

Abschied von der normativen Transzendenz

Rortys Moderne

ENNO RUDOLPH

Richard Rortys Verhältnis zur Moderne ist ambivalent.¹ Einerseits steht er für eine primär politisch begründete Ablehnung dessen, was von einem Großteil der repräsentativen Kritiker der Moderne als das Menschenbild dieser Epoche bezeichnet wird, andererseits identifiziert er sich wiederholt mit den Idealen der europäischen Aufklärung. Gelegentlich weitet sich seine Kritik unmittelbar auf das Gesamtgebiet der Philosophie aus. Philosophie steht dann sowohl für eine bestimmte Tradition, als auch für einen einflussreichen Typ der universellen Kommunikation: es ist der Typ des Argumentierens und der diskursiven Vermittlung von Doktrinen, die einem metaphysischen Essentialismus verhaftet bleibt. Dagegen spielt Rorty ein originäres Verständnis narrativer Kommunikation aus, das sich gerade auch auf dem Feld der politischen Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Kulturen bewähren soll. Dabei zeigt sich, dass Rorty, auch um seine Position gegen konkurrierende Zeitströmungen behaupten zu können, in wesentlichen Punkten der Moderne verpflichtet bleibt.

1 Dieser Beitrag stellt die erheblich überarbeitete, korrigierte und wesentlich erweiterte Fassung ausgewählter Abschnitte eines Textes dar, der unter dem Titel: Soziale Asymmetrie – der Preis pluralistischer Demokratie? Rortys Antwort auf Rawls, in: Babara Henry/Alberto Pini (Hrsg.): Der asymmetrische Westen, Bielefeld 2012, erschienen ist.

1 DIE POLITIK DER POESIE IM DIENSTE DES WELTANSCHAULICHEN PLURALISMUS

In seinem Essay *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*² vertritt Rorty einen normativen Vorrang des weltanschaulichen Pluralismus vor dem Anspruch der klassischen westlichen Philosophie, das politische Handeln auf die Grundlage einer eigens dazu entwickelten anthropologischen Theorie zu stellen – eine, die eine bestimmte politische Option, etwa die Verteidigung der Menschenrechte, aus Wesensmerkmalen der Gattung Mensch ableitet. Ein solches Vorgehen steht unter dem Verdacht eines imperialen „Essentialismus“, und der Essay dokumentiert die markantesten Absagen Rortys an diese Tradition. Die Plausibilität der Meinung, der zufolge die Demokratie als optimale Regierungsform einer humanen Gesellschaftsordnung zu bewerten sei, lässt sich nicht aus anthropologischen Axiomen herleiten, wie dasjenige einer gattungsspezifischen Vernünftigkeit, die als integrative Universalie gilt, und die das Menschenbild in den westlichen Regionen spätestens seit der Aufklärung geprägt und normiert hat.

Der anmaßende anthropologische Idealismus europäischer Herkunft wurde Rorty zufolge durch zwei eminente wissenschaftsgeschichtliche Ereignisse definitiv dementiert: zum einen durch die Wirkungsmacht des darwinistischen Naturalismus in den Naturwissenschaften und über sie hinaus, und zum anderen – komplementär dazu – durch den Siegeszug des Historismus in den Geisteswissenschaften. Rortys wiederholt abgeliefertes Bekenntnis zur maßgeblichen Bedeutung von Darwinismus und Historismus als *points of no return* in der Wissenschaftsentwicklung der westlichen Kulturgeschichte,³ kommt einer uneingestanden Hommage an Friedrich Nietzsche gleich: Rortys Apologie des weltanschaulichen Pluralismus nämlich lässt sich lesen wie eine Aneignung von Nietzsches unter anderem in der *Fröhlichen Wissenschaft* vorgetragener sarkastischer Kritik am „Genius

-
- 2 Richard Rorty: *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, in: ders.: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, übersetzt von Joachim Schulte, Stuttgart 1988, S. 82-125, hier: S. 82ff.
 - 3 Richard Rorty: *Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit*, in: ders.: *Wahrheit und Fortschritt*, übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2000, S. 241-268, hier: S. 251 und passim.

der Gattung“⁴. Nietzsche überführt hier den Hang der Moderne eines performativen Widerspruchs: einerseits sei ihr ein fundamentales Bekenntnis zum humanen Individualismus eigen, das sie niemals aufgeben habe, andererseits reduziere sie die wesentlichen Eigenschaften des *animal rationale* auf gattungsspezifische Merkmale wie Bewusstsein und Sprache.

