zufall ist, dass Rortys Ethnozentrismus sich der gleichen Kritik wie

diesem Kapitel. Zugleich gilt, dass Rorty seine theoretische Position zur Möglichkeit von Kritik, abgesehen von einigen verstreuten allgemeinen Bemerkungen, vor allem in seiner Diskussion der Beziehung von Pragmatismus und Feminismus formuliert hat. Aus diesem Grund wird sie im Folgenden entlang der Frage nach der Gestalt einer möglichen pragmatistischen feministischen Kritik rekonstruiert.³

X.1.1 Interne statt externe Kritik – ein Vergleich mit Michael Walzers verbundener Kritik

Rorty betont in seiner Behandlung der Beziehung von Pragmatismus und Feminismus, dass er nichts Substanzielles zum Feminismus beizutragen habe. Es geht ihm viel mehr – wieder einmal – um die Frage nach der Methode beziehungsweise der Grundlegung. Dabei äußert er zunächst in bekannter Manier seine Geringschätzung der politischen Wirkungsmächtigkeit der Philosophie im Allgemeinen, und damit auch seines Pragmatismus für die politische Praxis. Im Gegensatz zu den moralischen Realisten, die davon ausgehen, dass politische Bewegungen philosophische Grundlagen brauchen, lautet seine Position, dass die Philosophie generell kein Zauberinstrument für die Arbeit der Kritik darstelle. Es gebe keine philosophische Disziplin namens „Kritik“, die sich als politisches Werkzeug anwenden ließe, ebenso wenig wie es eine wissenschaftliche Methode gebe. Jede Berufung auf eine kritische Theorie oder eine philosophische Methode der Kritik sei nichts als der relativ erfolglose Versuch einer irreführenden Reklame für die eigenen politischen Positionen der Kritiker. So gebe es auch nicht *die* feministische Philosophie als Werkzeug des Feminismus.⁴ Rortys Empfehlung an den Feminismus lautet daher, auf die falsche Hilfe des moralischen Externalismus zu verzichten. Auch wenn es vielleicht in der politischen Praxis noch sinnvoll sein könne, deren Vokabular zu verwenden, solle das feministische Denken auf die essenzialistische Rede verzichten, dass die Unterdrückung der Frau in ihrem inneren Wesen ungerecht sei. Diese Abwendung vom Essenzialismus bedeute recht gesehen auch keinen Verlust. Denn der langsame und partielle Fortschritt in der gleichberechtigten Anerkennung der Frau sei ohnehin nur durch interne Kritik erreicht worden.⁵

Rorty bestreitet die Möglichkeit externer Gesellschaftskritik. Wie bereits ausführlich dargestellt, lehnt er als Antifundamentalist den objektivistischen „Traum“ der Philosophie ab, sie könne ein neutrales Fundament erreichen, das eine objektive Kritik der kontingenten Rechtfertigungspraktiken der eigenen Gemeinschaft ermög-

Walzers hermeneutischer „Pfad der Interpretation“ stellen muss, siehe hierzu unten Kapitel X.3.3.

- 3 Die zwei zentralen Texte dazu sind Rorty (1993c) u. *Feminismus und Pragmatismus* in WF, 291-328. Für eine kurze Zusammenstellung der Literatur zum Thema Rorty und der Feminismus siehe Rumana (2002), 4.
- 4 Vgl. Rorty (1993c), 100; WF, 297-307; Rorty (1996c), 81; Rorty in Balslev (1999), 96. – Auch der Topos einer Kritik der Überschätzung der Rolle der Philosophie findet sich bei Walzer; vgl. dazu Iser (2002), 588.
- 5 Vgl. WF, 303; Rorty in Balslev (1999), 73. Vgl. dazu Malachowski (2002), 185.

licht. Die Philosophen können nach Rorty die Sprache ihres „Stammes“⁶ nicht vermeiden und eine Abkürzung zur Wahrheit finden. Er kritisiert daher auch die für ihn aus der Verknüpfung von sokratischer Entfremdung mit platonischer Hoffnung entstandenen „Idee des Intellektuellen als einer Gestalt, die nicht vermöge der Meinungen seiner Gemeinschaft, sondern in unmittelbarer Weise mit dem Wesen der Dinge in Fühlung steht.“⁷ Mit der Aufgabe des Repräsentationalismus und damit der Idee einer neutralen Matrix der Kritik entfalle die Möglichkeit der Gesellschaftskritik mit Bezug auf ewige Maßstäbe. Gemäß der pragmatistischen Grundthese der Unselbstständigkeit der Theorie gilt für Rorty, dass die Philosophie sich nicht über die sozialen Praktiken ihrer Zeit erheben und deren Erwünschtheit von einem Standpunkt aus beurteilen kann, der nicht selbst eine kontingente alternative soziale Praxis ist. Für Ethnozentristen sei ein neutraler Kontext jenseits unserer (diskursiven) Praxis nicht erreichbar, daher gebe es eine „Politik der Wahrheit“ ebenso wenig wie eine „Wissenschaft der Wahrheit“.⁸ Nach der Absage an die Idee einer Berufung auf die Wahrheit (insbesondere über das Wesen der menschlichen Natur) als Fundament externer Kritik bleibe zunächst nur die Möglichkeit der immanenten Kritik noch erhalten. Die kontextabhängige Kritik der eigenen Kultur in Gestalt der Forderung nach Kohärenz müsse dabei notwendig partiell bleiben und könne nur als Stückwerk erfolgen. Der Ethnozentrist mache aus dieser Not eine Tugend und begnüge sich damit die verschiedenen Praktiken und Überzeugungen seiner Gesellschaft gegeneinander auszuspielen und sie dadurch zu verändern. Dieser Prozess der Reform und Erweiterung des moralischen Vokabulars der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft stelle keinen Grund für Verzweiflung dar und auch keine Apologie der herrschenden Machtverhältnisse. Das Paradebeispiel interner, loyaler Kritik ist für Rorty der Fall, wenn Kritiker „im Namen der Gesellschaft selbst, gegen Aspekte dieser Gesellschaft protestieren, die Verrat an dem Bild üben, das sie von sich selbst hat.“⁹

Mit seiner Fokussierung auf die interne, loyale Kritik folgt Rorty Michael Walzers Konzeption des mit seiner Gemeinschaft verbundenen Kritikers, der seine Gemeinschaft von „innen“ kritisiert: Gute Gesellschaftskritik sei mit ihrer Gesellschaft verbundene Kritik, die sich auf die vor Ort geltenden Grundsätze und nicht auf externe Maßstäbe beruft, im Unterschied zur „abgehobenen, distanzierten“¹⁰ Kritik. Die Standards der Kritik könnten und müssten den Diskursen der partikularen Ge-

6 PZ, 112.

7 SO, 12; vgl. PZ, 112.

8 Vgl. PAK, 50, 128. Hauke Brunkhorst betont in diesem Zusammenhang die Nähe von (alter) Kritischer Theorie und Pragmatismus. Für beide gelte: „Der interessenlose Blick von nirgendwo ist tatsächlich auch nur ein höchst interessierter Blick von irgendwo.“ (Brunkhorst (1997, 21).

9 KIS, 109; vgl. ORT, 14, SN, 200 u. WF, 314.

10 Walzer (1990), 77. Zur Kritik an der Unterscheidung zwischen externer und interner Kritik und der Suche nach einer fruchtbaren Gesellschaftskritik jenseits von Externalismus und Internalismus siehe Honneth/Iser (2002), 549f; Iser (2004), 155ff; Allen, J. (2002), 552ff.

meinschaft entstammen, mit der sich der Kritiker verbunden fühlt. Seine kritische Hermeneutik lehnt die Idee einer rationalen Konstruktion normativer Maßstäbe ebenso ab wie deren angebliche Entdeckung. Sie versteht Gesellschaftskritik als kritische Interpretation vorgefundener expliziter Werte oder in den Praktiken einer partikularen Gemeinschaft implizit enthaltener normativer Gehalte.¹¹ Als Paradebeispiel für immanente Kritik fungiert auch bei Walzer die Aufdeckung eines Widerspruches zwischen den Idealen einer Gemeinschaft und deren konkreten Verwirklichung. Sein interner Gesellschaftskritiker setzt daran an, dass die eigene Gesellschaft nicht auf der Höhe der eigenen Maßstäbe lebt, mit denen sie ihre Praktiken rechtfertigt. Walzer wählt für diese Form der Kritik ein suggestives Bild: Wie Shakespeares Hamlet seiner Mutter einen Spiegel vorhält, in dem sie gleichzeitig sieht, was sie wirklich ist und wie sie eigentlich sein möchte, so soll der interne Gesellschaftskritiker seinen Mitbürgern einen moralischen Spiegel vorhalten, um sie durch die Konfrontation mit dem Kontrast zwischen dem Spiegelbild der gesellschaftlichen Wirklichkeit und den eigenen Idealen zum Handeln zu bewegen.¹² Über das „Hamlet-Modell der Gesellschaftskritik“¹³ hinaus kann interpretative Kritik nach Walzer aber auch innere Spannungen und Widersprüche der Praktiken und Wertvorstellungen einer Gemeinschaft aufdecken und auf das Anstreben von Konsistenz qua Neuinterpretation drängen. Hierbei gehe es insbesondere um die Ausweitung des Geltungsbereiches von alten Prinzipien auf bisher ausgeschlossene Personengruppen.¹⁴ Wichtig in unserem Zusammenhang ist, dass Walzers Weg der Kritik versucht, die normativen Grundlagen der Gesellschaftskritik auf dem Weg einer Rekonstruktion der moralischen Normen zu gewinnen, die in den jeweiligen sozialen Praktiken der Gemeinschaft des Kritikers verkörpert sind. Aus der interpretativen Rekonstruktion der geteilten Überzeugungen gewinnt die interne Kritik eine kontextbezogene Begründung von Gesellschaftskritik. Diese „schwache“ Normativität ist in den faktischen sozialen Überzeugungen und Institutionen der eigenen Sprachgemeinschaft verankert. Der interne Kritiker macht also allein von den Ressourcen seines Kontextes gebrauch. Sein primärer Adressat sind dabei die Angehörigen der eigenen Gemeinschaft.¹⁵

11 Walzer (1990), 31; vgl. Walzer (1990), 7, 29ff, 49. Vgl. dazu u.a. Forst (1994), 245ff; Iser (2004), 165ff. Zu Walzers drei Wegen der Moralphilosophie siehe oben Kap. VI.2.2.

12 Vgl. Walzer (1990), 52f, 59, 101; Walzer (1991), 313ff; Walzer (1996a), 61ff, 166. Vgl. dazu Iser (2002), 581ff.

13 Walzer (1991), 318.

14 Vgl. Walzer (1990), 37ff; Walzer (1996a), 68. Vgl. dazu Allen, J. (2002), 556; Reese-Schäfer (1997), 534ff.

15 Vgl. Walzer (1990), 32f. Walzer verneint in seiner Gerechtigkeitstheorie dementsprechend die universelle Geltung von Verteilungsprinzipien und argumentiert wie Rorty radikal partikularistisch: „Gerechtigkeit ist kein absoluter, sondern ein relativer Begriff, dessen je konkreter Inhalt in Relation steht zu bestimmten sozialen Zielen und Sinngehalten.“ (Walzer (1992), 440). Vgl. dazu Honneth/Iser (2002), 549; Honneth (2000), 731f; O'Neill (2000), 719f.

Zugunsten seines interpretativen Verständnisses von Kritik führt auch Michael Walzer nicht nur epistemologische, sondern vor allem drei ethisch-politische Gründe an:¹⁶ Erstens das Effektivitätsargument: Geht man davon aus, dass Gesellschaftskritik primär auf eine aktive Veränderung bestehender Praktiken und Institutionen durch die Bürger abzielt, dann muss die Kritik ihre Adressaten auch überzeugen können. Nur wenn der Kritiker als loyales Mitglied die Sprache seiner partikularen Gemeinschaft spricht, gelingt es ihm nach Walzer, seine Mitbürger kognitiv wie affektiv anzusprechen. Effektive Kritik brauche daher zweitens nicht Distanzierung, sondern Patriotismus, also die Loyalität zur eigenen (Sprach-)Gemeinschaft und deren Tradition: „Kritik ist auch als gesellschaftliche Praxis unmöglich, wenn Loyalität fehlt.“¹⁷ Drittens das Bescheidenheitsargument: Durch den Rückbezug auf die von allen geteilten Prämissen signalisiert der Kritiker, dass er mit seinen Mitbürgern in einen Austausch treten will, um das gemeinsame Unternehmen zum Erfolg zu führen, ohne dabei zu behaupten, über einen höheren Standpunkt als diese zu verfügen. Allein verbundene Kritik ist für Walzer eine demokratische Form der Gesellschaftskritik. Im Umkehrschluss sei externe Kritik nicht nur unmöglich, da deren scheinbar externen Prinzipien in Wirklichkeit dem als kritikbedürftig wahrgenommenen Kontext des Kritikers entstammen; sie sei auch nicht nur zu dünn und damit zu ineffektiv, sondern sie leiste auch antidemokratischen Tendenzen Vor-schub. Nach Walzer verführe sie den Kritiker zu romantischer Wirkungslosigkeit oder ermutige ihn zu moralischem Absolutismus und einer doktrinären Haltung. Zu den Pathologien der Unverbundenheit zählt er vor allem Paternalismus und Manipulation.¹⁸ Für ihn soll die Suche nach Abstand und Objektivität des externen Kritikers nicht primär Kritik ermöglichen, sondern – nicht erreichbare – Gewissheit und Garantie der Korrektheit der eigenen Position. Sie werde motiviert von der gefährlichen Hoffnung darauf, der *letzte* Gesellschaftskritiker zu sein. Entscheidend für

16 Vgl. zum Folgenden Iser (2002), 595f; Iser (2004), 165f; Allen, J. (2002), 553.

17 Walzer (1991), 332; vgl. Walzer (1990), 94f; Walzer (1991), 319f. Das Themenfeld Patriotismus und Loyalität ist für alle Kommunitaristen zentral; siehe etwa MacIntyre (1993), 85ff. Zu Rortys Plädoyer für einen linken Patriotismus siehe unten Kap. X.2.1.

18 Vgl. Walzer (1990), 49, 60, 77; Walzer (1991), 20ff, 318ff; Walzer (1996a), 15ff, 59ff. Die politischen Konsequenzen externer Kritik sind nach Walzer auch deshalb schädlich, weil ihr platonischer Auf- und Abstieg nicht in der Lage war und ist, den Streit in der Höhle zu beenden, sondern eher Streitverschärfend wirkt. Sein Konzept der internen Kritik fordert daher den Gesellschaftskritiker auf, in der platonischen Höhle bei seinen Mitbürgern zu verbleiben. Dieser soll die vergebliche Suche nach einem externen Standpunkt aufgeben und sich zur Gemeinschaft seiner Mitbürger hinwenden. Die Maßstäbe der Kritik können und müssen nicht außerhalb der Höhle geschaut werden. Sie sind in der moralischen Welt der Höhle bereits vorhanden. Ihre Prinzipien müssen „nur“ immer wieder neu interpretiert und gegen die Praxis in der Höhle gewendet werden; vgl. u.a. Walzer (1990), 29; Walzer (1991), 8, 26f, 323; Walzer (1992), 20. Zum antiplatonischen Charakter von Walzers Figur des Kritikers siehe auch Reese-Schäfer (1997), 532.

Kritik sei daher nicht die Fähigkeit, aus der Gesellschaft insgesamt zurückzutreten, sondern Abstand zu gewinnen von den Machtverhältnissen innerhalb der Gesellschaft; also die politische Unabhängigkeit des Kritikers: „Ein wenig abseits, aber kein Außenseiter. Kritische Distanz ist eine Frage von Zentimetern.“¹⁹

Sowohl für Walzers als auch für Rortys Konzeption verbundener Kritik gilt, dass sie eine zustimmende Gesamtbewertung der kritisierten Gesellschaft voraussetzt. Jede rein interne Kritik impliziert die stillschweigende Voraussetzung, dass die eigene Gemeinschaft im Großen und Ganzen in Ordnung ist, beziehungsweise ein grundsätzliches Bekenntnis zur Gesellschaft, in der man lebt. Ihr fehlt es an Kontext übergreifenden Kriterien, die eine Grundsatzkritik der eigenen Gemeinschaft ermöglichen, wenn in dieser über ihre (ungerechten) Prinzipien Konsens besteht. Der kommunitaristische Gesellschaftskritiker – und das gilt auch für Rortys liberalen Ethnozentristen – setzt auf Solidarität, kann aber diese Solidarität nicht problematisieren, wenn sie selbst zum Problem werden sollte. Gemeinschaftsexterne Kriterien stehen ihm hierfür nicht zur Verfügung.²⁰ Es ist aber an dieser Stelle wichtig, zwischen der begründungstheoretischen und der inhaltlichen Ebene zu unterscheiden. Während auf der Ersteren ein Transzendieren des Status Quo für Rorty nicht möglich ist, kann ethnozentristische Kritik durchaus inhaltlich über die Praktiken der eigenen Gemeinschaft hinausweisen.²¹ Ihr steht nicht nur wie bei Walzer die Möglichkeit der pointierten Interpretation zur Verfügung, sondern vor allem die der welterschließenden Kritik durch utopische Erzählungen. Denn die politische Utopie ist neben der internen Kritik die zweite wichtige Komponente in Rortys Konzeption von Gesellschaftskritik.²²

X.1.2 Welterschließende Kritik in Gestalt von utopischen Erzählungen von alternativen Gemeinschaften

Die zweite Komponente seiner Konzeption von Gesellschaftskritik entwickelt Rorty in Auseinandersetzung mit dem Denken der Dekonstruktion. Sowohl der Pragmatismus als auch die Dekonstruktion würden dabei helfen, Praktiken und Ideen der eigenen Gesellschaft weder als natürlich noch als unvermeidbar anzusehen, sondern als kontingente soziale Konstrukte. Für beide laute die eigentliche Frage, welche sozialen Konstruktionen man bewahren solle und welche nicht; wobei sie gemeinsam darauf hinweisen würden, dass es dabei keine Möglichkeit gibt, zu unterscheiden, welche soziale Konstruktion „der Realität“ näher kommt. Damit erschöpft sich nach Rorty allerdings der Nutzen des Denkens der Kontingenz für die Gesell-

19 Walzer (1990), 74; vgl. Walzer (1990), 46f, 72ff; Walzer (1991), 309.

20 Vgl. Meyer (1996), 104; Reese-Schäfer (1997), 537, 565f. Reese-Schäfer spricht dort von „Aporien der Immanenz“.

21 Zu dieser Unterscheidung bezüglich Rortys Denken; vgl. Frischmann (2003), 61.

22 Zur generellen Bedeutung der Utopie in Rortys politischem Denken siehe oben Kap. VI.3. Diese zweite Komponente der Kritik findet sich auch bei Michael Walzers Konzeption der verbundenen Kritik. Allerdings baut Rorty die Komponente des *kreativen* Prophetentums stärker aus als Walzer.

