

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

Dieses Kapitel beginnt mit der Darstellung des antreibenden moralischen Impulses für Rortys Denken in *Kapitel VII.1*. Es handelt sich um einen „militanten“ Antiautoritarismus, der unter dem Leitmotiv „Kommunikative Solidarität statt Objektivität“ rekonstruiert werden kann. Der Mensch soll keine Autorität mehr suchen und anerkennen als den demokratischen Konsens. Rorty will zu einem Wandel im Selbstbild des Menschen in den demokratischen Kulturen des Westens beitragen. Das von ihm vorgeschlagene neue Selbstbild hat erneut eine romantische und eine pragmatische Dimension: Der Mensch wird neu beschrieben als (sprach-)schöpferisches *und* als solidarisches Wesen – als Künstler und als Bürger.

Dieser Neubeschreibung des Menschen entspricht Rortys Vision einer post-metaphysischen Kultur ohne Zentrum; eine antifundamentalistische Kultur, welche die kulturelle Basis des ironischen Liberalismus von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* darstellt. Sie wird daher in *Kapitel VII.2* genauer dargestellt. Die Grundlage ihrer dezentrierten Struktur und ihres Fortschrittsverständnisses ist wiederum ein romantischer und zugleich instrumentalistischer Pluralismus. Alle Kulturbereiche sind in dieser utopischen Verwirklichung des Antirepräsentationalismus gleichberechtigt. Auch der Naturwissenschaft kommt keine Sonderstellung zu; wenn überhaupt dann der Literatur. Auch an dieser Stelle macht sich Rortys starker romantischer Impuls bemerkbar.

Mit der Frage nach der Stellung der Literatur in Rortys idealen liberalen Kultur ist die Frage verbunden, welche Rolle die Philosophie in dieser noch spielen würde. Die Antwort in *Kapitel VII.3* lautet: Als Fundamentalwissenschaft verstanden würde sie verschwinden. Rorty wirbt zugleich für die Verabschiedung aller Versuche einer essenzialistischen Bestimmung *der* Philosophie und für eine textualistische Sicht auf sie als eine Tradition von Texten. Darüber sei die Philosophie, nun verstanden als „Kulturpolitik“ im Dienst des Gesprächs der eigenen demokratischen Rechtfertigungsgemeinschaft, weiterhin notwendig und laufe in einer freien Gesellschaft auch nie Gefahr, an ihr Ende zu kommen. Der Philosoph als „Ideenspezialist“ konkretisiert Rortys radikale Gesprächskonzeption der Philosophie. Er hat als oberstes Ziel, das Gespräch seiner Kultur in Gang zu halten.

Dieses Gespräch steht unter der Devise: Freiheit statt Wahrheit (*Kapitel VII.4*): Nach Rorty gilt, dass in einer wahrhaft liberalen Kultur Freiheit und nicht Wahrheit

das Ziel des Dialogs ist. Die typisch liberale Betonung der (Meinungs-)Freiheit ist nicht mehr mit der Hoffnung des Aufklärungsliberalismus verbunden, dass der freie Diskurs zur Wahrheit führt; ganz entsprechend der oben herausgearbeiteten transformativen Neubeschreibung von Wahrheit als Rechtfertigung. Nicht die Suche nach Wahrheit, sondern Toleranz und Neugier sind die obersten Tugenden im romantischen und instrumentalistischen Pluralismus. Allerdings handelt es sich – in der Tradition der klassischen Pragmatisten – nicht um eine Toleranz um jeden Preis. Rorty vertritt die Kombination von privater Differenz und öffentlichem Konsens. Die romantische Feier der Vielfalt hat ihre Grenze an der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich. In allen öffentlichen Angelegenheiten wird der Konsens der Bürger als Autorität gesucht und anerkannt. Dieser Punkt leitet über zu Rortys politischer Utopie im engeren Sinne, die Thema des folgenden Kapitels ist.