Wie Nietzsche bewertet Rorty den Historismus (Nietzsche: das „historische Philosophieren“⁵) als unhintergehbare Zäsur, von der an es nicht zulässig sei, die Erfahrung historischer Kontingenz durch Hypothesen eines ahistorischen, unveränderlich bleibenden Wesens des Menschen zu dementieren. Zudem folgt Rorty Nietzsche de facto in der stillschweigenden Anerkennung der ‚zweiten Kränkung der Menschheit‘, der zufolge der Mensch aus unverdrängbarer Einsicht in den kontingenten Verlauf der Evolution, dem er uneingeschränkt unterworfen ist, seinen bis dato eingebildeten privilegierten Status einbüßt. Er gilt von nun an als ein hinreichend im Rahmen des naturalistischen Paradigmas erklärbares Phänomen, ein „Mängelwesen“ (Herder) mit biologischen Eigenschaften, die der „Mängelkompensation“ (Gehlen) dienlich sind. Entsprechend bewerten beide, Nietzsche wie Rorty, den Historismus als das geisteswissenschaftliche Spiegelbild des Evolutionsparadigmas: Historismus als Gegenentwurf zur Geschichtsphilosophie, als Manifest der Einsicht in die Kontingenz alles Historischen und der Abkehr von teleologischen Ideologisierungen.

Unter diesen Voraussetzungen versteht sich Rortys – unter Berufung auf John Rawls vorgetragene – Apologie des weltanschaulichen Pluralismus als Einsatz für ein bestimmtes soziales Lebensmilieu. Für dessen Bestand finden sich bei Rorty konkrete Postulate – besser: politische ‚Kardinaltugenden‘ –, die sich als Bedingungen einer langfristigen Konsolidierung dieses Bestandes verstehen lassen.

An erster Stelle steht die Tugend der „Toleranz“ – hier stellt sich Rorty ausdrücklich in eine Reihe mit John Stuart Mill, Thomas Jefferson und John Dewey: Toleranz verstanden als rational begründete Haltung der

-
- 4 Friedrich Nietzsche: Die Fröhliche Wissenschaft, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 3, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, S. 343-651, hier: S. 593.
 - 5 Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 2, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, S. 9-366, hier: S. 25.

kontrollierten wechselseitigen Anerkennung, die dem Ziel der Aufrechterhaltung einer diskreten Indifferenz als Basis sozialer Koexistenz dient. Wer wäre nicht an die Idylle des Naturzustands bei Jean-Jacques Rousseau erinnert: „Indifférence“ gilt ihm als naturgegebener Habitus und als Bedingung stabiler Friedlichkeit. Hinzu kommt an zweiter Stelle, ebenfalls in ebenso auffälliger wie uneingestandener Parallelität zu Rousseau, die Tugend der „Empfindsamkeit“. Ihr entspricht bei Rousseau „pitié“ als Eigenschaft einer natürlichen Disposition zum Mitleid.

Diese Tugenden sind in unterschiedlicher Weise erlernbar: Die ‚Schule der Toleranz‘ besteht in der Auswirkung des sich trotz Terror und Fanatismus unaufhaltsam global durchsetzenden weltanschaulichen Pluralismus selbst: Der Pluralismus ist stärker als die Intoleranz, und das ist es, was John Rawls mit der These vom „Faktum des Pluralismus“ sagen will. Pluralismus nötigt zur Toleranz. Beide sind einander bedingende Resultate der globalen sozialen Evolution. Es ist in unserem Interesse, die anderen, die schon da sind, zu dulden, anstatt sie zu diskriminieren oder zu vertreiben. Sie zu eliminieren ist sinnlos – sie werden ersetzt. Rorty hält sich demnach konsequent an sein Bekenntnis zur dominanten Bedeutung des Evolutionsparadigmas als Prämisse der Interpretation der Gesellschaftsgeschichte: Toleranz als emergierender sozialer Habitus.

Anders steht es mit der „Schule der Empfindsamkeit“. Sie ist neu zu gründen und nicht sozialevolutionär determiniert. Ihr Curriculum ist die Poesie – genauer die literarische Gattung des Romans, die es seit langem zwar in grenzüberschreitender Wahrnehmbarkeit gibt, deren Einsatz als Medium zur interkulturellen Verständigung allerdings erst noch bevorsteht: Narration statt Argumentation, literarische Bilder statt Belehrung, Poesie statt Rhetorik. Der Roman ist dabei insbesondere gefragt in seiner kompetenten Funktion als narrative Verdichtung von Menschenschicksalen, Konflikten und Konfliktbewältigungen, denen allesamt gemeinsam ist, die Vielfältigkeit des Menschlichen nicht auf den Singular Mensch zu reduzieren. Der Roman, ob von Charles Dickens oder Milan Kundera, handelt *von* Menschen, nicht *vom* Menschen: er belehrt nicht, er erzählt; er fordert nicht, er zeigt; er missioniert nicht, er fasziniert ästhetisch; er richtet sich nicht an die Menschheit, er richtet sich an die Menschlichkeit: Rorty

zufolge habe Kundera recht mit der Feststellung, „der Roman sei die für die Demokratie geltende Gattung“⁶.