schaftskritik: „When philosophy has finished showing that everything is social construct, it does not help us decide which social constructs to retain and which to replace.“²³ Weder Pragmatisten noch Dekonstruktivisten könnten daher für den Feminismus mehr leisten, als zu zeigen, dass es nichts „Natürliches“, „Wissenschaftliches“ oder „Objektives“ bei jeder männlichen Praktik oder Beschreibung gibt. Sie könnten nur helfen, alle Versuche abzuwehren, die gegenwärtigen männlichen Praktiken in irgendetwas Tieferem als dem kontingenten historischen Faktum der Herrschaft des „stärkeren“ Geschlechts zu verankern.²⁴

Allerdings könne der Pragmatismus etwas zusätzliche rhetorische Munition für die feministische Kritik liefern. Sein Nutzen liege vor allem in seinem Beitrag zu einer Metatheorie des moralischen Fortschritts, die das traditionelle „vom-Schein-zur-Wirklichkeit-Modell“ durch ein evolutionäres Modell ersetzt, das die Notwendigkeit von neuen, utopischen Beschreibungen der bisherigen gesellschaftlichen Praktiken betont.²⁵ Für Rorty ist die Arbeit der Dekonstruktion wichtig. Der beste Weg eine herrschende Praxis zu demystifizieren liege aber darin, eine alternative Praxis vorzuschlagen. Nur durch das Aufweisen einer institutionellen Alternative und eines Szenarios des politischen Handelns, um diese zu verwirklichen, werde eine Praxis, die als vermeintlich notwendig propagiert wird, entzaubert. Antifundamentalistische Kritik ist nach Rorty nur möglich und auch wirksam als vergleichende Kritik, die konkrete, alternative Vorschläge in der Gestalt von Neubeschreibungen anbietet: „To be antifoundationalist about a social practice is to urge that criticism or commendation of it be confined to comparison with other actual and possible social practices.“²⁶ Rortys vergleichende Kritik kontrastiert das moralische Vokabular der gesellschaftlichen Praxis nicht mit einer vermeintlich neutralen, objektiven Norm. Da es für sie keine Normen gibt, die nicht die Normen einer sozialen Praxis wären, besteht der einzig mögliche Vergleich darin, die Beschreibung der herrschenden Praxis mit der Neubeschreibung einer Alternativpraxis zu kontrastieren. Kritik der eigenen Gemeinschaft ist nur mit Bezug auf eine andere (gedachte) Gemeinschaft möglich:

„Weil es über Vokabulare hinaus nichts gibt, was als Entscheidungskriterium zwischen ihnen dient, ist Kritik eine Sache der Betrachtung dieses Bildes und jenes Bildes, nicht eine Sache der Betrachtung beider Bilder mit dem Original. Nichts kann als Kritik einer Person dienen, nur eine andere Person, nichts kann als Kritik einer Kultur außer einer alternativen – denn Personen und Kulturen sind verkörperte Vokabulare.“²⁷

23 Rorty (1993c), 96; vgl. Rorty (1993c), 98.

24 Vgl. Rorty (1993c), 99ff.

25 Vgl. WF, 308ff.; Rorty in Balslev (1999), 96ff.

26 Rorty (1993a), 21; vgl. Rorty (1993c), 96; Rorty (1990a), 634. Auch hier folgt Rorty wieder seinem Vorbild John Dewey: „Alle intelligente politische Kritik ist vergleichend.“ (Dewey (1996), 100).

27 KIS, 138; vgl. PAK, 50; Rorty (1995), 141ff.

Das vorgeschlagene Vokabular einer alternativen sozialen Praxis kann dabei nach Rorty das einer vergangenen oder zukünftigen, einer realen oder erdachten Gemeinschaft sein. Am wirkungsvollsten ist für ihn allerdings das Skizzieren einer alternativen Zukunft in Gestalt der Utopie. Die Hauptaufgabe der (pragmatistischen) Philosophie sieht er deshalb darin, unsere Fantasie zu befreien und damit der Utopie den Weg zu bahnen: „Die Funktion der Philosophie besteht [...] darin, Propheten und Dichtern den Weg zu bahnen.“²⁸

Rorty ist sich der Grenzen der immanenten Kritik bewusst. Entsprechend der oben rekonstruierten Konzeption des politischen Denkens als hermeneutische Artikulation *und* nachaufklärerische Utopie und seinem Eintreten für die Bedeutung des politischen Utopismus betont er daher die Rolle der Prophetie für die Gesellschaftskritik. Für ihn stellt Kritik durch Neubeschreibung in Gestalt utopischer Erzählungen von alternativen Gesellschaften die einzig mögliche Form radikaler Kritik dar. Sobald die Argumentation der Kohärenz und die Berufung auf die vorherrschenden Rechtfertigungsstandards versage, bleibe allein die Fähigkeit der Fantasie, eine Gemeinschaft auszumalen, deren sprachlichen und sonstigen Praktiken von der Unsrigen verschieden ist: „Prophetentum ist [...] das einzige, worauf politische Bewegungen zurückgreifen können, sobald Argumente versagen.“²⁹ Rorty lehnt zwar als Pragmatist alle Versuche einer *vertikalen* Transzendierung der jeweiligen Sprachpraxis ab, aber nicht deren *horizontale* Überschreitung in Gestalt der Utopie. In seiner Konzeption von Gesellschaftskritik tritt an die Stelle einer radikalen Kritik der Praxis von einem vermeintlich neutralen Standpunkt aus das Erzählen einer neuen möglichen Form zukünftiger Praxis. Dabei verzichten pragmatistische Utopisten auf den Gegensatz von oberflächlichem Schein und tiefem Sein und auf die Vorstellung eines gesellschaftlichen Übels, das durch Verwendung der richtigen Methode an der Wurzel der Dinge zu finden ist. Die entscheidende Differenzfolie für ihre Kritik durch Neubeschreibung sei nicht die moralische Wirklichkeit, sondern zukünftige, durch die Fantasie erdachte Praktiken: „Sie [...] beziehen sich statt dessen auf den Gegensatz zwischen einer qualvollen Gegenwart und einer möglicherweise weniger qualvollen, verschwommen erkennbaren Zukunft. In dem eben genannten Sinn können Pragmatisten keine Radikalen sein, wohl aber Utopisten.“³⁰ Rortys pragmatistischer Kritiker beruft sich nicht auf die Wahrheit, sondern auf eine mögliche andere Zukunft. Die Utopie ist sein funktionales Äquivalent für den Essenzialismus externer Kritik:

„Anstatt dich vom flüchtigen Schein der Jetztzeit ausgehend auf eine immerwährende Wirklichkeit zu berufen, solltest du an eine einstweilen noch verschwommen ausgemalte künftige Praxis appellieren. Lass die Berufung auf neutrale Kriterien ebenso fallen wie die Behauptung, etwas Großes wie die Natur, die Vernunft, die Geschichte oder das Sittengesetz stünde auf seiten der Unterdrückten. Statt dessen solltest du dich darauf beschränken, unfaire Ver-

28 WF, 310; vgl. KIS, 98; PAK, 50; Rorty (1993c), 100.

29 WF, 299; vgl. WF, 309; Rorty (1993c), 96, 100; SO, 11.

30 WF, 309; vgl. Rorty in Balslev (1999), 99.

gleiche zwischen der wirklichen Gegenwart und einer möglichen, wenn auch erst beginnenden Zukunft anzustellen.“³¹

Wie bei Michael Walzer fehlt auch bei Rorty nicht der Hinweis, dass Propheten von dem Vokabular und den Praktiken der eigenen Gemeinschaft ausgehen müssen, um wirksam zu sein. Sie malen als „verbundene“ Propheten die Potenzialitäten einer bereits bestehenden (Sprach-)Praxis aus und „idealisieren“ sie in die Zukunft, um damit die Gegenwart zu kontrastieren: „The only way we can criticize current social rules is by reference to utopian notions which proceed by taking elements in the tradition and showing how unfulfilled they are.“³² Anders als bei Walzers Darstellung der Propheten als paradigmatische Figuren verbundener Kritik wird aber bei Rortys Konzeption der Gesellschaftskritik als interne Kritik *und* Utopie der Schwerpunkt auf die *welterschließende* Dimension des Prophetentums gesetzt. Entscheidend für wirksame Kritik sei nicht die Genauigkeit der Diagnose, sondern der Einfallsreichtum des prophetischen Kritikers und die Kühnheit seiner Vorschläge: „Nothing politically useful happens until people begin saying things never said before – thereby permitting us to visualize new practices, as opposed to old ones.“³³ Radikale Kritik durch utopische Neubeschreibung ist für Rorty ein Akt der Fantasie. Sie wird allein durch die welterschließenden Kraft der sprachlichen Kreativität ermöglicht. Der Utopist hat die Fähigkeit und den Mut durch den metaphorischen Gebrauch alter Zeichen und Geräusche eine Alternativbeschreibung des Geschehens zu erschaffen. Hier konkretisiert sich die romantische Dimension von Rortys Sprachpragmatismus im Allgemeinen und seine Metapherntheorie im Speziellen politisch. Für diese ist die kreative Leistung der Fantasie, den logischen Raum durch kreative Neubeschreibung zu erweitern, wichtiger als die Arbeit der Argumentation durch die Vernunft innerhalb der bestehenden Vokabulare. Allein utopische Erzählungen ermöglichen die Überwindung des Status Quo und damit moralischen Fortschritt, der nach Rorty nicht in der zunehmend weniger verzerrten Wahrnehmung der gesellschaftlichen Realität besteht, sondern in der Einarbeitung neuer moralischer Vokabulare in die bisherige Sprachpraxis. Durch den kreativen Sprachmissbrauch von Utopisten, die ein neues Vokabular und damit eine neue mögliche Praxis ins Spiel bringen, und durch die langsame Übernahme dieses Vokabulars wird der durch die derzeitige (Sprach-)Praxis vorgegebene logische Raum der eigenen Sprachgemeinschaft erweitert.³⁴ Dadurch werden bisher nicht wahrgenommene Ungerechtigkeiten überhaupt erst als solche angesehen:

„So kann es sein, dass Ungerechtigkeiten nicht einmal von denen, die darunter zu leiden haben, als Ungerechtigkeiten empfunden werden. Erst wenn jemand einen Traum hat sowie eine

31 WF, 314.

32 Rorty (2006d), 25; vgl. WF, 309.

33 Rorty (1993c), 100; vgl. WF, 309.

34 Vgl. WF, 294ff, 309; ORT, 14; Rorty (1990f), 234. Wie bereits erwähnt ist der schöpferische Utopist die politische Variation von Rortys Zentralfigur, dem starken Dichter als Gesetzgeber der sozialen Welt.

Stimme, um diesen Traum zu beschreiben, beginnt bis dahin naturwüchsig Erscheinendes kulturbedingt auszusehen, und was bis dahin wie Schicksal wirkte, sieht nun aus wie eine moralische Niederträchtigkeit. Denn bis zu diesem Zeitpunkt steht nur die Sprache des Unterdrückers zur Verfügung.“³⁵

Mit dieser Konzeption radikaler Kritik durch utopische Neubeschreibung tritt Rorty dem Vorwurf entgegen, dass sein Pragmatismus konservativ sei und dem Ziel der Emanzipation der Frau nicht helfen könne. Er empfiehlt radikalen Feministinnen, wie etwa Catherine MacKinnon, sich als prophetische Kritikerinnen der patriarchalischen Gesellschaft zu verstehen, die eine neue Daseinsform nicht nur für die Frauen, sondern auch für die Gesellschaft insgesamt entwerfen. Deren Aufgabe bestehe nicht darin, das zeitlose Wesen der Frau zu beschreiben, das bisher unterdrückt wurde, sondern die Verschiebung der gesellschaftlichen Vorstellungskraft durch die Selbsterschaffung einer neuen moralischen Identität der Frau, die sich von patriarchalischen Beschreibungen befreit hat. Für die Emanzipation ist nach Rorty die „Notwendigkeit einer neuen Stimme“³⁶ entscheidend. Es komme darauf an, sich mit Hilfe von bisher nicht verfügbaren Begriffen selbst zu definieren und damit die semantische Autorität (über sich selbst) zu erlangen. Nancy Fraser bezeichnet diese Grundidee von Rortys Vorschlag eines prophetischen Feminismus zutreffend als: „linguistic innovation in the mode of prophecy“³⁷ Die Erlangung semantischer Autorität auf dem Weg einer sprachlichen Selbsterschaffung ist nach Rortys Ansicht aber nur durch die Bildung einer neuen, separatistischen (Sprach-)Gemeinschaft möglich:

„Um diese Autorität zu erringen, muss man die eigenen Aussagen als Elemente einer gemeinsamen Praxis hören. Andernfalls wird man selbst nie erfahren, ob sie mehr sind als irres Gerede, und man wird nie erfahren, ob man eine Heldin oder eine Verrückte ist. Wer diese Art von Autorität anstrebt, muss sich mit anderen zusammentun und einen Klub gründen, einen exklusiven Klub.“³⁸

Nur in solchen „exklusiven Klubs“ könnten neue Redeweisen ausprobiert und damit eine gemeinsame moralische Identität herausgebildet werden. Durch das Erringen der semantischen Autorität über sich selbst bauten die Mitglieder dieser Subkulturen auch die moralische Kraft auf, um die Veränderung der gesellschaftlichen (Sprach-)Praxis in Angriff zu nehmen. Denn ihr Ziel laute, die neu geschaffene Sprache ihrer separatistischen Gruppe zu einem Bestandteil der von allen gesprochenen Sprache zu machen. Ohne die Dialektik von Absonderung und Aneignung kommt es nach Rorty nicht zur erfolgreichen Erweiterung des Bereichs möglicher moralischer Identitäten und damit zur Weiterentwicklung der gemeinsamen

35 WF, 293; vgl. WF, 292ff.

36 WF, 299.

37 Fraser (1995), 154. Vgl. Rorty in Balslev (1999), 98; vgl. WF, 304ff, 328; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 123.

38 WF, 322.

Sprachpraxis: „Hätte es kein Stadium der Absonderung gegeben, würde es anschließend kein Stadium der Aneignung gegeben haben. Ohne vorherige Antithese hätte es keine neue Synthese gegeben.“³⁹

Rortys Konzeption von Gesellschaftskritik besteht also aus zwei Komponenten: erstens interpretative, immanente Kritik, wie bei Michael Walzer, zweitens prophetische, radikale Kritik durch utopische Neubeschreibung. Letztere ist eine Variante der welterschließenden Kritik. Wie bereits erwähnt, heißt Welterschließung bei Rorty nicht die Erschließung eines bereits interpretierten, symbolisch strukturierten Vorverständnisses der Welt, sondern die kreative Erschließung neuer Bedeutungshorizonte, die kulturellen Wandel herbeiführen.⁴⁰ Es geht ihm um den Prozess tief greifender sinnstiftender Neuerung, der einen Wandel der Überzeugungen und Praktiken der Gesellschaft auslöst. Der welterschließende Kritiker entdeckt nicht Ungerechtigkeiten, die es immer schon gab, sondern schlägt eine vollkommen neue, kontingente Sichtweise der gerechten Gesellschaft vor. Dabei beruht der Wechsel der Sichtweise nicht auf zwingenden Gründen, denn die neuen normativen Maßstäbe sind nur in Bezug auf die neue Weltsicht besser begründet, sie ergeben sich nicht aus unserer Alten. Für den Übergang von der alten, als defizitär beurteilten Praxis zu einer neuen gibt es also keinen übergreifenden Maßstab, von dem her sich dieser Übergang als ein Fortschritt zum Besseren und nicht nur zu etwas anderem verstehen ließe. Für Rortys Kritiker handelt sich bei diesem Übergang um eine Art „Sprung“. Sie monieren daher, dass seine einseitige Konzeption welterschließender Kritik einer Bekehrung gleiche, die nicht erklären könne, warum sie ihre Wirkung entfaltet. Damit teile sie das generelle Problem externer Kritik.⁴¹ Dem ließe sich entgegenhalten, dass die utopische Neubeschreibung bei Rorty den vermissten Anschluss an faktische Überzeugungen insofern aufweist, in dem sie gemäß dem oben dargestellten Utopiebegriff eine idealisierende Verlängerung von bereits vorhandener Momente der Sprachpraxis darstellt. Sein politischer Utopist ist ein verbundener Prophet. Dennoch ist der Diagnose zuzustimmen, dass es sich bei seiner welterschließenden Kritik um eine Form der externen und damit radikalen Kritik handelt. Denn seine Utopie baut zwar auf den vorhandenen Vokabularen auf, stellt aber eine kreative Neuschöpfung dar. Damit wird sich im Folgenden die Frage stellen, warum auch Rortys eigener prophetischer Liberalismus sich mit dem Konservatismus-Vorwurf konfrontiert sieht.

39 WF, 325; vgl. WF, 322ff; Rorty in Balslev (1999), 72. Trotz dieser Dialektik einer kollektiven Absonderung und Aneignung bei Rorty kritisiert Fraser Rortys Bild noch als zu individualistisch und elitär. Rorty sei den Weg „From Irony to Prophecy to Politics“ noch nicht weit genug gegangen; vgl. Fraser (1995), 155ff.

40 Vgl. Kompridis (1993), 487f. Siehe dazu auch oben Kap. II.5.2.

41 Vgl. Jaeggi/Welsche (2009), 7f; Iser (2004), 162f. Für eine positive Einschätzung der welterschließenden Gesellschaftskritik bei Rorty siehe Reese-Schäfer (1997), 663f. – Man könnte Konzeption der welterschließenden Kritik im Anschluss an Walzer als eine Variante des Pfades der Erfindung ansehen, allerdings nicht der rationalen Erfindung, sondern der Erfindung der Fantasie.