VII.1 Das Ziel von Rortys Antiautoritarismus: Solidarität statt Objektivität

Wie in Kapitel IV.4.3 bereits erwähnt, will Rortys transformativer Pragmatismus zu einem epochalen Wandel im Selbstbild der Menschheit und damit für eine neue Art des intellektuellen Lebens einen Beitrag leisten. Hinter aller Ironie und Rhetorik steht das verblüffend ehrgeizige Ziel einer Transformation der Selbstbeschreibung unserer Kultur. Rorty zielt auf die Durchsetzung eines alternativen Selbstbildes der Menschen in den demokratischen Kulturen des Westens.¹ Dieses neue Selbstbild sieht den Menschen als das (sprach-)schöpferische *und* zur Kooperation durch Sprache fähige Wesen. Es hat neben der romantischen Komponente vor allem eine ethische Dimension. Man kann sagen, dass seine Devise „Solidarität statt Objektivität“ lautet. Die kommunikative Solidarität unter den Menschen soll anstelle der autoritären Suche nach einer Instanz jenseits des menschlichen Gesprächs treten. Eine wahrhaft liberale Kultur würde keine Autorität jenseits des (kontextuellen) Konsens der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft anerkennen. Dies sind die Kerngedanken von Rortys „militanten“ Antiautoritarismus, der in diesem Unterkapitel als antreibendes Motiv seines Denkens insgesamt rekonstruiert wird.

VII.1.1 Rortys „militanter“ Antiautoritarismus als ethisch-politische Motivation seines transformativen Pragmatismus

Die ethische Zielrichtung von Rortys Versuch einer Wandlung des Selbstbildes der Bürger in den liberalen Gesellschaften lautet folgendermaßen: Das repräsentationalistische Selbstbild der vergangenen aristokratischen Gesellschaft, das den Menschen als das erkennende Wesen ansieht, soll vollständig durch das demokratische Selbstbild als Bürger abgelöst werden. Die höchste menschliche Fähigkeit liegt demnach nicht in der Fähigkeit des Erkennens, sondern in der zu Vertrauen und zu

1 Vgl. Rorty (2006d), 126; WF, 193. Vgl. dazu Wellmer (2001a), 315; Habermas (2008a), 28.

Kooperation. Die Tugenden des demokratischen Bürgers sollen als die primären menschlichen Eigenschaften angesehen werden, die uns von den Tieren unterscheidet, und nicht das Wissen. Jerusalem statt Athen, so sollte nach Rorty daher die Devise lauten; und zwar in dem Sinne, dass die Liebe an die Stelle des Wissens als zentrale Fähigkeit des Menschen treten soll. Denn für ihn gilt: „All human relations untouched by love take place in the dark.“² Pathetische Formulierungen wie diese machen deutlich, dass sein transformativer Pragmatismus von einer ernsten philosophischen Intention angetrieben wird. Der scheinbar leichtfertig ästhetischen Einstellung zu traditionellen philosophischen Fragen und dem „Necken“ seiner Mitbürger liegt eine moralische Absicht zugrunde.³ Bei aller berechtigten Kritik an Rorty, aufgrund eines fehlenden philosophischen Anspruches kann man ihn daher nicht kritisieren. Er weist der Philosophie als transformative Tätigkeit eine bedeutendere kulturelle und politische Rolle in der gegenwärtigen Situation zu als die meisten anderen Philosophen.⁴ Ihre politische Relevanz sieht Rorty vor allem darin, dass sie den Menschen ermutigt, ein Selbstbild zu übernehmen, bei dem sein politischer Status als Bürger zentral ist. Sein transformativer Pragmatismus soll dazu beitragen, dass die öffentliche Identität jedes Menschen konstituiert wird durch die Partizipation in seiner demokratischen Gesellschaft, während zugleich religiöse und ethische Identitäten verdrängt werden.⁵ Nur wenn es ihm gelinge, in diesem Sinne einen Beitrag zur weiteren Demokratisierung und Liberalisierung der Gesellschaft zu leisten, erfülle er auch das für den Pragmatismus insgesamt entscheidende Kriterium des Bezugs der Theorie zum Leben.⁶ Rorty schließt sich damit der Forderung der klassischen Pragmatisten an, der Philosophie lebenspraktische Bedeutung zurückzugeben, indem sie dem Einzelnen Orientierung anbietet und den moralischen Fortschritt befördert. Auch sein transformativer Pragmatismus will die Distanz zwischen Leben und Philosophie (wieder) aufheben, so dass im Horizont der Sprachpraxis die Einheit von Theorie und Praxis neu konstituiert werden kann.⁷