Das Ziel dieser beiden „pragmatisch“ genannten, d.h. aus legitimem Selbsterhaltungsinteresse erwachsenen ‚Tugenden‘ liegt in einer nachhaltigen Sensibilisierung für das Leid anderer, – ein Ziel, das mit dem Mittel der offensiven Verteidigung abstrakter, weil mit universalistischem Anspruch vorgetragener Grundsätze, wie sie etwa den geläufigen Definitionen der Menschenrechte zugrunde liegen, auch *bona fide* nicht zu erreichen ist: Sie sind Manifestationen einer essentialistischen und keiner historistisch-darwinistisch gefilterten Anthropologie. Angehörige verschiedener Kulturen bedürfen in Fällen von Normenkonflikten vielmehr einer besonderen Fertigkeit – derjenigen, sich Geschichten zu erzählen, verbalisierte Erfahrungen zur Diskussion zu stellen, um sich wechselseitig für ihre jeweiligen Empfindsamkeiten zu sensibilisieren.

Natürlich stellt sich die Frage, was die beiden markierten kulturhistorischen Zäsuren – Darwinismus und Historismus (Nietzsches Vermittlungsrolle immer vorausgesetzt) – mit den zwei Tugenden einer pluralistischen Demokratie zu tun haben, und in welchem Sinne sie als plausible Konsequenzen aus dem von Rorty, ausdrücklich bei John Rawls entliehenen Befund des „Faktums des Pluralismus“, zu bewerten sind, die Herstellung sozialer Gerechtigkeit zu befördern.

2 RORTYS RAWLS – ODER PLURALISMUS ALS TERTIUM ZWISCHEN LIBERALISMUS UND PRAGMATISMUS

Rorty unterscheidet in einem kleinen Traktat über *Solidarität und Objektivität*⁷ grundsätzlich zwei Archetypen kollektiver ‚Sinnggebungsstrategien‘: Die eine realisiert sich durch Solidarität mit einer sei es bereits vorhandenen Gesellschaft – etwa Hegels bürgerliche Gesellschaft, verstanden als historische Ausgangslage nach dem Erfolg der Französischen Revolution –, sei es erst noch zu etablierenden Gesellschaft – etwa Kants

6 Richard Rorty: Heidegger, Kundera und Dickens, in: ders.: Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays und ein Vorwort, übersetzt von Joachim Schulte, Stuttgart 2008, S. 72-103, hier: S. 76.

7 Richard Rorty: Solidarität oder Objektivität? in: ders.: Solidarität oder Objektivität?, 1988, S. 11-37.

Ideal einer Gesellschaft der Weltbürger. Die andere hingegen entsteht durch kollektive Orientierung an einer als verbindlich anerkannten, z.B. durch religiöse Autorität legitimierten Wahrheit, die nicht nur für Partikulargesellschaften (Hegel), sondern für alle Menschen zu aller Zeit (Kant) Geltung beansprucht.

Für diesen zweiten, an einem mit universalem Anspruch vertretenen Wahrheitsbegriff orientierten Typ reserviert Rorty dem klassisch erkenntnistheoretischen Terminus der „Objektivität“ eine spezifische Bedeutung. Dies geschieht in offenkundig ‚dekonstruktiver‘ Absicht, indem der Terminus als Bezeichnung für die Idealform eines Wissens gedeutet wird, das allein mit einer exakten Methode Erkenntnis generierender „Selbstüberschreitung“ des individuellen zum transzendentalen Subjekt erzielt wird, ein Reflexionsakt, an dem alle Menschen unabhängig von ihrer geographischen oder ethnischen Position partizipieren können sollen, um so zu einem universal verbindlichen Wissensbestand zu gelangen: *Transzendentalität als Fall von sozial integrierender ‚Transzendenz‘*, wie sie wohl schon dem „pragmatistischen Credo“ von Peirce zugrunde gelegen habe dürfte.⁸ Evident ist, dass Rorty damit den modernen, auf Descartes und Kant zurückgehenden Erkenntnisobjektivismus als Modell einer säkularen Strategie universaler Sinngebung und demzufolge Wissenschaft – in ähnlich epigonaler Abhängigkeit von Nietzsche wie Foucault – als einen Typ von scientistisch maskierter Ideologie bewertet. Das Ziel dieser Objektivität stiftenden Strategie liegt auf der Hand – es sollen Solidaritäten erzeugt werden, wie sie bei Kant durch eine dazu komplementär eingerichtete Ethik eigens postuliert werden, und wie sie bei dem bekennenden Kantianer Charles S. Peirce bereits durch den *sensus communis* einer scientific community generiert werden.