X.2 Stolz auf unser Land? – Rortys Praxis der Gesellschaftskritik als verbundener Kritiker und sozialdemokratischer Prophet

Die Frage nach der Möglichkeit von Kritik der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft unter den Prämissen eines ironischen und kommunitaristischen Liberalismus lässt sich am besten anhand einer Überprüfung von Rortys eigener Praxis der Kritik weiter untersuchen. Hierzu ist vor allem seine politischen Streitschrift *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus* einschlägig. In ihr nimmt er selbst die Rolle eines verbundenen Kritikers und Propheten ein und entwirft die utopische Neubeschreibung eines sozialdemokratischen Selbstbildes der USA. Dabei will er das Projekt einer egalitären Politik der sozialen Hoffnung durch die Wiederbelebung der Tradition der amerikanischen reformistischen Linken und durch eine Kritik der „kulturellen Linken“⁴² starkmachen. Er versucht, diese beide Traditionen der Linken zu vereinen und für eine Wiederaufnahme des Kampfes gegen die Ungleichheit an der Seite der Gewerkschaften zu werben.⁴³

X.2.1 Patriotismus als Voraussetzung für eine linke Politik der Hoffnung

Die zentrale Aussage von *Stolz auf unser Land* lautet: Um das progressive Projekt wiederzubeleben, ist es aufseiten der amerikanischen Linken erforderlich, den Sinn für Nationalstolz wiederzuerlangen. Nach Rorty ist eine Gefühlsbindung an das eigene Land notwendig für das Engagement für dessen Zukunft:

„Nationalstolz ist für ein Land dasselbe wie Selbstachtung für den einzelnen: eine notwendige Bedingung der Selbstvervollkommenung. Zuviel Nationalstolz kann Aggressivität und Imperialismus erzeugen, genau wie übermäßiges Selbstgefühl zu Überheblichkeit führen kann. Doch zu wenig Selbstachtung kann den einzelnen daran hindern, moralischen Mut zu zeigen, und ebenso kann mangelnder Nationalstolz eine energische und wirkungsvolle Diskussion über nationale Politik vereiteln. Eine Gefühlsbindung an das eigene Land [...] ist notwendig, wenn das politische Denken fantasievoll und fruchtbar sein soll.“⁴⁴

42 SL, 73. Den Ausdruck „kulturelle Linke“ hat Rorty von dem afroamerikanischen Philosophen Henry Louis Gates zur Bezeichnung einer informellen Allianz von Minderheitengruppen an den amerikanischen Universitäten übernommen. Er soll die heterogenen Protestbewegungen dort zu Fragen der Rasse, der Ethnie und des Geschlechts auf einen Nenner bringen; vgl. Rorty (1997d), 39.

43 Vgl. Schäfer (2001b), 171f; Westbrook (2005), 142, 165ff, dort findet sich auch eine gute (zum Teil auch kritische) Zusammenfassung von Rortys Erzählung über den Niedergang der reformistischen Linken, seiner Kritik der kulturellen Linken und dem Versuch eine Allianz zwischen beiden anzuregen, um das sozialdemokratische Projekt wiederzubeleben. Für eine scharfe Kritik siehe Kuklick (2001), 280. Für Kuklick ist SL ein amateurhaftes und letztlich unpolitisches Buch eines bekennenden Linken.

44 SL, 9. Vgl. dazu Festenstein (2001), 207. Die Frage nach dem richtigen Nationalstolz wird nach Rorty immer umstritten bleiben und ist dabei abhängig von den Einzelheiten

Rorty wirft der an Michel Foucault orientierten „kulturellen Linken“ in den USA vor, als verständliche, aber fatale Reaktion auf den Vietnamkrieg die nationale Hoffnung aufgegeben und eine Position der nationalen Selbstverachtung eingenommen zu haben. Aufgrund ihrer Verachtung der gegenwärtigen Gesellschaft habe sie sich auf eine (vermeintlich) externe, „hyperphilosophische“⁴⁵ Zuschauerrolle zurückgezogen. Statt in der politischen Arena zu verbleiben, führe sie nur noch Scheingefechte in den höheren Regionen der Philosophie. Mit ihrer Fixierung auf die Allgegenwart der Foucault'schen Macht habe sie sich faktisch selbst entpolitisiert: „Die Foucaultsche akademische Linke im heutigen Amerika ist genau die Linke, von der die Oligarchie träumt: sie ist so sehr mit dem Demaskieren der Gegenwart beschäftigt, dass sie keine Zeit hat, darüber zu diskutieren, welche Gesetze nötig sind, um eine bessere Zukunft zu schaffen.“⁴⁶ Rorty kritisiert vor allem die politische Hoffnungslosigkeit der kulturellen Linken. Sie habe die Hoffnung auf eine Verbesserung der liberalen Institutionen aufgegeben und weigere sich, eine Alternative anzubieten. Es sei aber zynisch oder zumindest unpolitisch, mit hohem philosophischen Gestus die gegenwärtigen gesellschaftlichen Praktiken zu kritisieren, ohne eine utopische Vision zu deren Verbesserung vorzuschlagen. Anstatt einen romantischen Utopismus zu vertreten, verschanze man sich zum Selbstschutz hinter einer wissenden Haltung gegenüber der Gegenwart: „Sie wollen lieber wissen als hoffen.“⁴⁷ Die Anhänger dieser kontemplativen Linken sollten angesichts der enormen sozialen Ungerechtigkeiten in den USA ihre Zuschauerrolle aufzugeben und wieder zum politischen Handeln zurückzukehren, als Akteure im Kampf für soziale Gerechtigkeit. Statt sich vom moralischen Konsens der Nation zu separieren, sollten linke Intellektuelle wieder an dessen Veränderung im Rahmen einer wiederzubelebenden partizipatorischen und pragmatischen Linken mitarbeiten. Denn für Rorty gilt: „Die Linke ist definitionsgemäß die Partei der Hoffnung. Für sie ist unsere Nation noch nicht am Ziel [...] wenn sich eine Linke auf Zuschauerrolle und Rückblick beschränkt, ist sie keine Linke mehr.“⁴⁸

Damit überhaupt (gemeinsames) politisches Handeln möglich wird, ist es für Rorty erforderlich, die Foucault'sche Weigerung, sich mit Wir-Gruppen zu identifizieren, fallen zu lassen. Für eine Politik der Solidarität sei ein erneuerter Sinn für

der Geschichte der betreffenden Nation; vgl. SL, 51. So gebe es zwar vieles, dass den amerikanischen Nationalstolz dämpfen und zügeln sollte. Aber nichts sollte einer demokratischen Nation verwehren, ihre Selbstachtung wiederzuerlangen, um die notwendige Basis für eine linke Politik der sozialen Hoffnung zu erhalten; vgl. SL, 12f.

45 SE, 81.

46 SL, 132; vgl. SL, 12ff, 91ff; SE, 67; PSH, 129.

47 SL, 39; vgl. SL, 132; ORT, 15f; PSH, 129. Vgl. Mouffe (2000), 448; Peters (2001), 186f.

48 SL, 19; vgl. SL, 14, 41, 102; Rorty (1995), 148. In seinem Vorwort zur italienischen Ausgabe von *SL* betont Gianni Vattimo, dass Rortys Definition der Linken als Partei der Hoffnung heute die einzig haltbare sei. Auch für ihn als Hermeneutiker kann die Linke sich nicht mehr auf eine rationale Basis, sondern nur auf eine gemeinsame Überlieferung berufen. Sie könne nicht mehr die Partei der Wissenschaft, des Dogmas oder der Wahrheit sein; vgl. Vattimo (1999), 3, 7ff.

die Identifikation mit der je eigenen Gemeinschaft notwendig. Ohne diese Identifikation sei keine nationale Hoffnung auf Reformen möglich. Denn Patriotismus als Loyalität zu einem kontingenten „Teilstück der Raum-Zeit“⁴⁹, und das heißt in diesem Fall mit der nationalen Gemeinschaft, stelle auch die notwendige Voraussetzung für wirkungsvolle Kritik und Prophetie dar. Rorty plädiert mit Michael Walzer für verbundene beziehungsweise loyale Kritik anstelle von zuschauender und entfremdeter Kritik. Auch für ihn ist der beste Gesellschaftskritiker derjenige, der bewusst seine Verbundenheit mit der Gemeinschaft, die er kritisiert, bejaht. Eng an die kommunitaristischen Konzeption Walzers angelehnt vertritt Rorty die These der Notwendigkeit *patriotischer* Kritik und damit der Identifikation mit der eigenen Nation. Patriotische Kritiker thematisierten als loyaler Staatsbürger das Unvermögen ihres Landes, die gemeinsamen Ideale zu verwirklichen und verstünden sich als „nationale Cheerleader“.⁵⁰ Bei diesem Plädoyer für eine Erneuerung des Patriotismus gilt es zu berücksichtigen, dass in Übereinstimmung mit Rortys generellem Antiessenzialismus auch die Nation als Objekt des Patriotismus nicht als natürliches Substrat gedacht wird. Die Nation ist für ihn keine natürliche, gegebene Gemeinschaft, sondern der Selbstentwurf einer gemeinsamen moralischen Identität in Gestalt eines politischen Projekts. Analog zu der Konzeption von personaler Identität durch individuelle Selbsterschaffung ergibt sich auch die Auffassung nationaler Identität nicht aus einer nationalpsychologischen oder historischen Bestandsaufnahme, sondern aus einer nationalen Erzählung kollektiver Selbsterschaffung. Die nationale Identität eines Bürgers kommt zustande durch die zukunftsgerichtete Identitätsstiftung einer Gemeinschaft von Bürgern, die sich im öffentlichen Diskurs darauf verständigen, wer sie sein wollen und was sie aus sich machen wollen. Nicht Einsichten, sondern geteilte Hoffnungen im Rahmen einer geteilten Erzählung stiften nationale Identifikation und patriotische Gefühle.⁵¹ Wenn man dies berücksichtigt, dann verliert Rortys Plädoyer für eine erneuerte patriotische Identifikation mit

49 KOZ, 98.

50 Rorty (1998d), 984; vgl. PSH, 123, 254; EHO, 174. Vgl. dazu Allen, J. (2002), 551ff; Festenstein (2001), 207. Bei aller Kritik an Rortys Position, wird auch von seinen Kritikern anerkannt, dass er selbst die Rolle des Philosophen als öffentlicher Intellektueller vorgelebt hat; siehe etwa Guignon/Hiley (2003), 1f. Mit seinem patriotischen Traktat *SL* und auch mit Texten wie *Die Intellektuellen und die Armen* (= SE, 57-87) hat er versucht, zur Erneuerung der reformistischen Linken in den USA beizutragen.

51 Vgl. *SL*, 16f; vgl. Rorty (1998a), 118. Vgl. dazu Köhl (2000), 834. Auch Dirk Auer betont, dass „Amerika“ als der von Rorty vorgeschlagene gemeinschaftsstiftende Bezugspunkt einer wiederzubelebenden reformistischen Linken, nicht ein bestimmtes Wesen bezeichnet, sondern ein offenes Projekt. Anders als Auer bin ich allerdings der Meinung, dass Rorty damit nicht nur einen leeren Signifikanten (Laclau) installieren will, sondern einen erneuerten Konsens über die Identität der amerikanischen Nation anstrebt; vgl. Auer (2004), 151, 166ff. – Die Vorstellung von Patriotismus als Identifikation mit einem gemeinsamen Projekt und dessen grundsätzlichen Zielen und nicht mit dem Status quo findet sich auch bei den anderen (begründungslogischen) Kommunitaristen; vgl. etwa MacIntyre (1993), 96; Taylor (1993), 111.

der amerikanischen Nation viel von seinem provokativen Charakter. Denn der dabei unterstellte Patriotismusbegriff sperrt sich gegen eine Vereinnahmung von rechts. Für ihn ist die Nation noch nicht am Ziel. Das Amerika, auf das er seine Mitbürger auffordert stolz zu sein, ist ein Versprechen, ein unvollendetes Projekt. Rorty ermutigt die amerikanische Linke, sich für ein besseres Amerika zu schlagen. Es handelt sich bei ihm daher um einen progressiven Patriotismus, der eine ungebrochene, aber nicht unkritische Loyalität zur Nation einfordert. Für Jürgen Habermas handelt es um einen Patriotismus aus Brecht'schem Geist frühromantischer Herkunft, für den das Motto gilt: Und weil wir dies Land verbessern, lieben und beschirmen wir's.⁵²

Rorty wendet sein zentrales antiessenzialistisches Motto „Hoffnung statt Erkenntnis“ auf den Begriff der Nation an. Auch in Bezug auf die Nation wird die Kenntnis dessen, was wirklich ist, durch die gemeinschaftliche Hoffnung auf etwas, das wirklich werden könnte ersetzt. Die moralische Identität der nationalen Wirkgruppe kann nicht etwa gefunden und bewahrt werden, sondern sie muss konstruiert werden durch historische Erzählung und utopische Spekulation. Rortys Amerikanismus ist daher ein Amerikanismus der Idee. Seine romantisierte Version des amerikanischen Traums hat ein zukünftiges Amerika im Blick – eines, das erst erreicht werden muss: „Man muss das Land so beschreiben, wie man leidenschaftlich hofft, dass es werden wird, und nicht nur anhand seines jetzigen Zustandes. Man muss einem erträumten Land gegenüber treu sein und nicht dem, das man jeden Morgen wieder erlebt. Ohne eine solche Treue kann das Ideal nicht verwirklicht werden.“⁵³ Genau dies versucht er als verbundener Prophet in *Stolz auf unser Land*. Sein patriotisches Manifest stellt den Versuch dar, eine Erzählung anzubieten, die an einer vorhandenen (Minderheits-)Tradition anknüpft, um die praktische Identität seiner nationalen Gemeinschaft zu verändern. Im Bewusstsein der Kontingenz wird die amerikanische Nation darin neu beschrieben als linkes Projekt der demokratischen und sozialen Hoffnung.⁵⁴ Die USA sind in dieser politischen Vision das Symbol für die Verwirklichung immer mehr unterschiedlichen, noch nicht erträumten Formen des menschlichen Glücks und der Solidarität. Wenn ihr geschichtliche Bedeutung zukomme, dann nur als Vorhut für eine egalitäre Weltgesellschaft mit den Zielen der Vergrößerung der Freiheit und der Verminderung der Grausamkeit.

52 Vgl. Habermas (2008a), 21f; Habermas (2001c), 162ff. – Der Originaltitel von Rortys patriotischem Manifest lautet dementsprechend *Achieving our Country!* – eine Anspielung auf James Baldwins Essay *Black Americans of Achievement*, in dem es um das Erreichen einer kasten- und klassenlosen Gesellschaft geht; vgl. Rorty in Stossel (1998); Rorty (1998d), 989. Es ist ärgerlich, dass es im Deutschen unter dem Titel *Stolz auf unser Land* erschienen ist – wahrscheinlich wollte der Verlag durch einen provokativeren Titel die Verkaufschancen erhöhen. Laut Auskunft von Hans Ulrich Gumbrecht hätte Rorty selbst den deutschen Titel *Amerika: ein unvollendetes Projekt* bevorzugt; vgl. Gumbrecht (2000), 68.

53 SL, 98; vgl. Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 123f; SL, 23, 34; KIS, 108. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 126.

54 Vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 219. Vgl. dazu Festenstein (2001), 206; Schäfer (2001b), 172.

Rorty plädiert für ein Weiterschreiten auf dem Weg des progressiven Amerikas, der seinen Ausgang von den Verheißungen der Verfassungsartikel der Bill of Rights genommen habe.⁵⁵

Dieser Versuch der Wiederbelebung eines poetischen und progressiven Patriotismus greift auf das fast verschüttete Amerikabild von John Dewey und Walt Whitman zurück. Für beide sind die Vereinigten Staaten das erste Land, das als Experiment der nationalen Selbsterschaffung auf der Hoffnung auf eine neue menschliche Solidarität gegründet wurde. *Stolz auf unser Land* steht sowohl inhaltlich als auch methodisch vor allem in der Tradition von Whitmans *Demokratische Ausblicke*.⁵⁶ Für Walt Whitman hat die amerikanische Nation poetische Natur. Die USA selbst sei das größte der Gedichte, das Ausblick gewährt auf unbegrenzte demokratische Perspektiven. Daher sind für ihn Amerika und Demokratie gleichbedeutende Worte. Das demokratische Experiment Amerika stehe für die Hoffnung auf die Überwindung des Feudalismus und sei insofern trotz all seiner Irrtümer und Verfehlungen das Vorbild des Fortschritts und des Glaubens an den Menschen. Allerdings habe dieses Projekt ohne sicheren Ausgang erst begonnen und baue für seine Rechtfertigung und für seinen Erfolg nahezu ausschließlich auf die Zukunft.⁵⁷ Dabei lautet Whitmans Ziel die Verwirklichung einer starken demokratischen Gemeinschaft mit dem primären Zweck der Ermöglichung eines starken Individualismus für alle.⁵⁸ Zur Unterstützung und als Artikulation des demokratischen Projekts namens USA ist für ihn vor allem eine neue, demokratische Dichtkunst erforderlich. In den schöpferischen Werken der großen prophetischen Dichter der Demokratie könne die gesetzgebende Kraft der Sprache für das demokratische Projekt wirksam werden. Dabei werde diese demokratische Dichtung der Zukunft befreiend, erhebend und erweiternd wirken.⁵⁹ Man muss Rorty als einen Whitman'schen Dichter der Demokratie sehen, der dazu beitragen will, das erlahmte und gefährdete Projekt eines wahrhaft demokratischen und solidarischen Amerikas wiederzubeleben. Dabei ist er sich durchaus bewusst, dass sein progressives Amerikabild nicht das einzig richtige ist. *Stolz auf unser Land* sieht sich im poetischen Wettkampf mit anderen (Neu-)Beschreibungen. In diesem geht es nicht um ein richtiges Erfassen der nationalen Identität, sondern um das Angebot einer Identität, das uns inspiriert, die-

55 Vgl. u.a. SL, 14; PZ, 154f; PAK, 80f; PSH, 234, 259. Rorty steht mit seinem Patriotismus in der Tradition seiner Eltern; vgl. Gross (2008), xii, 322ff. Gross weist ebenso daraufhin, dass sein Selbstbild als linker amerikanischer Patriot maßgeblich zu Rortys Rückwendung hin zum Pragmatismus beigetragen hat; vgl. Gross (2008), 15, 331.

56 Vgl. SL, 16ff, insbes. 26f; PZ, 138f.

57 Vgl. Whitman (2005), 13ff, 73, 93.

58 Vgl. Whitman (2005), 28, 35, 49 – Whitmans *Demokratische Ausblicke* skizzieren einen demokratischen Nietzscheanismus, der für Rortys ironischen und romantischen Liberalismus eine entscheidende Inspirationsquelle ist.