Es handelt sich Rorty zufolge bei einer solchen intersubjektiven Verpflichtung auf Objektivität um einen Fall von modernem, um nicht zu sagen: säkularisiertem Transzendenzbezug. Denn die vormalig über die Religion, nunmehr über die Wissenschaft als Leitmedium miteinander kommunizierenden Bürger beurteilen sich selbst als solche, die ihre jeweilige Partikularperspektive überwinden, und die sich auf diese Weise

8 Vgl. dazu Charles S. Peirce: *Über die Klarheit unserer Gedanken/How to make our ideas clear*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Klaus Oehler, Frankfurt a.M. 1985, S. 64.

als Repräsentanten einer Universalvernunft verstehen. Sie stehen in „unmittelbarer Beziehung [...] zu einer nichtmenschlichen Realität“⁹. Dieser zweite, wissenschaftsstrategische Typ von Sinnggebung, der ohne Gott bzw. ohne eine ausschließlich symbolisch vermittelte außerweltliche Transzendenz auskommt, hat zweifellos das moderne Wissenschaftsideal mit nachhaltigem Erfolg bis heute geprägt.

Die an epistemischer Objektivität interessierten ‚Wahrheitsfreunde‘ sind vom Typ des idealisierten Sokrates: Sie *zweifeln* an der Tauglichkeit bloß partikularen Wissens und *verzweifeln* an der exklusiven Selbstgenügsamkeit partikularer Gesellschaften – deshalb die Flucht in den Universalismus. Dies wäre – im wohl verstandenen Sinne Rortys – der „Sokratismus“ der Moderne zu nennen, wie Nietzsche ihn taufte und wiederholt karikierte. Eine erhebliche Anzahl der praktizierenden Anhänger dieses Solidaritätskonzepts sind zudem überzeugte „Realisten“, d.h. sie glauben, wie ausdrücklich Peirce – der eigentliche Erfinder des Pragmatismus –, an die Übereinstimmung der Wahrheit, die wir entdecken und objektivieren können, mit einer unabhängig von unserer Wahrnehmung existierenden Realität,¹⁰ und auch deshalb sind sie eo ipso Universalisten: d.h. Wahrheit gilt für sie überall in gleicher Verbindlichkeit und nicht nur in einer Region der Erde oder innerhalb einer Ethnie dieser Welt. Deshalb konstruieren die Realisten eine Erkenntnistheorie, die Rorty – in auffälliger Analogie zu Kant – konsequent unter dem Titel „Metaphysik“ subsumiert, und die geeignet sein soll, die normative Geltung von Wahrheit dadurch intersubjektiv zu sichern, dass sie ihren Ursprung ihrer kollektiven Erkennbarkeit in die intellektuelle Natur des menschlichen Subjekts verlegen.

Davon zu unterscheiden sind die post-Peirce’schen Pragmatisten – von James über Dewey bis zu Rorty selbst. Sie verzichten auf einen emphatischen Wahrheitsanspruch und ersetzen ihn durch pragmatische Konvention: „Nach ihrer Auffassung ist Wahrheit das, woran zu glauben für uns gut ist, um mit William James zu reden.“¹¹ Und wenig später: „Soweit Pragmatisten überhaupt einen Unterschied machen zwischen Wissen und Meinung, handelt es sich bloß um die Unterscheidung zwischen Themen,

9 Rorty, Solidarität, 1988, S. 11.

10 Vgl. Peirce, Über die Klarheit, 1985, S. 81.

11 Rorty, Solidarität, 1988, S. 14.

bei denen man verhältnismäßig leicht zu einer Übereinstimmung gelangen kann, und Themen, bei denen Einhelligkeit schwer zu erreichen ist.“¹²

Es geht also um den Grad der Anwendbarkeit des Wörtchens „Wir“ – als Index eines erreichten Konsenses, der je erneut zur Disposition steht: geteilte Meinungen, gerade auch diejenige, der zufolge es sinnvoll ist, unbegrenzt viele Meinungen nebeneinander gelten zu lassen – solidarisieren, ohne das für die betreffende Meinung der Anspruch objektiver Verbindlichkeit erhoben werden würde. Sie dienen der pragmatischen Lebensbewältigung durch und in Gemeinschaft – bis auf Widerruf.

„Pragmatismus“ – verstanden als das Prinzip des solidarischen Umgangs mit sozialer Diversität bzw. weltanschaulicher Divergenz – und weltanschaulicher Pluralismus – verstanden als die normative Gestalt der irreduziblen Pluralität individueller und kollektiver Lebensformen auf diesem Globus – komplementieren einander. Und diese Synthese spiegelt sich tatsächlich in Rortys Berufung auf die paradigmatische Bedeutung von Historismus und Darwinismus: „Eine Untersuchung des Wesens der Erkenntnis kann nach pragmatischer Auffassung nur eine sozio-historische Darstellung der Verfahren sein, mit deren Hilfe verschiedene Leute versucht haben, Einigkeit über die zu vertretenen Überzeugungen zu erzielen.“¹³

Eine solche Einigkeit wird sich nach Überzeugung der Pragmatisten stets eher in zumeist ethnisch integrierten Partikulargruppen herstellen, – und dies genügt dem Pragmatisten: der Pragmatist ist ein strategischer, kein ideologischer Ethnozentrist, und deshalb freilich auch kein Kommunitarist:

„Sich ethnozentristisch verhalten heißt: das Menschengeschlecht einteilen in diejenigen, vor denen man seine Überzeugungen rechtfertigen muss, und die übrigen. Die erste Gruppe – der *ethnos* – umfasst diejenigen, mit deren Meinungen man genügend übereinstimmt, um ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen.“¹⁴

Dies ist der Punkt, an dem die konstruktive Bezugnahme Rortys auf Rawls an ihre Grenzen gerät. Rorty ist sich dessen bewusst, dass „kantianische Liberale wie Rawls“ eher als Gegner der ethnozentrisch orientierten, des Relativismus verdächtigen und vor allem der wahrheitsenthaltenden Pragmatisten einzustufen sind. Der „einsame Provinzialismus“ dieser Hal-

12 Ebd., S. 15.

13 Ebd., S. 17.

14 Ebd., S. 27f.

tung, wie die kantianischen Liberalen ihn in analoger Form bei den kommunitaristischen Apologeten des kulturellen und politischen Partikularismus kritisieren, ist ihnen unheimlich. Andererseits vertritt der Liberale Rawls'scher Prägung Rorty zufolge die Auffassung, dass epistemischer Realismus, wie er zuvor als eine Methode der Solidaritätsstiftung beschrieben wurde, nur *eine* mögliche Variante methodischer Objektivierung ist, aber keine notwendige. Es ist diese Flexibilität, die es Rorty ermöglicht, sich, trotz seiner Selbstzurechnung zum „Ethnozentrismus“, als bekennender Rawlsianer zu profilieren. Genauer: Rorty stilisiert die Verteidigung des weltanschaulichen Pluralismus, wie Rawls sie vornimmt – der die allgemeine Duldung einer undeterminierten Vielfalt von Optionen des Guten als gerecht bezeichnet – zum Profil des „ethnozentristischen Pragmatismus“ und vermittelt ihm damit normative Bedeutung. Mit anderen Worten: Ethnozentrismus und Pluralismus bewertet Rorty als zwei Elemente einer einheitlichen Position. Und durch diese Wendung vollzieht Rorty nicht nur eine subtile Aneignung Rawls'scher Intentionen, die einer ‚freundlichen Übernahme‘ gleichkommt – er stiftet vielmehr eine originäre politische Synthese aus Pragmatismus und Liberalismus. Rorty weiß: Die Liberalisten haben unseren Demokratien unverzichtbare Freiheitsgrade verschafft: „Selbst wenn der typische Charakter der Menschen in liberalen Demokratien tatsächlich fade, berechnend, kleinlich und unheroisch sein sollte“ – hier markiert Rorty mit auffälliger Ironie das Feindbild der Kommunitaristen –, „kann die Vorherrschaft solcher Personen dennoch ein angemessener Preis sein für die politische Freiheit“¹⁵: Pluralismus der Ethnien als dritter Weg zwischen Individualismus und Universalismus. Dieses Projekt eines Pluralismus der Ethnien und der mit ihm gegebene Pluralismus der Weltanschauungen hat nur Chancen auf eine dauerhafte Stabilität, wenn die Medien der interethnischen Kommunikation von der Art narrativer Stoffe und nicht von der Art doktrinäer Apologien sind.

15 Rorty, Der Vorrang der Demokratie, 1982, S. 103.

3 VOM VERMEINTLICHEN TROST DER METAPHYSIK: DER BEFREIENDE ABSCHIED VON DER NORMATIVEN TRANSZENDENZ

Was erklärt den Erfolg des universalistischen Realismus von Platon bis Peirce, bzw. den der abgewandelten nominalistischen Version Kants? Was an ihm ist immer noch nützlich, ja unverzichtbar, was hingegen ist überholt in der Zeit eines sei es inzwischen Faktum gewordenen, sei es normativ vorgegebenen sozialen und weltanschaulichen Pluralismus? Die universalistischen Realisten und ihre vermeintlich nominalistischen Nachfolger sind erkenntnistheoretische und wahrheitskonstruktive Metaphysiker, die ihrer Position eine anthropologische Legitimation verschaffen. Diese Metaphysik führte deshalb zum Erfolg, weil sie ein anthropologisches Bedürfnis auf hohem Niveau befriedigte – und noch befriedigt: Sie stiftet Trost.

„Die Vorstellung von der menschlichen Natur als einer inneren Struktur, durch die alle Angehörigen der Art zur Annäherung an denselben Konvergenzpunkt und zur Anerkennung der Ruhmwürdigkeit der gleichen Theorien, Tugenden und Kunstwerke gebracht werden, gibt uns die Gewissheit, dass die Künste und Wissenschaften der Griechen auch im Falle eines Sieges der Perser früher oder später an anderer Stelle zum Vorschein gekommen wären. Sie gibt uns die Gewissheit, dass die Errungenschaften der westlichen Demokratien von unseren späten Nachfahren wiederholt werden, selbst wenn die Orwell’schen Bürokraten des Terrors tausend Jahre lang regieren. Sie gibt uns die Gewissheit, dass sich der Mensch durchsetzen wird [...].“¹⁶

Und: *Der Mensch* habe ein „Recht“ darauf, er zählt darauf.

Die Überzeugung von einer objektiven Gegebenheit der Welt – einer Welt, die verständlich ist für eine die menschliche Gattung auszeichnende Vernunft – korrigiert nicht nur den Subjektivismus partikularer Perspektiven, sondern: Wahrheit, sofern sie der Kontingenz entzogen ist, tröstet, und darin liegt ihr religionsäquivalenter Wert und ihre religionsanaloge Wirkung. Auch hier erweist sich Rorty als authentischer Nietzscheaner. Keine Gesellschaft ohne Trostbedürfnis, ergo: keine Gesellschaft ohne Appetit auf Wahrheit. Was die Religion auf diesem Markt nicht mehr verbürgen kann, bietet das objektivierbare Wissen. Das Geheimnis des epocha-

16 Rorty, *Solidarität*, 1988, S. 29.

len Erfolgs der Säkularisierung scheint gelüftet – anders allerdings als bei Hans Blumenberg, der behauptet, dass die Säkularisierung erfolgreich war, weil der Mensch sich hinreichend dafür gerüstet hatte, ohne Trost leben zu können. *Der Transzendenzbedarf der Realisten hingegen befriedigt sich über eine anthropologische Begründung der Rechte des Menschen auf universal verbindliche Verankerung ihrer Gattungsprivilegien.*

Davon setzt sich der Pragmatist programmatisch ab – mit dem Gestus des Abschieds von einer Epoche, der Moderne. Er beansprucht für sich, ohne einen solchen, immer noch metaphysischen, Trost leben zu können, und stattdessen mit einem sozialen Trost auszukommen, der den metaphysischen ersetzt: „Er will es erreichen, dass die Solidarität als unser einziger Trost gilt, und man solle einsehen, dass sie keiner metaphysischen Stützung bedarf.“¹⁷ Das wirkt ebenso souverän wie moderat, ebenso nüchtern wie selbstbewusst, zugleich aber verweist Rorty auf den Anspruch der Pragmatisten, eine attraktivere Form von Solidarität zu ermöglichen, nicht diejenige in Gestalt der verbindenden Übereinstimmung in der gegebenen Objektivität der Wahrheit – ich nenne sie die „abstrakte“ oder (nach wie vor) „vertikale“ Transzendenz –, sondern diejenige in Gestalt praktikabler Solidarität, wie sie in überschaubaren und bereits traditionell integrierten Ethnien herstellbar sind, – ich nenne sie „konkrete“ oder „horizontale“ Transzendenz.

Bliebe es bei diesem Ergebnis – Rorty ersetzt den Trost der Metaphysik durch den der Solidarität –, entstünde allerdings der Verdacht, dass Rorty – etwa im Anschluss an den ersten der beiden eingangs unterschiedenen Sinngebungsstrategien – zum Advokaten einer pragmatistischen Version des Kommunitarismus geworden ist – wofür nicht zuletzt sein Plädoyer für einen spezifischen Ethnozentrismus sprechen würde. Aber als Gegengift gegen eine drohende babylonische Gefangenschaft im Lager des kommunitaristischen Antiliberalismus wirkt seine spezifische *Aneignung des pluralistischen Credo* von John Rawls, und zwar, wie abschließend zu zeigen ist, über die schon erwähnte Synthese von Ethnozentrismus und Pluralismus hinaus in zwei Schritten:

a) Rorty vollzieht die Abgrenzung gegen die Kommunitaristen im gleichen Zuge wie gegen solche Autoren, die die liberale Demokratie nur auf dem Fundament einer essentialistischen Anthropologie als legitimiert

17 Ebd.

erachten. Hier stellt der provokante Ironiker sowohl die frühen Frankfurter als auch Heidegger mit den Kommunitaristen polemisch in eine Reihe: Charles Taylor, Martin Heidegger und die Autoren der „Dialektik der Aufklärung“ stünden gleichermaßen für die These, dass keine Gesellschaft überleben könne, die die Idee einer „ahistorischen moralischen Wahrheit“ beiseite räume:

„Horkheimer und Adorno etwa vermuten, in einer entzauberten Welt könne es keine moralische Gemeinschaft geben, weil es nicht klar sei, wie es sich verhindern ließe, dass ‚das blindlings pragmatisierte Denken seinen aufhebenden Charakter (verliert), und darum auch die Beziehung auf Wahrheit‘.“¹⁸

Rorty, selbst engagierter Kritiker der Moderne, möchte nicht verwechselt werden. Er lokalisiert den im Gewande einer Modernekritik pathetisch vorgetragenen Wahrheitsessentialismus, wie er die Frankfurter, Heidegger und Taylor miteinander verbinde, zwar gemeinsam im Schlepptau der Moderne; um sich aber zugleich definitiv von ihnen abzugrenzen, verteidigt Rorty gegen sie entschieden einen spezifischen, unverzichtbaren Profit der Moderne: die „Entzauberung“. Rortys Urteil über sein Verhältnis zum Kommunitarismus lässt an Klarheit nicht zu wünschen übrig:

„Anstatt [...] anzudeuten, die philosophische Reflexion oder eine Rückkehr zur Religion könne uns instand setzen, die Welt erneut zu verzaubern, sollten sich die Kommunitarier meines Erachtens an die Frage halten, ob die Entzauberung uns per Saldo mehr Schaden als Nutzen gebracht oder mehr Gefahren herbeigeführt als verhütet hat.“¹⁹

Die durch die Entzauberung gewonnenen Freiheiten seien das Experiment der Moderne jedenfalls wert gewesen, selbst wenn es scheitert.

b) Für diese im Namen einer wohlverstandenen Moderne vorgetragene Abgrenzung gegen eine illegitime Modernekritik rüstet sich Rortys nachmetaphysischer Pragmatismus zusätzlich mit einer eigenwilligen Interpretation der Thesen zum Pluralismus aus der Feder von John Rawls: Dies, indem er ihn ausdrücklich außerhalb des normativen Vernunftuniversalismus im Sinne Kants positioniert. Zwar hat Rawls in *Theory of Justice*, wie Rorty wissen sollte, affirmativ erklärt, sein fiktiver „Urzustand“, – in

18 Rorty, *Der Vorrang der Demokratie*, 1982, S. 86.

19 Ebd., S. 109.

dem sich die Menschen hinter einem „Schleier der Unwissenheit“ auf einen von ihnen als gerecht akzeptierten Status in einer künftigen Gesellschaft verständigen –, lasse sich auffassen „als eine erfahrungsmäßige Deutung von Kants Begriff der Autonomie und des Kategorischen Imperativs *im Rahmen einer empirischen Theorie*“²⁰. Jedoch hier entsteht kein Widerspruch. Denn nur vordergründig betrachtet liest sich diese Bezugnahme auf Kant wie ein uneingeschränktes Bekenntnis zum Kantianismus. Genau besehen bleibt Rortys Versuch einer ‚freundlichen Übernahme‘ der Position von John Rawls gerade auf der Grundlage solcher Festlegungen plausibel, da die Transformation des transzendental verankerten sittlichen Imperativs in eine bloß „empirisch“ begründete Theorie, wie Rawls sie tatsächlich für sich reklamiert – d.h. eine Theorie, die auf Fakten, wie den Pluralismus, und auf mehr oder weniger gesicherte Befunde, wie den natürlichen „Gerechtigkeitssinn“ baut –, von Kant keinesfalls akzeptiert worden wäre: Sie ist mit dem Ansatz einer gerade nicht empirisch, sondern transzendental fundierten Rechtsethik unvereinbar.

Rorty sieht sich mit Rawls einig in dem Fazit, dass „die Philosophie als Suche nach der Wahrheit in Bezug auf eine unabhängige metaphysische und sittliche Ordnung keine anwendbare gemeinsame Basis abgeben [kann] für ein politisches Gerechtigkeitskonzept in einer demokratischen Gesellschaft.“²¹ Rawls ist Rorty zufolge ein konsequenter Empiriker, der dem methodischen Zugang genüge, „eingefleischte Überzeugungen zu sammeln, wie etwa den Glauben an religiöse Toleranz und die Ablehnung der Sklaverei, um dann zu versuchen, die in diesen Überzeugungen enthaltenen intuitiven Grundgedanken und Prinzipien in ein kohärentes Gerechtigkeitskonzept einzugliedern.“²²

Mit dieser „durch und durch historisch und antiuniversalistischen“ Einstellung könne sich Rawls erfolgreich „gegen Kant behaupten“ und „das Bemühen der Aufklärung, sich von der Überlieferung und der Geschichte loszusagen und sich auf ‚Vernunft‘ oder ‚Natur‘ zu berufen“, als „Selbstbetrug“ entlarven.²³

20 John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1979, S. 289 (Hervorhebung ER)

21 Rorty, Der Vorrang der Demokratie, 1982, S. 91.

22 Ebd.

23 Ebd.

Im Anschluss an diese nicht ohne sanfte hermeneutische Gewalt vorgenommene Einvernahme hat Rorty Rawls dort, wo er ihn haben will: emanzipiert von Kant und *eo ipso* unbetroffen vom Universalismus des zweiten Solidaritätsmodells – dem der „horizontalen Transzendenz“ –, versöhnt er ihn mit dem Prinzip des Historismus. Er entzieht ihn damit nicht nur ‚solidarisch‘ dem Visier der wiederholt unversöhnlich vortragenen Kantkritik der Kommunitaristen, sondern mehr noch – er schließt einen Pakt und konstruiert in demonstrativer Einvernehmlichkeit *eine originäre Synthese aus Pragmatismus und Liberalismus*: Ein exemplarisches Specimen dekonstruktivistischer Methodik.²⁴