59 Vgl. Whitman (2005), 18, 81ff – Für Whitman sind die Literatur und insbesondere die Dichtung die einzige Möglichkeit geworden, die Welt moralisch zu beeinflussen: „Der Priester geht, der göttliche Dichter kommt.“ (Whitman (2005), 17); vgl. Whitman (2005), 18). Auch hier ist wieder der Einfluss auf Rorty unübersehbar.

se zu verwirklichen. Auch in Fragen der nationalen Identitätsbildung gibt es keine objektiven Kriterien dafür, auf welcher Tradition der eigenen Gemeinschaft man bei der Erzählung der Geschichte eines Landes aufbauen soll:

„Geschichten darüber, was eine Nation war und was zu werden sie versuchen sollte, wollen nicht exakt darstellen, sondern eine moralische Identität schaffen. Der Streit zwischen Linken und Rechten darüber, auf welche Episoden unserer Geschichte wir Amerikaner stolz sein sollten, ist nie ein Streit über eine richtige und eine falsche Darstellung der Vergangenheit und der Identität unseres Landes, sondern eher ein Streit darüber, welche Hoffnungen wir uns zu eigen machen und welche wir aufgeben sollten.“⁶⁰

Gemäß dem pragmatistischen Primat der (Sprach-)Praxis ist für Rorty dieser Streit um die nationale Identität keine Frage der Theorie, sondern eine praktische der Identitätspolitik: „Was als ‚wesentliches‘ [...] Charakteristikum des Amerikanischen gelten kann, ist eine praktische und politische Frage.“⁶¹

Interessanterweise teilt Rortys Konzeption einer patriotischen Identitätspolitik mit der von ihm kritisierten kulturellen Linken die Betonung der Notwendigkeit von Veränderung der Identität als Grundlage von sozialen und politischen Veränderungen. Sie bietet keine grundsätzliche Alternative zur Politik der Identität an, sondern vertritt eine bestimmte Variante der Identitätspolitik. Diese basiert auf der Bevorzugung der nationalen Gemeinschaftsidentität gegenüber Identitäten von unterdrückten Minderheiten. Rortys zum Teil heftige Kritik der Kulturpolitik der akademischen Linken in den USA kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass er selbst Kulturpolitik betreibt – *nationale* Kulturpolitik.⁶² Es gibt denn auch Textstellen, in denen er die Notwendigkeit sowohl einer erneuerten Politik der Solidarität als auch einer Politik der Differenz betont. Deren Fokus auf marginalisierte Gruppen sei eine Ergänzung (!) zum liberalen Projekt, indem sie bisher nicht wahrgenommene Arten des Leidens und der Demütigung zur Sprache gebracht habe. Die linken Intellektuellen sollten daher beide Projekte miteinander verbinden.⁶³ Angesichts der Beto-

60 SL, 18; vgl. SL, 16ff, 29. Zur (Bloom'schen) These der allgemeinen Notwendigkeit des poetischen Agons für den intellektuellen Fortschritt siehe oben insbes. Kap. VII.2.2.

61 SE, 86. Die pragmatistische Kritik an Rortys Neubeschreibung Amerikas setzt folgerichtig auch vor allem an deren Aussichtslosigkeit im „poetic agon“ der amerikanischen Gegenwartskultur an; siehe dazu insbesondere Westbrook (2005), 157ff.

62 Vgl. Festenstein (2001), 212; Mouffe (2000), 442f, 40ff; Chantal Mouffe weist dort darauf hin, dass Rorty durch die zum Teil heftige Polemik gegen die „kulturelle Linke“ sein eigenes Ziel einer Wiedervereinigung der amerikanischen Linken selbst torpediert hat. Außerdem sei die von ihm vorgeschlagene Rückkehr zur Politik der reformistischen Linken der 60'er Jahre nach dem Aufkommen der neuen sozialen Bewegungen und der Politisierung vieler Identitäten nicht mehr so ohne Weiteres möglich.

63 Vgl. Rorty (1998d), 985; PSH, 236f, 252. Rorty würdigt auch die Erfolge der kulturellen Linken und der identitätspolitischen Bewegungen in den USA. Sie hätten dazu beigetragen, das Demütigung und Diskriminierung von Frauen, Homosexuellen und ethnischen Minderheiten immer mehr sozial geächtet werden; vgl. SL, 78ff

nung von Differenz und Toleranz in Rortys ironischen Liberalismus ist diese Würdigung der Politik der Differenz nur konsequent. Wogegen Rortys Kritik der Identitätspolitik sich jedoch weiterhin wendet, ist ein Multikulturalismus der „sinnlosen Romantisierung der Differenz“.⁶⁴ Angesichts des Krieges der Reichen gegen die Armen und der rasanten Vergrößerung der Kluft zwischen Arm und Reich in den heutigen USA müsse der Kampf für soziale Gerechtigkeit im Mittelpunkt des Streits um die moralische Identität der Nation stehen. Anstelle der Fixierung auf die Rassen- und Genderproblematik müsse die Konzentration auf die Klassenkampfproblematik treten. Da der brutale Kampf zwischen den Unternehmen und den Arbeitern jetzt von den Unternehmen gewonnen zu werden scheint, sollten die akademischen Intellektuellen in den Klassenkampf an der Seite der alten reformistischen Linken und der Gewerkschaften zurückkehren. Ohne eine linke Bewegung mit konkreten Lösungsvorschlägen für den Klassenkampf überlasse man das Feld den Demagogen.⁶⁵ Für die Wiederaufnahme einer nationalen gleichheitsorientierten Politik ist aber nach Rorty die gemeinsame Utopie eines kasten- und klassenlosen Amerikas als „Objekt“ der sozialdemokratischen Hoffnung erforderlich: „Was die politische Linke viel nötiger braucht als differenzierte Erzählungen über die Unterdrückung einzelner Gruppen, ist eine gemeinsame utopische Vision.“⁶⁶

X.2.2 „Bürgerlicher Reformismus“ und Banalisierung der Politik?

Wie in Rortys Ansprechen der Klassenkampfproblematik eben angedeutet, kritisiert sein linker Patriotismus durchaus die gegenwärtige Situation in den USA. Er diagnostiziert vor allem zwei Bedrohungen. Im Mittelpunkt seiner kritischen Analysen steht zum einen die zunehmende wirtschaftliche Ungleichheit seit den 1970'er Jahren. Die USA hätten sich zu einer reaktionären Kastengesellschaft entwickelt. Rorty spricht von einer Brasilianisierung und Oligarisierung, durch welche die Demokratie endgültig zur Farce werden könnte. Die Verunsicherung und Proletarisierung der Mittelschicht habe zu einem Zusammenbruch der Brüderlichkeit geführt und es drohe ein Abgleiten des Landes in den Faschismus.⁶⁷ Zum

64 SE, 82. Vgl. dazu Auer, (2004), 155ff.

65 Vgl. SL, 53; SE, 64f; Rorty (1998d), 987; PSH, 255-261 mit dem Titel *Back to Class Politics*. Der sozialdemokratische Reformator Rorty stimmt interessanterweise der marxistischen These zu, wonach die Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen sei, in der „diejenigen, die schon die Hand auf dem Geld und der Macht haben, alle anderen belügen, betrügen und bestehlen werden, um sich und ihren Nachkommen das Monopol auf beides für immer zu sichern. Soweit die Geschichte ein *moralisches* Schauspiel bietet, geht es darin um den Kampf gegen derartige Monopole.“(Rorty (1998c), 22).

66 SE, 83; vgl. PSH, 235, 261.

67 Vgl. u.a. Rorty (1998a), 124; SE, 78; insbes. SL, 81ff u. PSH, 243ff; dort spricht Rorty von „the money power“ und „the military-industrial complex“ als die eigentlichen Feinde der amerikanischen Ideale. Und vor allem republikanische Regierungen würden durch eine gierige und zynische Oligarchie kontrolliert, die kein Interesse an den Bürgerrechten und staatlicher Wohlfahrt habe; vgl. Rorty (2002a), 11.

anderen kritisiert Rorty vehement die andauernde Beschneidung der Bürgerrechte im Rahmen des sogenannten Kriegs gegen den Terrorismus. Die zynische, eigennützige Oberschicht missbrauche die Staatsmacht durch die Etablierung eines nationalen Sicherheitsstaates als Mittel der Machtpolitik. Der sogenannte Krieg gegen den Terror und die permanente Orwell'sche Militarisierung der USA sei für die liberale Gesellschaft gefährlicher als der Terrorismus selbst. Denn durch sie würden die Grundlagen der Freiheit gefährdet. Die demokratischen Institutionen, inklusive der freien Presse und der unabhängigen Justiz seien durch die Entwicklung seit dem 11. September 2001 sehr fragil geworden. Es bestehe durchaus die Gefahr des Endes der Rechtsstaatlichkeit. Demnächst würde dann der Idee einer offenen Gesellschaft nur noch als Fantasie eines goldenen Zeitalters nachgetrauert.⁶⁸

Rortys Sicht auf den gegenwärtigen Zustand seiner Nation und auch anderer westlichen Demokratien ist also keineswegs verklärend. Selbst linke Kritiker seines ethnozentristischen Liberalismus konstatieren, dass es schlicht falsch sei, ihn des blinden Optimismus zu bezichtigen. Wie sein Vorbild John Dewey verbinde er den Stolz auf Amerika als demokratisches Projekt mit schärfster Kritik an der gegenwärtigen Realität der USA, die weit hinter die Ideale dieses Projekts zurückfalle.⁶⁹ Bei aller, zum Teil auch scharf formulierten, Gegenwarts kritik identifiziert sich Rorty als loyaler Kritiker aber mit der demokratischen Tradition seines Landes und verteidigt den Wert des amerikanischen Bürgerstatus. Die Vereinigten Staaten seien zwar gegenwärtig eine moderat korrupte Demokratie, deren Institutionen von einer Oligarchie immer wieder als Machtmittel missbraucht werden. Dennoch seien sie immer noch eine reformfähige institutionelle Demokratie mit Fortschrittsperspektive. Sein Liberalismus geht von der Hoffnung aus, dass die USA als liberale Demokratie an nichts kranke, was mithilfe ihrer Institutionen nicht geheilt werden könnte.⁷⁰ Rorty bleibt als *liberaler* Ethnozentrist loyal zur soziopolitischen Kultur der reichen „nordatlantischen konstitutionellen Demokratien“⁷¹ und deren liberalen Institutionen. Die Leitthese seiner verbundenen Gesellschaftskritik lautet, „dass eine zeitgenössische liberale Gesellschaft selbst schon die Einrichtungen zu ihrer Verbesserung enthält.“⁷² Ausgehend von dieser zentralen These plädiert er folgerichtig für einen bürgerlichen Reformismus zur Realisierung der

68 Vgl. u.a. Rorty (2007a); Rorty (2006d), 115; Rorty (2004), 49f; Rorty (2002a), 11. Vgl. dazu auch Frischmann (2003), 57.

69 Vgl. etwa Bernstein (2003), 125ff; auch Auer (2004), 167.

70 Vgl. SE, 87; PSH, 252f; Rorty (1990f), 228. Wie oben bereits erwähnt, findet sich bei Rortys minimalistischen Liberalismus keine systematische Erörterung der liberalen Institutionen. Er betont allerdings, dass unter den demokratischen Freiheiten die Redefreiheit und die Pressefreiheit die wichtigsten seien. Sie ermöglichten den moralischen Fortschritt, indem das Leiden der Unterdrückten durch sie eine Stimme finden kann; vgl. Rorty (2006b), 25. Neben der kritischen Öffentlichkeit habe die freie Universität als Markt der (Reform-)Ideen und als Institution zur Formung des Gewissens der heranwachsenden Generationen entscheidende Bedeutung; vgl. u.a. Rorty (2004), 50; PZ, 186.

71 PZ, 48. Diesen Ausdruck hat Rorty von Roberto Unger übernommen. Vgl. dazu Melkonian (1999), 182.

72 KIS, 114; vgl. ORT, 15.

liberalen Ideale und gegen jede Form des politischen Radikalismus. Während dieser keine Hoffnung mehr auf eine Reform der liberalen Institutionen habe, ist seiner Einschätzung nach immer noch eine kompromissorientierte Politik der kleinen Schritte die einzige Art von Politik, die in den reichen konstitutionellen Demokratien vonnöten ist. Deren Hauptinstitutionen seien als Mittel für eine Politik der Solidarität ausreichend. Sie müssten nicht als integraler Bestandteil eines abzulehnenden Systems demaskiert und abgeschafft werden, sondern vielmehr gestärkt und ausgebaut werden, damit die Diskussion von strittigen Fragen durch einen allgemeinen Zugang zur freien Presse, durch eine unabhängige Justiz und durch freie Universitäten auf friedliche und schrittweise Art möglich ist. Das Ziel der sozialen Gerechtigkeit beziehungsweise der Schutz der Armen vor den Reichen kann nach Rorty – wenn überhaupt – nur auf dem Weg einer schrittweisen Reform des liberalen Gemeinwesens erreicht werden. Er wirbt für die Überzeugung der alten Linken, „dass die gewaltigen Ungleichheiten in der amerikanischen Gesellschaft mittels der Institutionen einer konstitutionellen Demokratie behoben werden können – dass eine solidarische Gesellschaft durch Wahl der richtigen Politiker und Erlass der richtigen Gesetze geschaffen werden könne.“⁷³ Rorty bezeichnet sich selbst als Anhänger der alten amerikanischen New Deal-Linken. Er versteht sich als reformistischer Sozialdemokrat. Für ihn gehört die altmodische sozialdemokratische Politik nicht zum alten Eisen, sondern es sei Zeit für deren Wiedergeburt. Die Sozialdemokratie sei nach dem Scheitern des Marxismus konkurrenzlos die einzige politische Kraft, um das Ziel einer Erweiterung der Freiheit bei gleichzeitiger Verminderung von Grausamkeit weiterzuverfolgen.⁷⁴ Als typisch sozialdemokratischer Reformler lehnt er revolutionären Wandel in den liberalen Gesellschaften ab. Politische Revolutionen können für ihn zwar in *nicht*-liberalen Staaten durchaus noch notwendig sein, auch unter Anwendung von Gewalt. In den reichen nordatlantischen liberalen Demokratien gelte dies hingegen nicht, da keine vielversprechenden Alternativen zu den fundamentalen Institutionen der liberalen konstitutionellen Demokratie in Sicht seien.⁷⁵ In dem von ihm skizzierten Idealfall einer liberalen Gesellschaft sei der Unterschied zwischen dem Revolutionär und dem Reformler ohnehin ausgelöscht. Denn sein liberales Utopia mache starke Dichter als Revolutionäre der Sprache zu den Helden der

73 SL, 56; vgl. Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 46; Rorty (1987b), 568; Rorty (1998c), 13; Rorty (2006d), 90. Vgl. dazu auch Melkonian (1999), 141f. Befragt nach konkreten Reformvorschlägen, nennt Rorty in einem Interview eine Reform der Wahlkampffinanzierung und der Abgeordnetengehälter, die Einführung einer allgemeinen Gesundheitsfürsorge und die Reform der Bildungsfinanzierung; vgl. Rorty in Stossel (1998).

74 Vgl. PZ, 188ff; Rorty (2006d), 52; Rorty (1999a), I. Zu einem Versuch von Rorty, die Wir-Gruppe der Sozialdemokraten in Zeiten des Kalten Krieges anhand von 8 Thesen zu umgrenzen siehe Rorty (1987b), 565f.

75 Vgl. KIS, 114; Rorty (2006d), 31, 100; Rorty in Dekonstruktion170; Rorty (1990f), 229. Daher bedeutet es auch keinen Widerspruch, wenn der Reformler Rorty sich positiv auf die Französische Revolution als Paradebeispiel für die Macht der (politischen) Neubeschreibung bezieht; vgl. u.a. KIS, 21; EHO, 192.

Gesellschaft – solange sie allerdings auf Gewalt zur gesellschaftlichen Durchsetzung ihrer Metaphern verzichten.⁷⁶

Das Eintreten für einen reformistischen Linksliberalismus beruht dabei nach eigenem Bekunden nicht auf philosophischen Überzeugungen, sondern einfach auf Überlegungen über den relativen Erfolg von revolutionären und reformistischen Bewegungen im zurückliegenden Jahrhundert. Insbesondere die Angst vor einer Verschlechterung der Verhältnisse nach einer Revolution lässt Rorty weiter auf Reformen setzen. Dabei gesteht er allerdings durchaus zu, dass wenn die Entwicklung in den liberalen Gesellschaften hin zur Herrschaft einer habgierigen Oligarchie noch eine weitere Generation anhält, die Hoffnung auf Reformen sinnlos werden würde und durch die Hoffnung auf eine Revolution ersetzt werden müsste.⁷⁷ Eine sozialistische Revolution lehnt er allerdings in jedem Fall ab. Er kritisierte diese nicht nur zu Zeiten des Kalten Krieges die Sowjetunion und den Leninismus⁷⁸, sondern bezweifelt inzwischen auch den Nutzen des marxistischen Vokabulars überhaupt. Für ihn hat die Loyalität der radikalen Linken zu Marx den Charakter eines Fetisches bekommen.⁷⁹ Er würdigt zwar Marx als Ökonom des ungebändigten Kapitalismus des 19. Jahrhunderts, aber kritisiert dessen hegelianische Geschichtsphilosophie. Der eigentliche Grund für seine Abwendung vom Marxismus ist aber nicht philosophischer Natur. Er entspringt dem empirischen Urteil darüber, welche sozioökonomischen Institutionen eher das menschliche Glück fördern. Es habe sich zum einen gezeigt, dass staatliche Planwirtschaften unfähig sind, die demokratischen Freiheiten zu gewähren; zum anderen, dass die Abschaffung des Privateigen-

76 Vgl. KIS, 109f; Rorty (1987b), 573.

77 Vgl. Rorty (2006d), 90f; ORT, 15; Rorty in Gross (2008), 327.

78 Siehe Rorty (1987b), 566ff; WF, 329ff; Rorty hat sich selbst – mit dem für ihn üblichen Schuss Ironie – als „cold war liberal“ (Rorty (1987b), 576; PAK, 108) und als „militanten Antikommunisten“ (SL, 58) bezeichnet. Auch mit seiner Befürwortung des Kalten Krieges (siehe u.a. Rorty (1992b), 2f) hat er sich übrigens in die Tradition seiner Eltern gestellt; vgl. Gross (2008), 322ff.

79 Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 18ff. Der auf der Begründungsebene mit Rorty übereinstimmende hermeneutische Denker Gianni Vattimo bekennt demgegenüber neuerdings: „Als Philosoph des ‚schwachen Denkens‘ und als Christ bin ich wieder Kommunist geworden.“ (Vattimo (2009), 60). Zwar sollte man die Verfassungsgarantien der westlichen Demokratien verteidigen, zugleich dürfe man nicht übersehen, dass diese durch das herrschende kapitalistische Regime bedroht werden, und der Glaube an einen linken Reformismus zu Recht in die Krise geraten ist. Vattimo plädiert daher für einen authentischen *Idealkommunismus* einer fundamental anderen Ökonomie ohne Geschichtsphilosophie und Revolutionshoffnung. Er äußert dabei allerdings selbst den Zweifel, ob der von ihm vorgeschlagene postmoderne Kommunismus als Interpretation nicht nur ein intellektuelles Spiel ist, um das Gewissen zu beruhigen; vgl. Vattimo (2009), 61-73.

tums beziehungsweise die Verstaatlichung der Produktionsmittel kein probates Mittel zur Herstellung von Wohlstand und sozialer Gerechtigkeit ist.⁸⁰

Rorty sieht sich nach wie vor als treuer Anhänger all dessen, was an der sozialistischen Bewegung positiv war. Aber aufgrund der Erfahrungen in Osteuropa hat er sich von der Idee des Sozialismus als Alternative zum Kapitalismus nach und nach immer mehr abgewendet: „Was Sozialismus bedeuten soll, weiß ich nicht mehr. Ich hielt mich einmal für einen Sozialisten, aber ich habe keine Ahnung, wie eine sozialistische Volkswirtschaft aussehen könnte. Kein Mensch will mehr die Produktionsmittel verstaatlichen. Jeder hält Marktwirtschaft für unverzichtbar. Also, denke ich sollten wir einfach sagen, dass ‚Sozialismus‘ heute nicht mehr besagt als ‚gebändigter Kapitalismus‘.“⁸¹ Vor allem mit Bezug auf die liberale Institution des Privateigentums und die Haltung zur kapitalistischen Marktwirtschaft zeigt sich, dass Rorty die klassische Position der reformistischen Sozialdemokratie vertritt, den Kapitalismus nicht abzuschaffen, sondern demokratisch zu bändigen. Da es in absehbarer Zukunft keine Alternative zum Privateigentum und zur Marktwirtschaft gebe, würde die Abschaffung des Kapitalismus unsere Probleme nicht lösen.⁸² Das Beste, was wir (derzeit) erwarten könnten, sei ein „sozialstaatlicher Kapitalismus mit menschlichem Gesicht“⁸³. Der demokratische Wohlfahrtsstaat sei das einzig verfügbare Mittel zur Versöhnung der Marktwirtschaft mit der Idee der sozialen Gerechtigkeit beziehungsweise zur Begrenzung der von Marx scharfsinnig analysierten Tendenzen des ungebändigten Kapitalismus. Das europäische Standardmodell des Wohlfahrtsstaates, der die Kapitalisten bis zu einem gewissen Grad unter demokratische Kontrolle brachte, habe den Kapitalismus immerhin erträglich gemacht.⁸⁴ Angesichts der Alternativlosigkeit zu der Idee eines sozial gebändigten Kapitalismus besteht für Rorty wirkliche linke Politik in Initiativen zur Verminderung des menschlichen Leidens innerhalb des Kapitalismus. Er plädiert daher ganz sozialdemokratisch gegen jeden kapitalismuskritischen Radikalismus und für sozialstaatliche Reformen an der Seite der Gewerkschaften. Er wirbt vehement für einen erneuerten Schulterschluss der linken Intellektuellen mit den Gewerkschaften. Diese seien, trotz aller Fehlentwicklungen auch innerhalb der Gewerkschaftsbewegung, ein Modell dafür, wie Bürger von sich aus zusammenkommen und die Ge-

80 Vgl. u.a. SL, 43ff; PSH, 211; Rorty in Balslev (1999), 100; Rorty (2006d), 99. Für eine Kritik an Rortys fehlendem Bewusstsein für die Tradition des westlichen Marxismus siehe etwa Fraser (1994), 168.

81 Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 89; vgl. u.a. PZ, 155f. Da keiner mehr die Verstaatlichung der Produktionsmittel wolle, ist für Rorty auch die Unterscheidung zwischen der radikalen Linken und der Sozialdemokratie hinfällig geworden: „We’re all social democrats now.“ (Rorty in Stossel (1998)).

82 Vgl. Rorty in Balslev (1999), 100; Rorty (2001a), 15.

83 WF, 329f.

84 Vgl. Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 89; Rorty (1992b), 2ff; PZ, 155; Rorty (1998c), 19f; Rorty in Balslev (1999), 100.

sellschaft von unten verändern; sie dazu bringt, anständiger, demokratischer und menschlicher zu werden: „At their best, the labour unions are America at its best.“⁸⁵

Die Originalität von Rortys traditionell sozialdemokratischer Position besteht darin, dass er diese mit der provozierenden Forderung verbindet, die Sprache der Politik zu banalisieren. Er fordert einen Abschied von der Theorie(-Lastigkeit) der Linken als Konsequenz der Diagnose einer Alternativlosigkeit des Kapitalismus. Es sei an der Zeit, „Ausdrücke wie ‚Kapitalismus‘ und ‚Sozialismus‘ aus dem politischen Vokabular der Linken zu streichen. Es wäre eine gute Idee, wenn man nicht mehr über ‚den Kampf gegen den Kapitalismus‘ und statt dessen über etwas Banales und Untheoretisches redete, etwa über den ‚Kampf gegen vermeidbares menschliches Elend‘.“⁸⁶ Das politische Denken soll nach Rorty aufhören, abstrakte und verallgemeinernde Theorien der Unterdrückung, des Bösen oder der Macht zu formulieren. Auch müsse das Abstraktionsniveau von Fragen wie „Was ist Freiheit?“ vermieden werden. Insbesondere die linken Intellektuellen fordert er auf, die Hoffnung auf Erlösung durch eine große Theorie in der Nachfolge des Marxismus aufzugeben, die den Angelpunkt verrät, an dem anzusetzen wäre, um alle Ungerechtigkeiten auf einen Schlag zu beseitigen.⁸⁷ Demokratische Politik brauche vielmehr kleine, banale „Fantasievorstellungen von einer Zukunft, in der jeder Arbeit haben kann, die ihm eine gewisse Befriedigung verschafft und für die er anständig bezahlt wird, eine Zukunft, in der man weder Gewalt noch Erniedrigung erdulden muss“⁸⁸. In Kombination dazu seien nur banale Kritik in einfachen und gewöhnlichen Begriffen und die Skizzierung konkreter politisch-institutioneller Alternativen erforderlich. Für große Sozialtheorie bleibe kein Platz. Ohnehin solle man die Rolle der (politischen) Philosophie in der politischen Debatte nicht überbewerten und mit ihr Aufgaben lösen wollen, wofür sie nicht geeignet ist. Wie oben dargestellt, ist Philosophie deshalb für Rorty auch eine Sache des Privaten.⁸⁹ Die Vereinfachung der

85 PSH, 256; vgl. SE, 77; WF, 334; PSH, 246ff. Für Rorty gilt: „Der Aufstieg der Gewerkschaften ist, moralisch gesehen, die ermutigendste Entwicklung der Neuzeit.“ (Rorty (1998c), 23). Nur wenn die Gewerkschaften im Dienstleistungssektor ebenso erfolgreich würden wie einst im Industriesektor und zugleich endlich eine Internationalisierung der Gewerkschaftsbewegung gelinge, sieht er eine Chance die wachsende Ungleichheit zu stoppen; vgl. Rorty in Stossel (1998).

86 WF, 330; vgl. Rorty (1992b), 2ff.

87 Vgl. WF, 345f; Rorty (1998a), 118; Rorty (1998d), 983; SL, 40f. Er bezeichnet dort auch Foucaults Denken ohne Eschatologie als eine riesige *politische* Zeitverschwendung. Auch diese Theorie befriedige als Rationalisierung der Hoffnungslosigkeit theologische und nicht politische Bedürfnisse. Siehe dazu auch oben Kap. VI.3.2.

88 WF, 334.

89 Vgl. Rorty (1992b), 15; Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 155ff; Rorty bezieht sich dort bei seiner Argumentation erneut auf John Dewey und dessen Kritik an der abstrakten politischen Philosophie, die keine Antworten auf Einzelfragen liefert, sondern für die Forschung unnütze universelle Antworten; vgl. insbes. Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 161f; bzw. Dewey (1989), 233.

Sprache und der Abschied vom abstraktem „Leftspeak“⁹⁰ ist für Rorty erforderlich, um überhaupt politisch wirkungsvoll zu sein. Statt etwa über das System des Spätkapitalismus zu dozieren, sollten linke Intellektuelle von Oligarchie und von Bossen reden und dabei konkret Gauner einfach auch als Gauner bezeichnen, um mit ihren Mitbürgern überhaupt wieder ins Gespräch zu kommen. Er plädiert für eine Beteiligung an der politischen Debatte mit einem möglichst einfachen Vokabular, dafür, „dass man sich dabei einer so klaren, unverblünten, öffentlichen und leicht handhabbaren Sprache als möglich bedienen sollte. Ich sehe in der Gier, der Faulheit und in der Heuchelei die Feinde des menschlichen Glücks und ich sehe nicht ein, warum philosophische Tiefe nötig ist, um diese oberflächlichen Feinde anzugreifen.“⁹¹ Rorty selbst thematisiert vor allem zwei banale Ursachen der Grausamkeit und des unnötigen Leids, die von einer erneuerten Politik der Solidarität zugleich bekämpft werden müssen: die Selbstsucht als das Laster der Reichen und den Sadismus als das der Armen. Dabei bedürfe der Kampf gegen die alltägliche Selbstsucht und Habgier der wohlhabenden Schichten keiner neuen philosophischen oder psychologischen Einsichten, sondern nur banaler Kritik. Während es der Selbstsucht darum gehe, sich Geld und Macht zu erhalten, gehe es im politisch relevanten Sadismus darum, dass sich die hoffnungslosen und ungebildeten Massen hinreißen lassen, ihr Selbstwertgefühl durch die Erniedrigung einer Minderheit beziehungsweise schwächerer Menschen zu erhalten.⁹²

Passend zu seiner Forderung nach einer Banalisierung der Politik hat für Rorty in den demokratischen Ländern Politik eine Frage des experimentalistischen „social engineering“⁹³ zu sein:

„Politik, wie ich sie fasse, ist eine Sache von pragmatischen, kurzfristigen Reformen und Kompromissen, die in einer demokratischen Gesellschaft mit Worten ausgedrückt und verteidigt werden müssen, die nicht esoterisch zu sein haben [...] Politisches Denken zentriert sich auf die Bemühung, einige Hypothesen zu formulieren, wie und unter welchen Bedingungen solche Reformen erfolgreich sein können.“⁹⁴

Anstelle von Großtheorien und radikaler Kritik soll nach Rorty ein demokratischer Experimentalismus der kleinen Schritte treten. Die politische Theorie habe im Dienste dieses Experimentalismus zu stehen. Sie sollte nicht nach philosophischer Wiederverzauberung streben, sondern Deweys Rat befolgen und sich ans Konkrete halten; vor allem habe sie dabei die Frage zu beantworten, was in Bezug auf konkrete Reformen als Nächstes zu tun sei: „Eine nützliche politische Beschreibung braucht ein Vokabular, das Antworten auf die Frage ‚Was tun?‘ möglich macht, ebenso wie eine nützliche wissenschaftliche Beschreibung ein Vokabular verlangt,

90 Rorty (1987b), 574.

91 Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 106; vgl. insbes. Rorty (1987b), 574ff; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 65; PZ, 48.

92 Vgl. SE, 73ff; Rorty (1992b), 13ff.

93 Rorty in Mouffe (Hg.) (2000), 160.

94 Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 46f; vgl. Rorty in Mouffe (Hg.) (2000), 45f.

das unsere Fähigkeiten zur Voraussage und Kontrolle von Ereignissen erhöht.“⁹⁵ Zu einer wirklich linken Politik gehört nach Rorty nicht nur die Banalisierung ihres Vokabulars, sondern auch die Beschränkung auf konkrete *piecemeal*-Initiativen und Kampagnen zur Verminderung des menschlichen Leids. Er plädiert für die Abwendung von (revolutionären) Bewegungen, die durch die Tendenz zu einem Denken der Teleologie und eines Strebens nach theoretischer Synthese gekennzeichnet seien. An deren Stelle solle eine Vielzahl von sich überlappenden, begrenzten Kampagnen treten. Kampagnen, wie zum Beispiel eine Bürgerinitiative, bedürften im Gegensatz zu Bewegungen keiner theoretische Integration und beschränkten sich auf konkrete Ziele, deren Erreichung auch zu verifizieren ist. Sie würden allein angetrieben durch die pragmatistische Schlüsselfrage, durch welches Handeln eine gegenwärtige Situation verbessert werden kann.⁹⁶ Die eigentliche Aufgabe der linken Intellektuellen in den demokratischen Gesellschaften besteht für Rorty darin, diesen Initiativen eine Stimme zu geben, selbst wenn diese manchmal zu unerwünschten Nebenfolgen führten. Allerdings ist er kein Vertreter einer Graswurzelpolitik der Neuen sozialen Bewegungen. Er ist vielmehr der Ansicht, dass gesellschaftliche Fortschritte in der Regel nur erreicht werden, wenn es zu einem Zusammenwirken von Initiativen von unten nach oben *und* von oben nach unten kommt. Daher verteidigt er auch ausdrücklich die Notwendigkeit von „top-down techno-bureaucratic initiatives“.⁹⁷

Zum Abschluss dieses Unterkapitels bleibt noch einmal zu betonen, das Rorty selbst explizit feststellt, dass die Voraussetzung seines Plädoyers für die konkrete Ebene eines bürgerlichen Reformismus und gegen die klassische, großflächige Sozialtheorie „deutschen Stils“⁹⁸ die von ihm immer wieder vorgebrachte politische Leitthese ist,

„dass die reichen Demokratien von heute bereits jenen Typ von Institutionen aufweisen, die für ihre eigene Reform notwendig sind, und dass die Kommunikation zwischen den Bürgern in diesen Demokratien durch keine mysteriöseren Faktoren ‚verzerrt‘ wird als durch Habsucht, Angst, Unwissenheit und Groll. Dies läuft auf die Feststellung hinaus, dass die Instrumente der Vervollkommenung in den reichen nordatlantischen konstitutionellen Demokratien bereits vorhanden sind – dass die prinzipiellen Institutionen der gegenwärtigen demokrati-

95 KIS, 283; vgl. Rorty (1992b), 4; EHO, 175.

96 Vgl. WF, 334; SL, 107ff; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 45ff. In Gegensatz zu Rortys Kontrastierung einer kleinen Politik der konkreten Initiativen mit der großen Politik von Bewegungen lässt sich fragen, ob nicht vielmehr gerade die Verknüpfung konkreter Initiativen mit utopischen Gesellschaftsentwürfen erforderlich ist.

97 Vgl. SL, 54; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 36ff; PSH, 227; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 174, dort nennt Rorty die Abschaffung der Todesstrafe als Ergebnis einer Maßnahme der Elite und gerade nicht der Massen. In PZ, 181 führt er demgegenüber die Bürgerrechtsbewegung in den USA und auch die Gewerkschaftsbewegung als wichtige Fälle an, in denen die Massen selbst die Avantgarde des moralischen Fortschritts gewesen sei.

98 PZ, 48.

schen Gesellschaften nicht der ‚Entlarvung‘, sondern vielmehr der couragierten Anwendung – unterstützt durch Glück – bedürfen.“⁹⁹

X.3 Kritische Nachfragen an Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik nach Rorty

Rortys liberale politische Position eines bürgerlichen Reformismus, mit einer relativ bescheidenen, postrevolutionären Agenda und der Beschränkung auf Mill, Dewey und Rawls als Bezugsautoren, hat zum Teil heftige Kritik hervorgerufen.¹⁰⁰ An dieser Stelle können nur zwei zentrale Kritikpunkte behandelt werden, denen sich auch in ähnlicher Form Michael Walzer ausgesetzt sieht: zum einen der Vorwurf der übertriebenen Theoriefeindlichkeit (X.3.1) und zum anderen der des ideologisch motivierten Konservatismus in Bezug auf die existierenden Institutionen und Praktiken der liberalen, kapitalistischen Gesellschaften (X.3.2). Über diese Vorwürfe hinaus bleiben aber noch wichtige systematische Rückfragen offen. Sie betreffen vor allem die Vereinbarkeit der Praxis seiner strukturkonservativen Gesellschaftskritik mit seiner theoretischen Konzeption des politischen Denkens als Artikulation und Utopie (X.3.3).

X.3.1 Rortys „Theoriephobie“ und das soziologische Defizit seines politischen Denkens

Eine Linie der Kritik betrifft den berechtigten Vorwurf der übertriebenen Theoriefeindlichkeit Rortys. Sie lautet, dass dessen Konzeption des Liberalismus mit seiner Beschränkung auf ein möglichst banales Vokabular zu wenig die strukturellen und institutionellen Formen der Grausamkeit in den Blick bekommt. Sie zielt zwar mit Avishai Margalit auf eine anständige Gesellschaft als eine Gesellschaft, die institutionelle Demütigung beseitigt beziehungsweise minimiert; aber anders als dessen Kritik der Demütigung berücksichtige sie Demütigung durch die existierenden liberalen Institutionen und daher die Notwendigkeit von deren Veränderung nicht genug.¹⁰¹ Allgemein werde Rorty mit seinem strikt individualistischen Ansatz, der soziale Probleme als bloße Variationen anthropologischer Grundkonstanten beschreibt, der Komplexität des Politischen beziehungsweise des Sozialen nicht gerecht.¹⁰² In diese Richtung zielt auch die Kritik der radikalen Linken, dass seine ethisch-politische Definition des Liberalismus dessen ökonomische Dimension nicht beachte. Sie vernachlässige insbesondere die Schlüsselfrage, ob nicht die

99 PZ, 48; siehe auch EHO, 25: “contemporary democratic societies are already organized around the need for continual exposure of suffering and injustice, and that no “radical critique” is required, but just attention to detail.”

100 Vgl. Conway (2001), 55; Noetzel (2002), 179.

101 Vgl. Bernstein (2003), 129ff; Westbrook (2005), 171. In Rorty (1997b), ZB3 bezieht sich Rorty selbst zustimmend auf Margalits Begriff der *Decent Society*.