Rawls – ein pragmatistischer (und nicht metaphysischer) Liberaler, Rorty ein liberaler (und nicht kommunitaristischer) Pragmatist: die Koalition ist geschmiedet. Der dritte Weg – nicht derjenige aus Frankfurt, sondern derjenige eines Bündnisses zwischen Princeton und Harvard – ist gefunden. Er führt zu einem konstruktiv modernekritischen Liberalismus, der nicht in derselben Weise, wie die erwähnten ‚drei Männer im Boot‘ (Horkheimer, Heidegger, Taylor) mit der Moderne *in toto* bricht. Dieser dritte Weg ist weder kommunitaristisch – die Verpflichtung „frei situierter“ Individuen auf eine Polismoral lehnt er kompromisslos ab –, noch ist er im klassischen Sinn liberalistisch – sein eindeutiges Bekenntnis zum Gerechtigkeitsidealismus eines John Rawls richtet sich *eo ipso* gegen jede Form von Sozialdarwinismus. Liberalität als dritter Weg besagt, darauf zu insistieren, *dass es – unter Berufung auf Mill und Jefferson – so viele Freiheiten gibt wie Menschen, denen Freiheit zugebilligt wird.*

Rorty übersieht: Mit Kant wäre diese pluralistische Auslegung seines Freiheitsbegriffs durchaus vereinbar – ergibt sie sich doch zwingend aus der Anwendungslogik des moralischen Imperativs, der zufolge jedes

24 Für das, was sich Rawls vorgenommen habe, sei es dementsprechend unnötig, das menschliche Ich als eine Entität mit Zentrum, Wesen, Vernunft oder göttlichem Funken zu denken. „Es steht uns frei, das Ich als etwas ohne Zentrum, als reine historische Zufälligkeit anzusehen. Den Vorrang des Rechten vor dem Guten so zu verteidigen, wie Kant – nämlich durch Berufung auf eine Theorie des Ich, die es für mehr erklärt als ein ‚empirisches Ich‘, für mehr als ein ‚radikal situiertes Subjekt‘, hat Rawls weder nötig, noch will er so vorgehen.“ (Rorty, *Der Vorrang der Demokratie*, 1982, S. 99) „Rawls könne sich zufrieden geben mit einer Konzeption, die das Ich des Menschen als mittelpunktloses Netz historisch bedingter Überzeugungen und Wünsche auf-faßt.“ (ebd. S. 104f.)

individuelle Subjekt in autonomer Entscheidung von der Freiheit Gebrauch macht, die zu erhalten der Imperativ gebietet, ohne dem Einzelnen den Inhalt seiner Entscheidungen vorzuschreiben. Diese pluralistische Konsequenz aus Kants Freiheitskonzeption entgeht Rorty: Er unterschätzt den Grad seiner eigenen versöhnlichen Modernität. Zu sehr ist er fixiert auf seine Kritik an Kants vermeintlich rationalem Essentialismus.

4 FAZIT

Rortys Synthese aus Liberalismus (der Toleranz) und Pragmatismus (der Unverbindlichkeit) – wie auch die analog vorgeschlagene aus Pluralismus (der unbegrenzten weltanschaulichen Diversität) und Ethnozentrismus (der jeweiligen ‚wir‘) – unterläuft nicht nur das Trostangebot des sokratisch-kantischen Transzendenztyps, sondern ebenso den des Solidaritätsdogmas im Sinne der normativen Gemeinschaftlichkeit, wie sie unverdrossen monoton und nicht ohne Penetranz von den Missionaren des Kommunitarismus eingeklagt wird. *Die pragmatistische Unabhängigkeit von den Geltungsansprüchen der Wahrheitsmodelle vormoderner oder moderner Metaphysik und den ihnen korrespondierenden Trostangeboten konvergiert mit der Verteidigung des ‚Menschenrechts auf Ungebundenheit des menschlichen Selbst‘ nach dem Vorbild David Humes und John Deweys:* das „ungebundene Selbst“ als Gegenentwurf zur traditionellen Anthropologie des *animal rationale*. Die Gemeinschaft dieser Individuen ist weder nur Gesellschaft von „atomistischer Struktur“ (so die geläufige Kritik der Kommunitaristen an der Dekadenz des modernen Liberalismus), noch republikanisch im traditionellen Sinne. Sie ist ein Zweckbündnis von Menschen, die sich in der ersten Person Plural auf sich beziehen, weil und solange sie dieselben Überzeugungen teilen – z.B. die, dass das Leid der Menschen auf dieser Welt verringert werden soll, vor allem aber die, dass eine Gesellschaft erst dann das Prädikat „well ordered“ verdient, wenn sie eine unbegrenzte Anzahl unterschiedlicher und einander entgegen gesetzter Überzeugungen koexistieren lassen kann, ohne zu zerbrechen und ohne sich über einen normativen Transzendenzbezug zu integrieren.