102 Vgl. Mouffe (1999), 23; Kleemann (2007), 34.

strukturelle Dynamik des kapitalistischen Wirtschaftssystems systematisch die liberalen Ideale der Freiheit und Gleichheit unterminiert.¹⁰³ Rortys Beschränkung auf ein banales, individualistisches Vokabular der Gesellschaftskritik ist für viele Kritiker Folge einer übertriebenen Theoriefeindlichkeit. Er demystifiziere zwar zu Recht die Rolle der essenzialistischen Fundamentalphilosophie für Gesellschaftskritik. Seine antitheoretische Haltung verleite ihn aber zur Ablehnung jeder Form von systematischer Theorie. Er identifiziere fälschlicher Weise systematische Gesellschaftstheorie mit „großer“ philosophischer Theorie und gebe sich somit eines Werkzeuges, das er für seine politischen Ziele eigentlich braucht. Ohne Gesellschaftstheorie bleibe aber jede Kritik im Common Sense ihrer Zeit gefangen. Eine utopische Politik der Solidarität könne nicht auf sentimentale Erziehung, Hoffnung und Prophetie allein basieren, sondern erfordere die Infragestellung der Machtbeziehungen in der liberalen Gesellschaft. Dazu bedarf sie etwa nach Chantal Mouffe auch einer systematischen Theorie der Macht.¹⁰⁴

Bei aller Berechtigung dieser Kritik gilt es allerdings Folgendes zu berücksichtigen: Ein Großteil von Rortys Theoriefeindlichkeit ist der Polemik geschuldet, wie so oft bei seinen Positionen. Er schreibt nach eigenem Verständnis gegen eine „overphilosophized and underpoliticized“¹⁰⁵ kulturelle Linke an, die noch immer von der Vorstellung dominiert werde, dass ein theoretisches Verständnis unserer historischen Situation, eine große Sozialtheorie nötig ist, die den Zugang zu den zukünftigen Entwicklungen parat hält und eine alles integrierende Strategie liefert. Um politisch wirkungsvoll zu sein, müsse die Linke aber vielmehr *weniger* Theorie betreiben und sich mehr auf konkrete Politik einlassen.¹⁰⁶ Rorty ist aber auch generell skeptisch über den Nutzen der Philosophie und der „großen“ Gesellschaftstheorie für eine linke Reformpolitik. Er will daher bewusst machen, wie wenig theoretische Reflexion ausrichten kann. Theorien sind für ihn als Pragmatisten Werkzeuge. Dabei gelte es immer wieder experimentell herauszufinden, ob sie noch nützlich sind. Im Falle systematischer Sozialtheorie sei dies heute nicht (mehr) der Fall. Neben der Sensibilisierung für gegenwärtiges Leiden, der Formulierung konkreter Utopien und konkreter Vorschläge zu deren Erreichung, seien wenn überhaupt nur empirische sozioökonomische Analysen konkreter Probleme erforderlich: „Wir benötigen keine neue philosophische Idee, keine neue große Sozialtheorie. Wir benötigen nur sehr konkrete Ideen.“¹⁰⁷ Diese Position hat Rorty auch auf persönliche Nachfrage hin, ob ihn seine „Theoriephobie“ verkennen lasse, dass eine linke Reformpolitik heute mehr denn je eine sich pragmatistisch als Werkzeug verstehende Theorie des globalen Kapitalismus bräuchte, vertreten: „I doubt that theories on a

103 Vgl. Bernstein (1987), 552; Critchley (1999), 58f; Melkonian (1999), 140ff; Hall (1994), 113.

104 Vgl. Nielsen (2005), 1ff; Mouffe (2000), 441ff. Mehr zur Kritik an Rortys „Machtvergessenheit“ siehe unten Kap. XI.1.3.

105 Rorty (1990f), 231.

106 Vgl. Rorty (1990f), 231f; PSH, 129; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 43ff.

107 Rorty (1994c), 17. Vgl. u.a. Rorty (1987b), 569; Rorty (1990a), 641f; EHO, 25; Rorty (2006d), 45.

Marxist scale can do us much good. We need facts about availability of fossil fuels and the likelihood of a collapse in the world banking system [sic!] more than we need theories about the nature of capitalism. Such theories would make more sense if we had an alternative to collapse in mind, but we don't."¹⁰⁸

Selbst freundschaftlich gesonnene pragmatistische Kritiker, wie etwa Albrecht Wellmer, werfen dieser Position vor, auf naive Weise die politische Bedeutung der Theorie zu unterschätzen. Auch wenn es richtig sei, dass nicht große Gesellschaftstheorie, sondern detaillierte Beschreibungen zur Sensibilisierung des öffentlichen Bewusstseins den kritischen Impuls am Leben halte, sei das Ausspielen von *Onkel Toms Hütte* sowohl gegen Kants *Grundlegung* als auch gegen Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* naiv. Überzeugende Gegenprogramme gegen den Primat der Ökonomie über die demokratische Politik seien nicht ohne theoretische Arbeit und ohne eine fundierte Kritik der neoliberalen Ökonomie und ihrer internationalen Machtstrukturen zu erwarten.¹⁰⁹ Für Richard Bernstein verkennt Rorty, dass es nicht nur fundamentalistische Begründungstheorien und politikferne postmoderne Theorien des Politischen gibt, und zieht daraus die falsche Konsequenz einer Banalisierung des politischen Denkens. Ein banales politisches Vokabular möge zwar nach der Verabschiedung der Begründungsfrage inspirierend sein und damit geeignet für Zwecke der Motivation. Intelligente Reformen ließen sich aber damit nicht anleiten, nur blinde Schnellschüsse. Für zielgerichtete Reformen in einer komplexen Gesellschaft seien angemessene Theorien des Sozialen und des Politischen, auch auf der Makroebene, unverzichtbar. Bernsteins pragmatischer Test von Rortys politischem Denken fällt daher auch negativ aus. Wenn man an dieses die gleichen pragmatischen Standards anlege, mit denen er seine Gegner misst, ergebe sich ein sehr geringer politischer *pay off*. Sein „inspirational liberalism“ feuere zwar bestenfalls an und begeistere, gebe aber nicht den geringsten Hinweis, wie man von seiner „lofty rhetoric“¹¹⁰ zu effektiven liberalen Reformen gelangen könne:

„Inspirational liberalism may be a healthy antidote to legalistic rightsbased liberalism and to the abuses of the infatuation with theorizing by postmodern cultural critics. But without pragmatic toughness and a concrete program for reform, patriotic inspirational liberalism too easily degenerates into an empty rhetorical hand waving.“¹¹¹

Dieser Kritik an Rortys übertriebener Theorieabstinenz ist zuzustimmen. Mit Nancy Fraser kann man sagen, dass man das Kind der kritischen Sozialtheorie nicht mit dem Bade der traditionellen Philosophie ausschütten darf. Rorty hat keinen Sinn für den politischen Nutzen einer kritischen Sozialtheorie, die nicht-fundamentalistisch,

108 Rorty (2006c), 770. Schon 1998 hat Rorty aufgrund der fehlenden Regulierung der Weltfinanzmärkte eine Wirtschaftskrise mit Folgen wie die Depression in den 1930ern vorhergesagt; vgl. Rorty (1998f), 13, 17.

109 Vgl. Wellmer (2001a), 318f.

110 Bernstein (2003), 135.

111 Bernstein (2003), 137f; vgl. Bernstein (2003), 130-138. Siehe auch Marti (1996), 268.

fallibilistisch und historisch spezifisch ist.¹¹² Auch eine linksliberale Reformpolitik ist auf eine erklärende Sozialtheorie notwendig angewiesen. Experimentalistische Politik kann zwar durch keine philosophische Theorie begründet, wohl aber durch eine Gesellschaftstheorie gestützt werden. Diese ist auch nach der Verabschiedung der Begründungstheorie kein überflüssiger oder gar schädlicher Luxus, sondern vielmehr ein notwendiges Mittel für eine Annäherung an Rortys eigenes liberales Utopia. Der Pragmatist und anerkannte Dewey-Interpret Robert Westbrook warnt denn auch zu Recht: „A left without social theory is disarmed.“¹¹³

Eine partielle Korrektur von Rortys Position wäre in dieser Frage allerdings durchaus ohne Widerspruch zu dessen begründungstheoretischer Utopie möglich. Voraussetzung hierfür wäre schlicht, klar zwischen philosophischen (Begründungs-) Theorien und systematischen sozialwissenschaftlichen Theorien zu unterscheiden. Während man den Begründungsanspruch der Ersteren mit Rorty verabschieden sollte, muss auf der Notwendigkeit von Theorien als nützliche Werkzeuge zur Lösung gesellschaftlicher Probleme bestanden werden. Dies gilt auch für soziologische Theorien, die auf der Makroebene darstellen wollen, wie die Dinge im weitesten Sinn in einem Zusammenhang stehen. Eine über ihren eigenen epistemologischen Status aufgeklärte Soziologie ist sogar unverzichtbar, wenn man bereit ist, Rortys Vorschlag einer sprachpragmatistischen Verabschiedung der Erkenntnistheorie und Fundamentalphilosophie zu folgen. Besteht doch dieser Vorschlag, wie bereits mehrfach dargelegt, im Kern in einer Sozialisierung beziehungsweise Politisierung epistemologischer Fragestellungen. Rortys radikaler Sprachpragmatismus politisiert die Philosophie. Er verlegt die Geltungsproblematik vollständig in die innerweltliche Sprachpraxis einer kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft. Geltung und Rechtfertigung werden damit zu einer soziologischen Frage: „Es gibt eine menschliche Tätigkeit namens ‚Rechtfertigung von Überzeugungen‘, die man historisch und soziologisch erforschen kann.“¹¹⁴ Da an die Stelle der Untersuchung des Wesens der Erkenntnis die soziohistorische Analyse der jeweiligen, kontingenten Rechtfertigungspraktiken und deren Genese tritt, fordert Rorty, dass Erkenntnistheorie und Metaphysik durch Soziologie und geschichtliche Erzählungen ersetzt werden sollen: „Where epistemology and metaphysics were, sociology and history shall be.“¹¹⁵ Er selbst hat also die zentrale Bedeutung eines soziologischen Anschlusses an die sprachpragmatistische Verabschiedung der Erkenntnistheorie gese-

112 Vgl. Fraser (1994), 165f.

113 Westbrook (2005), 171. Vgl. dazu auch Brunkhorst (1997b), 115f; Iser (2004), 156f – Iser führt dort vier wichtige Funktionen der erklärenden Gesellschaftstheorie an: Erschließungs-, Problematisierungs-, Brücken-, und Verortungsfunktion. Nach Iser kann die verändernde Praxis nur durch die Aufklärung über die Ursachen kritikwürdiger Phänomene effektiv sein und nicht nur die Symptome behandeln; auch erschließe sich hierdurch erst das Wissen um mögliche Alternativen. – Zur Betonung der entscheidenden Rolle der Sozialwissenschaften für eine Politik der Solidarität durch John Dewey, auf den sich Rorty ansonsten immer wieder bezieht, siehe Joas (1992b), 36f.

114 WF, 237; vgl. insbes. PZ, 28; Rorty (1992a), 10f. Vgl. dazu insbes. Auer (2004), 16ff.

115 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 103; vgl. SO, 17; SN, 250; PAK, 332f.

hen. Allerdings hat er daraus keine Konsequenzen gezogen. Der Verknüpfung seines Sprachpragmatismus mit einer subtileren geschichtlichen und soziologischen Perspektive steht anscheinend seine „Theoriephobie“ entgegen. Daher finden sich in seinem Werk auch kaum systematische Bezüge zum soziologischen Diskurs beziehungsweise zu den aktuellen Themen der Gesellschafts- und Sozialtheorie.¹¹⁶

X.3.2 Der Vorwurf des ideologisch motivierten Konservatismus

Der Einwand der übertriebenen Theoriefeindlichkeit ist bei vielen Kritikern mit dem Vorwurf des Konservatismus verbunden. Rortys liberaler Ethnozentrismus stelle eine Art Konventionalismus dar, denn er gehe einfach von der Tradition einer historisch-faktischen Konsensbasis aus, in seinen eigenen Worten eben von der „Art und Weise, in der *wir* jetzt leben.“¹¹⁷ Mit der Verabschiedung des Begründungsdenkens und der bloßen Bezugnahme auf die herrschenden Rechtfertigungspraktiken einer kontingenten Sprachgemeinschaft orientiere er sich aber allein an faktisch eingespielten Konventionen. So werde zwar einerseits eine Lösung für die Kluft zwischen Geltung und Wirklichkeit präsentiert, aber andererseits auch das rational Gültige an das sozial Geltende angeglichen. Abgesehen davon, dass die Unterstellung eines einheitlichen liberalen Wir-Konsens unhaltbar sei, gebe es damit keine Möglichkeit mehr für eine vernünftige Kritik der herrschenden Praktiken der eigenen Kultur. Aus der Aufgabe des objektiven Wahrheitsbegriffes und dem alleinigen Bezug auf den Konsens einer partikularen Gemeinschaft, mit der wir uns identifizieren, folgt für die Kritiker Rortys der Verlust einer normativen Basis als kritischen Maßstab. In der Konsequenz sei sein politisches Denken eine konservative Apologie der kapitalistischen Gesellschaft. Ein anderes zentrales Argument lautet wie folgt: Sein ironischer Liberalismus begrenzt den politischen Diskurs auf die Reform des liberalen, kapitalistischen Gemeinwesens *innerhalb* seiner bestehenden Institutionen. Daher stelle er nur eine modisch-postmoderne Variante der liberalen Ideologie dar. Alle Formen der radikalen Kritik dieser kontingenten Institutionen würden als romantische Politik des Erhabenen aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen. Auf diese Weise werde das Gespräch der Kultur aber nur pro forma offen gehalten.¹¹⁸ Während Rorty von Vertretern der Begründungstheorie also dafür kritisiert wird, dass er die Ironie in der Philosophie zu weit treibe, geht bei ihm nach

116 Vgl. dazu auch Joas/Knöbl (2004), 698; Joas (1992b), 8f. Für den Vorschlag einer pragmatistisch aufgeklärten soziologischen Theorie im direkten Anschluss an Rortys Denken siehe etwa Simon (2000). – Das soziologische Defizit von Rortys Denken zeigt sich nicht nur im Zusammenhang mit der Frage nach der Notwendigkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie für eine wirkungsvolle linke Reformpolitik. Es scheint vor allem bei der Schlüsselfrage nach der Plausibilität der ethnozentristischen Annahme einer Wir-Gemeinschaft in modernen pluralistischen Gesellschaften virulent zu werden; dazu mehr im folgenden Kapitel.

117 SO, 27.

118 Vgl. u.a. Habermas (1988), 173ff; McCarthy (1993), 50ff; Weiß (1997), 238ff u. insbes. Bernstein (1987), 541ff, 563.

Ansicht vieler linker Kontingenztheoretiker die Ironie als Kontingenzbewusstsein in der Politik nicht weit genug. Rorty ist demnach nicht konservativ, weil er Ironiker ist, sondern: weil er nicht ironisch genug ist.¹¹⁹

Für den eben zitierten Richard Bernstein etwa teilt Rorty mit den Neokonservativen in den USA viele Motive, trotz all seiner Kritik an diesen; darunter vor allem den Weg von einem militanten Antikommunismus zu einer unqualifizierten Bejahung der real existierenden Demokratien und die fehlende Problematisierung der Beziehung zwischen Kapitalismus und liberaler Demokratie. Sein politisches Denken stelle daher – im Gegensatz zu Deweys radikalem Reformismus – wenig mehr als eine Apologie der gegenwärtigen Zustände dar: „Rorty’s defense of liberalism is little more than an apologia for the status quo – the very type of liberalism that Dewey judged to be ‚irrelevant and doomed‘.“¹²⁰ Bernstein kritisiert vor allem, dass Rorty mit seiner Verwendung von Daniel Bells Slogan vom Ende der Ideologie nur eine neue Variante der liberalen Ideologie maskiere. Er weiche dem zentralen Problem jeder internen Verteidigung des Liberalismus aus: dem systematischen Widerspruch zwischen den Idealen der Freiheit und der Gleichheit und der gesellschaftlichen Praxis in den liberalen Demokratien.¹²¹ Nancy Fraser bringt den Ideologievorwurf auf den Punkt, dass Rorty den demokratischen Diskurs im Dienste einer selbstzufriedenen Affirmation des liberalen Status quo von radikaler Kritik abschottet. Diese Abschottung werde durch die Verbindung seiner theoretischen Schlüsselunterscheidung zwischen normalem und nicht-normalem Diskurs mit der politischen Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten bewirkt. In seinem bourgeois Liberalismus sei die Öffentlichkeit allein die Sphäre des normalen Diskurses des liberalen Vokabulars. Ironistisches politisches Denken und alle nicht-liberalen Vokabulare, die den hegemonialen politischen Diskurs infrage stellen, würden hingegen in die Privatsphäre verbannt. Jede Form des radikalen Denkens werde ästhetisiert und individualisiert und, indem es zu einem nicht-politischen Diskurs im Dienste der privaten Selbsterschaffung erklärt wird, politisch unfruchtbar gemacht. Durch diese Ausschlussstrategie in Gestalt einer Privatisierung des radikalen Denkens werde der politische Diskurs aber monopolisiert: „Der politische Diskurs wird von Rorty faktisch auf diejenigen eingeschränkt, die die

119 Als Vertreter dieser Kritik siehe u.a. Bernstein (2003), Fraser (1994); McCarthy (1993); aber auch Mouffe (1999), Burrows (1990), Haber (1993); Melkonian (1999).

120 Bernstein (1987), 541. Vgl. Bernstein (1987), 556, 563. Der Dewey-Anhänger Richard Bernstein kritisiert hier Rortys Bezugnahme auf den pragmatistischen Meliorismus seines Vorbildes. Rorty bezeichnet sich unter anderem als „reformist, bourgeois, Dewey-style liberal“ (Rorty (1990f), 228). Bernstein hält dem entgegen, dass Dewey bereits 1935 die Notwendigkeit einen *radikalen* Reformismus vertreten hat; vgl. Bernstein (1987), 540. Zu Rortys Antwort auf diesen Einwand und seiner Ablehnung von Deweys Position siehe WF, 345. Auch Jürgen Habermas bekennt sich übrigens wie Dewey zu einem radikalen Reformismus als Alternative zu Scheinrevolutionarismus und Reformismus; vgl. Habermas (1981a), 266, 302f.

121 Vgl. Bernstein (1987), 552ff.

Sprache des bürgerlichen Liberalismus sprechen.“¹²² Mit der abstrakten Dichotomisierung zwischen einer unpolitisch-ironischen Theorie im Privaten und einer theorielosen-reformistischen Praxis im Öffentlichen wird für Fraser der hegemoniale Diskurs des Liberalismus gegen radikale Kritik immunisiert und der Möglichkeit einer demokratischen radikalen Politik der Boden entzogen. Es gebe keinen Platz mehr für nicht-liberale Vokabulare, wie etwa das einer pragmatistisch-sozialistisch-feministischen Politik. Und Rorty verrate seine eigene Bindung an den Pluralismus, wenn er annehme, dass es nur ein legitimes politisches Vokabular gebe.¹²³ Auch Thomas McCarthy kritisiert, dass Rorty versucht, die liberale Öffentlichkeit von radikaler Kritik frei zu halten, indem er die Philosophie privatisiert und die Sozialtheorie ablehnt. In dem Bild einer entpolitisierten Theorie und einer von Theorie gesäuberten Politik werde eine systematische Theorie der liberalen Institutionen unmöglich gemacht. Kritisches Denken werde damit aller gesellschaftspolitischen Konsequenzen entkleidet.¹²⁴

Rortys Antwort gegen die Ideologiekritik an seiner Strategie der Privatisierung des radikalen Denkens besteht zunächst darin, dass er den Begriff Ideologie selbst für unbrauchbar erklärt. Mit der Verabschiedung des Essenzialismus müsse man auch die Idee der Ideologie fallen lassen. Diese suggeriere nämlich, dass wir in der Lage seien, von einer Position der Wahrheit aus, bloße soziale Konstruktionen als solche zu demaskieren und uns von der Ideologie zu befreien. Demgegenüber gebe es für Antirepräsentationalisten nur soziale Konstruktionen, womit alles zur „Ideologie“ werde. So stehe dieser Kampfbegriff für kaum mehr als „die Vorstellung der anderen“. Aufgrund dieser Auflösung des Ideologiebegriffs sei es besser, die marxistische Unterscheidung zwischen Ideologie und Wissenschaft beziehungsweise zwischen ideologisch/nichtideologisch ganz fallen lassen und das Ende der Ideologie auszurufen.¹²⁵ Jede radikale Kritik von außen setzt für Rorty immer noch die metaphysische Idee der Existenz von Wurzeln und Fundamenten jenseits unserer kontingenten Rechtfertigungspraxis voraus, auch die Ideologiekritik. Daher sieht er in dieser bestenfalls eine nützliche taktische Waffe in sozialen Auseinandersetzungen. Wobei allerdings die (neo-)marxistische „Demaskierung“ der bourgeoisen Ideologie des Spätkapitalismus inzwischen zu einer ausgezehrten, zur Selbstparodie

122 Fraser (1994), 161. Vgl. Fraser (1994), 157ff; Fraser (1995), 155. Zur Kritik an Rortys Privatisierungsstrategie siehe bereits oben Kap. VIII.4.2. Eine pointierte Verallgemeinerung dieser Kritik findet sich bei MacIntyre: „There is little place in such political systems for criticism of the system itself, that is, for putting liberalism in question.“(MacIntyre (1988), 392).

123 Vgl. Fraser (1994), 157ff.

124 Vgl. McCarthy (1993), 40f, 62ff. Wie für Fraser (1994), 160 ist es auch McCarthy paradox, dass ein dichotomisches Bild von einer entpolitisierten Theorie und einer von Theorie gesäuberten Politik das Ergebnis eines neopragmatistischen Versuchs der Überwindung des Grabens zwischen Theorie und Praxis und der Dualismen überhaupt sein soll.

125 Vgl. WF, 302ff, 337, 346; PZ, 19, 45; SO, 94; Rorty (2006d), 63.

gewordenen Tätigkeit geworden sei.¹²⁶ Da die Vertreter der radikalen Linken selbst eine kommunistische Revolution nicht mehr anstrebten, pflegten sie mit ihrer Fundamentalopposition gegen den Liberalismus und der Hoffnung auf *irgendeine* Revolution nur ihr Ressentiment. Auch wenn die Wut der Radikalen angesichts der Realität in den liberalen Gegenwartsgesellschaften teilweise verständlich sei, kann man nach Rorty einen Radikalismus ohne Alternative politisch nicht ernst nehmen:

„Um Neuraths bekannten Vergleich zu verwenden: Die These des Revolutionärs, die Planken, aus denen unser Boot besteht, taugten nicht dazu, ein seetüchtiges Boot damit zu bauen, und daher müssten wir einfach von Bord gehen, können wir zwar *verstehen*, aber ernst nehmen können wir sie nicht. Wir können sie uns nicht als Regel des Handelns zu eigen machen, und daher ist sie keine aktuelle Alternative.“¹²⁷

Gegen politisch Radikale jeglicher Couleur erhebt Rorty darüber hinaus den Gegenvorwurf, diese würden von der Politik immer noch Erhabenheit erwarten, während es darum gehe, dem politisch gefährlichen Verlangen nach erhabener Andersartigkeit nur im Privaten nachzugehen, und sich in der Politik statt dessen mit dem banalen Streben nach Schönheit zu begnügen. Politik sollte nicht die romantische Erhabenheit des ganz Anderen anstreben, über das wir (noch) keine Einzelheiten angeben können, sondern allein die Schönheit der Umgestaltung des Vorhandenen. In ihr habe es um Reformen und Kompromisse zu gehen. Dabei überlege man sich, was jetzt getan werden könnte, und nicht, wie eine perfekte Welt auszusehen hat. Pragmatistische Liberale wollten in der Politik eine wachsende Quantität vertrauter, wünschenswerter Dinge erreichen. Es ginge ihnen um die kluge Neuordnung der existierenden Institutionen und Sitten, um diese in kleinen Schritten gerechter und kohärenter zu machen. Statt der politisch gefährlichen deutschen Sehnsucht nach einer höheren Bestimmung nachzugeben, würden sie sich mit dem angelsächsischen Wunsch nach Vermeidung von unnötigem Schmerz und Erniedrigung bescheiden. Als zu zahlenden Preis für diese Bescheidung sei die Tendenz zum Konservatismus zu akzeptieren.¹²⁸

Rorty warnt vor dem Typus des romantischen Intellektuellen, der die Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen nicht respektiert, und be ruft sich dabei auf die desaströsen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit den Experimenten einer *politischen* Romantik. Er plädiert für eine „Ernüchterung des politi-

126 Vgl. Rorty (1987b), 569; Rorty (1993c), 98f; EHO, 135. Allgemein zur Problematik der Ideologiekritik siehe Iser (2004), 157ff.

127 SO, 26 [Herv. i. O.]; vgl. ORT, 15f. Für Rorty zeigt die Fundamentalopposition gegen die liberale Gesellschaft durch die Vertreter der radikalen Linken, dass diese wenig Vorstellung davon hätten, was wirkliche Unterdrückung sei. Sie seien unfähig, die enormen Fortschritte in Richtung Freiheit und Gerechtigkeit im Westen in den letzten zweihundert Jahren zu würdigen; vgl. Rorty (2006d), 155f.

128 Vgl. PZ, 45f, 172; SE, 33ff, 66; EHO, 189ff; KIS, 198. Zu Rortys Unterscheidung zwischen dem Streben nach Schönheit und dem nach Erhabenheit siehe oben Kap. VI.2.1.

schen Denkens“¹²⁹ nach dem „Tod des Leninismus“¹³⁰. Die (linken) Intellektuellen müssten anerkennen, dass es für sie derzeit keine romantischere Aussicht in der Politik gebe, als den Versuch, innerhalb der bürgerlich-demokratischen Sozialstaaten die Lebensmöglichkeiten der Bürger dieser Staaten durch Umverteilung zu verbessern. Anstelle weiter eine hegelianische „Romantisierung der Weltgeschichte“¹³¹ zu betreiben und die tiefen, der Geschichte aller menschlichen Gemeinschaften zugrunde liegenden Kräfte zu suchen, sollten sie sich zur Beseitigung des Elends und zur Überwindung der Ungerechtigkeit mit klein angelegten, experimentellen Verfahren innerhalb der bestehenden Gemeinschaft und ihrer Institutionen begnügen. Denn die Probleme der Gegenwartsgesellschaften würden nicht mit vagen Gesten in Richtung eines nicht vorhandenen ganz Anderen behoben, sondern allein mit konkreten institutionellen Vorschlägen.¹³² Wir sollten in der Epochenäsur von 1989 den Anlass für eine neue Bescheidenheit der Intellektuellen sehen. Diese hätten nicht mehr die Aufgabe der radikalen Kritik, die mit der romantischen Hoffnung auf das ganz Andere verbunden ist; sondern nur die reformistischer Kritik, die in der Gegenwart das Rohmaterial für eine bessere Zukunft sieht. Statt sich in romantischen Spekulationen über ein völlig anderes System zu verlieren, sollten sie sich auf die Politik schrittweiser Reformen einlassen: „The best we can hope for is more of the same experimental, hit-or-miss, two-steps-forward-one-step-back reforms.“¹³³ Hinter dem Bedauern der radikalen Intellektuellen, sich mit dieser Politik des bürgerlichen Reformismus begnügen zu müssen, vermutet Rorty einen gekränkten Narzissmus. Denn ihre Avantgarderolle im Kampf gegen die Ungerechtigkeit wäre damit perdu; habe doch der Durst nach tiefen Theorien und die Verknüpfung des Verlangens nach weltgeschichtlicher Romantisierung mit den Zielen der Arbeiterklasse wenigstens teilweise dem Verlangen nach einer wichtigen Rolle für die Intellektuellen in der Politik gedient und deren privater Hoffnung auf spiritueller Erneuerung.¹³⁴ Der romantische Intellektuelle hat nach Rorty ein besonderes, idiosynkratisches Bedürfnis nach dem Unaussprechlichem. Er strebt danach, die gegenwärtigen sprachlichen Grenzen zu überschreiten, indem er Wörter benutzt, die (noch) nicht Teil eines Sprachspiels oder einer sozialen Institution sind. Dabei unterliegt er der Versuchung, seinen Schöpfungen eine gesellschaftliche Relevanz zu unterstellen. Dabei ist für den *Romantiker* Rorty – wie oben dargestellt – die intellektuelle Romantisierung der Selbsterschaffung und das Streben nach Erhabenheit durchaus legitim und sogar unersetzlich; aufgrund ihrer politischen Gefahren allerdings nur, solange sie sich auf die Sphäre des Privaten beschränkt. Ironie und das Streben nach Selbsterschaffung müssen für den *Liberalen* Rorty privatisiert werden, damit sie nicht zu einer politischen Bedrohung werden. Gegen die gefährliche Hoffnung der Radikalen, in der Politik mehr als Schönheit erreichen zu wollen, plädiert er für

129 WF, 331.

130 WF, 329.

131 WF, 332.

132 Vgl. WF, 329-351; Rorty (1992b), 13.

133 Rorty (1992b), 16; vgl. Rorty (1992b), 5f; SL, 102.

134 Vgl. WF, 332ff.

eine Privatisierung des romantischen Strebens nach Erhabenheit. Sein letztes Wort zur Verhältnisbestimmung zwischen Romantik und Pragmatismus in der Politik besteht in der Privatisierung des romantischen Impulses: „Ich möchte Radikalismus und Pathos für private Augenblicke retten, und reformistisch und pragmatisch bleiben, wenn ich es mit anderen Menschen zu tun habe.“¹³⁵

Rortys Verabschiedung der Ideologiekritik und das Plädoyer für eine Ernüchterung des politischen Denkens ist nach der hier vertretenen Ansicht überzeugend. Dennoch bleiben in Bezug auf seine Argumentation zwei wichtige neuralgische Punkte zu klären beziehungsweise zu benennen:

(1) Rorty begründet in der Regel die Loyalität zur Kultur der reichen nordatlantischen Demokratien durch den nüchtern-pragmatischen Vergleich mit allen bisherigen Kulturen unter dem Gesichtspunkt der liberalen Ideale. So erklärt er etwa in einem Interview: „Die demokratischen Industriegesellschaften in Europa und USA sind natürlich durchdrungen von Intoleranz und Grausamkeit, aber andererseits sind sie die annehmbarsten, tolerantesten und gerechtesten Gesellschaften in der Geschichte.“¹³⁶ Rortys Art der Anpreisung der westlichen Demokratie und seine immer wieder vorgebrachte institutionelle Leitthese, dass diese bereits alle notwendigen Institutionen für ihre Reform enthalte und deshalb keine radikale Kritik mehr erforderlich sei, verführt jedoch zu politischer Selbstgefälligkeit. Tatsächlich ist auch bei ihm selbst, wie oben bereits erwähnt, die Tendenz zu finden, die kapitalistische liberale Demokratie zur besten aller Welten zu erklären und gegen berechnete Grundsatzkritik zu immunisieren. So greift Rorty auch Francis Fukuyamas These vom Ende der Geschichte auf und schlägt eine uneingeschränkt positive Interpretation dieser Diagnose vor.¹³⁷

(2) Rorty bekennt sich emphatisch zu den liberalen Institutionen wie Pressefreiheit, unabhängige Justiz und Universitäten, die ständig nach bisher unbemerkten Formen von Grausamkeit und Leiden Ausschau hielten und auf lange Sicht fähig seien, jede Spielart des Sadismus und der Selbstsucht zu überwinden: „Such fragile, flawed, institutions, the creation of the last 300 years, are humanity’s most precious achievements. It is impossible to imagine, in their absence, anything like approximation to, or continuing conformity with, Rawls’s two principles of justice [...] *Nothing* is more important than the preservation of these liberal institutions.“¹³⁸ Keiner der oben aufgeführten Kritiker würde dieses Bekenntnis grundsätzlich infrage stellen. Dennoch bestehen sie zu Recht darauf, die Notwendigkeit einer Analyse der syste-

135 Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 47; vgl. KIS, 306; EHO, 136, 176. Vgl. dazu auch Kleemann (2007), 25.

136 Rorty (1996b), 139. Dies gilt auch dann noch, wenn er die USA trotz all ihrer Schattenseiten als die vielleicht bis jetzt vernünftigste Gesellschaft bezeichnet. Denn ganz im Sinne seiner Transformation des Vernunftbegriffs (s.o.) erläutert er dabei, dass „vernünftig“ heißen soll, dass es funktionierende Mechanismen der sozialen Verbesserung gibt, die auf Überredung und nicht auf Gewalt basieren, wie etwa eine freie Presse und eine freie öffentliche Meinung; vgl. Rorty (1990f), 228.

137 Vgl. WF, 330ff; auch COP, 210. Vgl. dazu Klinger (1994), 135; Nagl (1998), 180.

138 Rorty (1987b), 567 [Herv. i. O.]; vgl. PZ, 182; SE, 87.

matischen Aushöhlung der liberalen politischen Institutionen durch das liberal-kapitalistische Wirtschaftssystem zu betonen. Und vor allem ist in deren Argumentation implizit die berechnete Forderung enthalten, die Loyalität zu den liberalen Idealen der Freiheit und Solidarität nicht mit der Verabsolutierung der liberalen Institutionen der Gegenwart, insbesondere der Institution des Privateigentums und den Praktiken einer kapitalistischen Marktwirtschaft zu verwechseln. Auch nach der hier vertretenen Ansicht stellt es ein politisch schwerwiegendes Defizit dar, dass Rorty keine durchgängige Differenzierung zwischen der Loyalität zu den liberalen Idealen einerseits und zu den liberalen Institutionen als Werkzeugen zu deren Erreichung andererseits vornimmt. Denn diese Unterscheidung böte die notwendige Basis für systematische, aber nichtsdestotrotz strikt interne Kritik.

Wie oben auch zum Teil zitiert, argumentiert Rorty selbst immer wieder im Sinne dieser Unterscheidung. Er rechtfertigt die Loyalität zu den existierenden Institutionen der liberalen Demokratien, insbesondere auch zum Privateigentum und der kapitalistischen Marktwirtschaft, allein instrumentalistisch. So stellt er klar, dass er freie Märkte zwar befürworte, aber nicht als Selbstzweck betrachte, da sie das Ziel der Solidarität auch behindern und erschweren. Sie stellten lediglich ein Mittel dar; nach der Diskreditierung der Idee einer Verstaatlichung der Produktionsmittel allerdings ein unentbehrliches und alternativloses Mittel. Denn bisher sei keine andere ökonomische Vision als Alternative zur Kombination von Kapitalismus und demokratischen Wohlfahrtsstaat erfunden worden.¹³⁹ Rorty bedauert in einer Antwort auf Bernstein und McCarthy sogar diese Alternativlosigkeit. Zurzeit sei leider keine attraktive Systemalternative in Sicht. Keiner der sogenannten Radikalen habe bisher einen überzeugenden dritten Weg präsentieren können. Diese traurige Erkenntnis sei auch der Grund dafür, dass er die Selbstbezeichnung als Radikaler auch weiterhin nur als lebenswerte Übung in Nostalgie ansehe. Nüchtern betrachtet bleibe für die Linke heute allein der Weg schrittweiser Reformen im Rahmen der kapitalistischen Marktwirtschaft. Diese Einsicht schließe natürlich nicht aus, auf das Auftauchen neuer sozioökonomischer Alternativen zum Sozialismus und zum Kapitalismus zu hoffen. Vielleicht führe sogar die Summe der schrittweisen Reformen zu einem revolutionären Wandel, „zu einer heute unvorstellbaren Nicht-Marktwirtschaft und wesentlich breiter gestreuten Entscheidungsmacht“.¹⁴⁰

139 Vgl. u.a. PZ, 48, 186; Rorty (1998c), 14f; Rorty (1987b), 565. Siehe auch Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 88f: „Ich habe weder in den Sozialismus noch in den Kapitalismus auch nur das geringste Vertrauen.“.

140 SL, 101; vgl. WF, 345f; Rorty in Balslev (1999), 100f, dort bekennt Rorty freimütig, dass sein Pragmatismus und auch seine philosophischen Fähigkeiten allgemein für den Entwurf von Systemalternativen nicht nützlich seien. An anderer Stelle räumt er sogar ein, dass seine Position vielleicht nur auf einen Mangel an politisch-institutioneller Fantasie zurückzuführen ist; vgl. WF, 301f, Anm. 15.

X.3.3 Systematische Rückfragen an Rortys Kombination von politischem Konservatismus und theoretischem Ironismus

Die entscheidende systematische Rückfrage an Rortys politischer Position lautet, ob sein Konservatismus und Reformismus in der Politik überhaupt zu der revolutionären und romantischen Dimension seines Sprachpragmatismus passt. Kontingenzbewusstsein, romantische Betonung der sprachschöpferischen Fähigkeit starker Dichter als Gesetzgeber der sozialen Welt und revolutionärer Anspruch auf Transformation der Sprachpraxis auf der einen Seite stehen einer strikten Begrenzung von Ironie und nicht-normalen Diskurs auf das Private und einem der vorherrschenden politischen Praxis loyalen Reformismus gegenüber. Zugleich gilt es dabei zu fragen, ob in Rortys politischem Denken nicht ein Widerspruch besteht zwischen der Konzeption der (politischen) Philosophie als hermeneutische Artikulation *und* Utopie und der Begrenzung des politischen Diskurses auf den normalen Diskurs des Liberalismus. Folgt man dieser Fragestellung, wird man zunächst zu der Ansicht kommen, dass es zu kurz greift, wenn man konstatiert, dass die pragmatistische Verabschiedung der Erkenntnistheorie durch eine Konzeption der Philosophie als Hermeneutik in *Der Spiegel der Natur* sich in der Politik eben als Eintreten für Reformismus anstelle von Radikalismus konkretisiert.¹⁴¹ Rortys loyale Identifikation mit den liberalen Institutionen der reichen nordatlantischen Demokratien scheint nach dieser Interpretation die gängige These zu bestätigen, dass die hermeneutische Methode konservativ ist. Dass der Kurzschluss von „Hermeneutik“ auf „Konservatismus“ aber fragwürdig ist, lässt sich schon anhand Michael Walzers neohermeneutische Theorie der immanenten Gesellschaftskritik zeigen, deren Darstellung zur Verdeutlichung von Rortys Konzeption gedient hat. Auch diese ist von der generellen konservativen Tendenz und der Traditionslastigkeit der deutschen Hermeneutik befreit.¹⁴² Walzers Konzeption einer internen, interpretativen Gesellschaftskritik steht nach Ansicht seiner Kritiker vor folgender Alternative: Wenn er Gesellschaftskritik üben wolle, könne er keine kommunitaristische Methode vertreten, die auf der Annahme einer homogenen Werttradition beruht. Wolle er aber begründungstheoretischer Kommunitarist sein, dann müsse er konservativ sein.¹⁴³ Dieser Einwand ist am pointiertesten von Joshua Cohen formuliert worden. Nach Cohen führt Walzers Methode der Wertinterpretation in das „einfache kommunitaristische Dilemma“¹⁴⁴: Die Empfehlung, den Maßstab der Kritik den geteilten Werten der eigenen Gemeinschaft zu entnehmen, sei entweder konservativ oder aber leer. Ihr

141 Siehe etwa Rothleder (1999), xiv. Diese Interpretation erkennt auch die spezielle, zum Teil polemische Verwendung des Terminus „Hermeneutik“ in *Der Spiegel der Natur*.

142 Vgl. Reese-Schäfer (1991), 11; Reese-Schäfer (1997), 445, 536ff. – Der eben diskutierte Einwand der Theoriefeindlichkeit wird übrigens ebenfalls gegen Walzers Konzeption der Gesellschaftskritik erhoben. Aufgrund ihrer tugendethischen Verengung unterschätze auch sie die wichtige Rolle erklärender Gesellschaftstheorien für das Projekt einer normativen Gesellschaftskritik; vgl. Honneth/Iser (2002), 550, Iser (2002), 582, 588ff.

143 Vgl. Krause/Malowitz (1998), 105; Reese-Schäfer (1997), 534.

144 Cohen, (1993), 1015.

Ausgangspunkt sei die hegelianische Annahme, dass die Institutionen und Praktiken einer Gemeinschaft, durch die die Verteilung von Gütern bestimmt wird, ein Set geteilter Werte verkörpern. Der Pfad der Interpretation wolle dieses Set stimmig und einheitlich beschreiben, um die schwache normative Grundlage für die interne Kritik zu gewinnen. Wenn jedoch die Werte einer politischen Gemeinschaft durch ihre Praktiken identifiziert werden, könnten die aus den Verteilungspraktiken abgeleiteten Verteilungsnormen die Kritik der bestehenden Praktiken nicht leisten. Die kommunitaristische Methode der Wertinterpretation wäre daher in ihrer Konsequenz konservativ. Wenn man auf der anderen Seite aber davon ausgeht, dass Walzer von einem zu einfachen Bild der Beziehung zwischen Werten und Praktiken ausgeht, ergebe sich der Vorwurf der Leere. Institutionen und Praktiken sind nach Cohen das Ergebnis von Konflikten zwischen Individuen und Gruppen mit konkurrierenden Werten. Daher sei auch die einzige, kohärente Wertinterpretation nicht möglich. Die gemeinsame Praxis und Tradition lasse vielmehr unterschiedliche Interpretationen zu. Daher könne man das Kriterium für die Wahl ihrer richtigen Interpretation nicht selbst der gemeinsamen Wertetradition entnehmen. Damit bleibe allein eine willkürliche und tendenziöse Beschreibung unserer Werte möglich, die ihre normative Basis nicht mehr ausweisen könne.¹⁴⁵

Walzer hat seine kommunitaristische Methode der Interpretation gegen den Vorwurf des Konservatismus verteidigt. Internalistische Kritik habe durch ihren Bezug auf geteilte Werte moralischen Charakter. Durch ihre Betonung der Rückgebundenheit moralischer Argumentation an eine gemeinsame Tradition fesse sie den Gesellschaftskritiker nicht an den Status quo.¹⁴⁶ Wenn überhaupt ist für Walzer der Vorwurf der Leere beziehungsweise der Unbestimmtheit berechtigt. Er antwortet hierauf aber schlicht mit dem Hinweis, dass interpretative Kritik sich ohnehin nicht als das letzte Wort innerhalb der Debatte versteht. Sie stelle nur eine Stimme innerhalb eines pluralistischen Chors von Kritikern dar. Wie dargestellt, wendet sich Walzer gegen die illusionäre Hoffnung auf die eine, letzte Interpretation. Der Streit um die richtige Interpretation der geteilten Werte gehe als Teil der politischen Praxis beständig weiter und komme niemals zum Abschluss. Die gemeinsame Moral existiere nur in der Vielzahl ihrer konkurrierenden Interpretationen. Indem sich die Bürger um ihre richtige Interpretation streiten, verändern sie ständig die gemeinsame moralische Tradition, an der sie teilhaben. Interpretative Gesellschaftskritik ist für Walzer eine schöpferische Tätigkeit, die jene moralische Tradition, aus der sie hervorgeht und auf die sich bezieht, umgestaltet.¹⁴⁷ Als paradigmatische Figuren einer verbundenen Kritik der Interpretation werden in *Kritik und Gemeinsinn* die

145 Vgl. Cohen (1993), 1015ff. Walzers eigene Rekonstruktion und Interpretation der geteilten Werte der amerikanischen politischen Gemeinschaft in *Sphären der Gerechtigkeit* ist selbst nach Ansicht von Cohen nicht durch die bisherigen Praktiken gedeckt und hat daher eine nicht ausgewiesene „externe“ Normativität; zu dieser Kritik siehe auch Forst (1994), 229.

146 Vgl. Walzer (1990), 11; Walzer (1991), 7f, 46.

147 Vgl. Walzer (1990), 40ff, 60ff. Vgl. dazu Iser (2002), 582; Krause/Malowitz (1998), 112ff.

biblischen Propheten, vor allem der Prophet Amos, von Walzer vorgestellt. Amos' Prophetie rufe die Grundwerte seiner Gesellschaft an. Sie kritisiere diese im Namen von Werten, die in ihr anerkannt und geteilt werden, insofern handele es sich bei ihr nicht um eine prophetische Utopie. Andererseits berufe sich die Prophetie nicht nur auf die Tradition. Sie sei eine kreative Tätigkeit, denn sie interpretiere und revidiere zugleich die Tradition, auf die sie sich bezieht. So entstünden kritische Lesarten der geteilten Werte.¹⁴⁸ Walzers Antwort auf Cohens kommunitaristisches Dilemma zeigt, dass sein Pfad der Interpretation nicht (mehr?) von der kommunitaristischen Annahme einer homogenen moralischen Tradition ausgeht. Eine Annahme, die in den westlichen pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart ohnehin fragwürdig wäre. Das eigentliche Problem der Methode der Interpretation ist damit aber das der „Unbestimmtheit des Interpretandums“¹⁴⁹. Mit der Betonung der Interpretationskonflikte unter den Mitgliedern der Interpretationsgemeinschaft stellt sich die Frage, wie plausibel die Unterstellung von gemeinsamen substanziellen Werten und einer gemeinsamen geteilten Tradition ist. Die Schlüsselfragen sind damit die nach dem Charakter und den Grenzen der Interpretationsgemeinschaft. Wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, muss sich auch Rortys Ethnozentrismus genau diesen Fragen stellen. Insofern sein ethnozentristischer Gesellschaftskritiker hermeneutisch, immanent argumentiert, sieht er sich ebenfalls dem Vorwurf des (formalen) Konservatismus ausgesetzt. Und insofern er welterschließende, externe Kritik in Gestalt der Utopie betreibt, gerät die Annahme einer homogenen Rechtfertigungsgemeinschaft ins Wanken. Bei der prophetischen Kritik handelt es sich um einen Anwendungsfall des nicht-normalen Diskurses über Vokabulargrenzen hinweg. Dies bedeutet aber, dass der nicht-normale Diskurs in Rortys Ethnozentrismus nicht nur zwischen Rechtfertigungsgemeinschaften, sondern auch *innerhalb* der eigenen Rechtfertigungs-Ethnie anzutreffen ist. Die Frage nach der Plausibilität der kommunitaristischen Annahme einer Interpretations- beziehungsweise Rechtfertigungsgemeinschaft stellt sich damit noch drängender als bei Walzers Hermeneutik.

Die These, dass Rortys Konservatismus Ergebnis seiner hermeneutischen Methode sei, verkennt auch, dass sein (politisches) Denken Pragmatismus *und* Romantik, Hermeneutik *und* Utopie ist. Die richtige Fragestellung lautet daher: Kann Rorty seinen politischen Konservatismus in Gestalt einer ideologieverdächtigen Begrenzung des politischen Diskurses überhaupt von der Position seines radikalen Sprachpragmatismus aus rechtfertigen? – Die überwiegende Mehrzahl der (zum Teil selbst pragmatistischen) Interpreten folgt dieser Fragerichtung, kommt allerdings zu einer negativen Antwort: Für Jean-Claude Wolf etwa ist das für Rorty kennzeichnende Balancieren zwischen radikalem Sprachpragmatismus ohne Me-

148 Vgl. Walzer (1990), 78, 83ff, 94ff. Walzer kontrastiert dort in dem Kapitel *Der Prophet als Gesellschaftskritiker* die Propheten Amos und Jonas als Prototypen des verbundenen und des externen Gesellschaftskritikers.

149 Iser, (2002), 593. Matthias Iser spricht im Anschluss an Cohen von der Unbestimmtheit interpretativer Kritik. Das suggestive Bild des Spiegels von Walzers „Hamlet-Modell der Gesellschaftskritik“ muss daher nach Iser selbst kritisiert werden; vgl. Iser (2002), 583-593; Iser (2004), 166.

thode und konservativer Loyalität zum Liberalismus keineswegs eine Konsequenz des pragmatischen Denkens.¹⁵⁰ Nach Thomas McCarthy kann die Kombination von radikalem Ästhetizismus und reformistischen Liberalismus von Rorty nur „per Dekret“¹⁵¹ bewerkstelligt werden.¹⁵² Ernesto Laclau und Chantal Mouffe stellen fest, dass Rortys liberale Reduktion des politischen Diskurses nicht aus seinen pragmatische Prämissen legitimierbar ist. Aus ihnen könne man – und sollte man auch – die Konsequenz einer radikal-demokratischen Politik ziehen.¹⁵³ Markar Melkonian spitzt diese Kritik zu: Für ihn ist Rortys theoretische Rolle als Ironiker mit seiner politischen Rolle als bekennender Apologet der bourgeoisen liberalen Demokratie inkompatibel. Die politische Empfehlung der Konformität mit dem alles dominierenden Vokabular des Liberalismus sei verwunderlich aus dem Munde eines Denkers, der mit Dewey die Kruste der Konventionen sprengen will und den romantischen Wunsch nach dem Neuen hegt.¹⁵⁴ Ganz in diesem Sinne fordert der bereits mehrfach erwähnte Richard Bernstein nicht ohne Ironie Rorty auf, sich an Charles Sanders Peirce ein Beispiel zu nehmen: “It is time that Rorty himself should appropriate the lesson of Peirce, ‘Do not block the road to inquiry’ [...] Rorty, who has eloquently called for open conversation, fails to realize how his rhetorical strategies tend to close off serious/playful conversation about liberalism and democracy.”¹⁵⁵ Diese Kritik wird hier geteilt. Von Rortys radikalem und romantischem Sprachpragmatismus führt kein *theoretischer* Weg zu seinem politischen Konservatismus. Vielmehr stehen sich beide unvermittelt gegenüber. Wie oben ausführlich dargestellt zeichnet sich seine kontextualistische Philosophie des Gesprächs gerade dadurch aus, dass nicht nur der herrschende Konsens, sondern auch die Sorge vor einem Einfrieren der Kultur und die Hoffnung auf zukünftige Vokabulare und Auditorien für sie zentral sind. Ihr wichtigstes Ziel ist die Bildung. Und Rortys ideale liberale Kultur hat das Bewusstsein der Kontingenz all ihrer Vokabulare dank der Arbeit der ironischen Intellektuellen verinnerlicht. Sie begrüßt die Erfindung neuer Metaphern und schenkt neuen Vokabularen bereitwillig ihr Gehör:

„The most appropriate foundation for a liberal society is a conviction by its citizens that things will go better for everybody if every new metaphor is given a hearing, if no belief or desire is held so sacred that a metaphor which endangers it is automatically rejected ... One task of the intellectuals in these societies will be to help their fellow citizens live with the thought that we do not yet have an adequate language ... admitting that the terms in which we state our communal convictions and hopes are doomed to obsolescence, that we shall *always* need new metaphors, new logical spaces, new jargons, [...] there will never be a final resting-place for thought.”¹⁵⁶

150 Vgl. Wolf (2001), 241ff.

151 McCarthy (1993), 54.

152 Vgl. McCarthy (1993), 36ff.

153 Vgl. Laclau (1999), 140ff; Mouffe (1999), 17.

154 Vgl. Melkonian (1999), 17, 177, 192f.

155 Bernstein (1987), 560.

156 EHO, 19 [Herv. i. O.].

Wie dargestellt, bezieht Rorty die Einsicht in die Kontingenz *aller* Vokabulare als temporäre Haltepunkte explizit auch auf das Vokabular des Liberalismus. Aus diesem Grund müsste er auch radikale Kritik an den kapitalistischen liberalen Demokratien in der politischen Öffentlichkeit zulassen, sofern sie mit dem Angebot einer sozioökonomischen Alternative verbunden ist und ohne Gewalt eingebracht wird. Auf direkte Nachfrage, warum wir das Gespräch, das wir sind, auf den Kapitalismus beschränken sollten, antwortete Rorty denn auch, dass falls wirklich einmal eine plausible Alternative zur Marktwirtschaft präsentiert werden würde, sie man natürlich diskutieren könne. An dieser Stelle muss hinzugefügt werden: Wir müssen es sogar – wenn wir seinem pragmatistischen Denken treu bleiben wollen. Denn für dieses gilt: „Für die Idee einer liberalen Gesellschaft ist es von zentraler Bedeutung, dass alles erlaubt ist, sofern es um Worte im Gegensatz zu Werken, um Überzeugungskraft im Gegensatz zu Gewalt geht.“¹⁵⁷

Rortys Konservatismus bezüglich der liberalen Institutionen steht auch im Widerspruch zu seiner eigenen Konzeption des politischen Denkens als Artikulation *und* Utopie. Wie herausgearbeitet tritt er als vehementer Verteidiger der *politischen* Utopie auf. Er betont immer wieder die Bedeutung des politischen Utopismus. Dieser verhindere, dass wir den Status quo akzeptieren, und gewährleiste damit den weiteren moralischen Fortschritt der liberalen Kultur. Auch sieht er die Hauptaufgabe der Philosophie darin, den Weg für Propheten und Dichtern neuer Gemeinschaftsvisionen freizuräumen. Und in seiner Diskussion mit dem Feminismus betont er selbst die Rolle welterschließender utopischer Erzählungen für die Möglichkeit von Gesellschaftskritik. Im Fall des prophetischen Feminismus beschränkt er die sprachliche Selbsterschaffung entgegen seiner allgemeinen Privatisierungsstrategie auch explizit nicht auf den privaten Bereich.¹⁵⁸ Warum dann die generelle Beschränkung des utopischen Denkens auf kleine Fantasievorstellungen im Rahmen eines „kleinbürgerlichen Reformismus“¹⁵⁹? Die Ablehnung von Utopien, welche die existierenden liberalen Institutionen infrage stellen, ist nach seinen eigenen theoretischen Prämissen jedenfalls nicht zu rechtfertigen. Sind für Rorty nur Begründungsutopien und moralische Utopien einer solidarischen Zukunft erlaubt, aber keine institutionellen, politökonomischen Utopien? Vielleicht ist er auch in der Frage der Verteidigung der institutionellen Errungenschaften des Liberalismus wieder einmal (polemisch?) über das Ziel hinausgeschossen. Die nachvollziehbare Kritik eines Radikalismus, der nicht mehr mit dem Angebot einer utopischen Alternative verbunden ist, darf jedenfalls nicht zu einem generellen Verbot des utopischen Denkens führen, auch in der Gestalt von institutionellen Gesellschaftsutopien. Wie

157 KIS, 96; vgl. Rorty (2006c), 769f.

158 Zur Feststellung einer (begrüßenswerten) Inkonsistenz in Rortys Denken auf seinem Weg „From Irony to Prophecy“ im Dialog mit dem Feminismus siehe auch Fraser (1995), 154ff. – Vielleicht kann man diesen Widerspruch dadurch erklären, dass der feministische Prophetismus mit seinen „moralischen“ Utopien der Gleichheit in den Augen Rortys keine Gefahr für die von ihm loyal verteidigten grundlegenden liberalen Institutionen darstellt und er ihn damit innerhalb des liberalen Vokabulars verortet.

159 WF, 339.

können die starken Dichter zu den Gesetzgebern der sozialen Welt werden, wenn ihr romantisches Streben nach Selbsterschaffung durch die Erfindung neuer Vokabulare so strikt privatisiert wird?

Ein wichtiger Gesichtspunkt blieb jedoch in der Diskussion der Frage nach der Konsistenz von Rortys theoretischem und politischem Denken bisher nur angedeutet: Während Rorty für seine linken Kritiker ein Ideologe des bourgeoisen Liberalismus ist, der auf diese Weise seinem eigenen Sprachpragmatismus untreu wird, betont er selbst immer wieder, dass seine Meinungsverschiedenheiten mit radikalen Linken wie Nancy Fraser politischer und nicht philosophischer Natur seien. Auch nach Rückfrage hat er erklärt, sein politischer Konservatismus habe nichts mit seinen philosophischen Ansichten zu tun. Für ihn sind die Privatisierung radikaler Theorie und die Beschränkung der Politik auf normale Diskurse eine *politische* Entscheidung und keine theoretische Frage. Sie ist die Konsequenz seiner praktischen Loyalität als loyales Mitglied der liberalen Gesellschaft, und als solche theoretisch nicht zu kritisieren.¹⁶⁰ Aus Rortys Sicht haben seine Kritiker den Vorrang der Demokratie vor der Philosophie immer noch nicht ernst genommen. Die Politik folgt nicht aus der Philosophie, sondern umgekehrt gilt ja nach der Vorrangthese: Die Philosophie hat die Magd der Demokratie zu sein. Für sein eigenes Denken bedeutet dies konkret, dass dessen romantisch-radikale Dimension in der Sphäre des Privaten eingehegt werden muss, damit die zentralen Institutionen der eigenen liberalen Gemeinschaft zur Gewährleistung der Freiheit und zur Verminderung des Leidens nicht in Gefahr geraten. Diese loyale Bezugnahme auf die eigene liberale Gemeinschaft führt aber wiederum zur Frage nach der soziologischen Plausibilität der kommunitaristischen Annahme einer politischen Identifikationsgemeinschaft als Bezugspunkt der ethnozentristischen Argumentation.

160 Vgl. Rorty (2006c), 769; WF, 301, Fn. 15; Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 107f. Vgl. dazu Auer (2004), 155f. Rorty spricht allerdings zugleich von einer Art „Wahlverwandtschaft“ zwischen pragmatistischer Philosophie und politischem Experimentalismus der Reformen; vgl. Rorty (2001e), 19. Und er stellt in einem anderen Interview fest: „There is something conservative about pragmatism.“ (Rorty (2006d), 24).