-
- 2 ORT, 205; vgl. u.a. PSH, xiiif; SN, 16; EHO, 48, Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 3; Rorty (2006d), 93ff; Rorty (1993a), 23. Rorty scheut bei diesem Punkt – ganz unironisch – nicht vor pathetischen Formulierungen zurück. Zu Betonen ist dabei, dass er sozusagen eine „horizontale“ Liebe zwischen den Menschen allein im Sinne hat, ohne die Voraussetzung einer „vertikalen“ Liebe zu/von Gott. Zu diesem entscheidenden Unterschied zur christlichen Lehre der Nächstenliebe, die er säkularisieren will, siehe unten Kap. XI.3.1.
- 3 Vgl. SO, 107f.
- 4 Vgl. Brandom (2000a), xiiff; Guignon/Hiley (2003), 22.
- 5 Vgl. PSH, 238f.
- 6 Die enge Verbindung von Philosophie und Leben wurde insbesondere von William James und John Dewey eingefordert. So war Deweys Pragmatismus kein Angriff auf die Philosophie als solche, sondern der Versuch, diese praktischer werden zu lassen. Seine Kritik des Repräsentationalismus zielt auf deren Erneuerung. Sie soll sich nicht mit selbst geschaffenen Problemen beschäftigen, sondern mit den Problemen der Menschen ihrer Zeit. Insbesondere soll die Trennung des Wissens vom Handeln wieder aufgehoben werden; vgl. u.a. Dewey (1989), 73f. Vgl. dazu Horster (1991a), 14ff; Menand (2001), 362ff.
- 7 Vgl. SO, 6f; SN, 76; WF, 14. Vgl. dazu Horster (1991a), 56; Habermas (2008a), 17f.

Mike Sandbothe bezeichnet Rortys transformativen Pragmatismus als eine Art von Humanismus. Er spricht von einer humanistischen Rückbindung des Zieles einer Transformation unserer Sprachpraxis.⁸ Es muss jedoch betont werden, dass dies nur in einem ganz spezifischen Sinne zutreffend ist: Rortys Denken sieht sich in der Tradition des klassischen Pragmatisten F.C.S. Schiller und dessen Anwendung des Humanismus auf die Erkenntnistheorie. Mit Protagoras und gegen Platon ist für ihn, so wie für Schiller, der Mensch das Maß aller Dinge.⁹ Das Ziel des Wissens liegt bei dieser Verbindung von Humanismus und Pragmatismus gerade nicht darin, mit etwas nicht nur Menschlichen in Kontakt zu kommen, sondern in der gesteigerten menschlichen Handlungsmacht. Die zentrale These lautet dabei, dass die Menschen nur im Verhältnis zueinander Verantwortung tragen. Rortys „Humanismus“ steht nicht für ein essenzialistisches und optimistisches Menschenbild, sondern für einen radikalen Antideismus und einen damit verbundenen Anthropozentrismus, dem es um die Selbstbemächtigung des Menschen geht. Zugleich handelt es sich um einen *demokratischen Humanismus* in der Tradition Walt Whitmans und auch John Deweys. Er zielt auf eine wahrhaft humanistische Kultur der Zukunft.¹⁰

Der antreibende Impuls des transformativen Pragmatismus wird genauer bezeichnet durch die Selbstbezeichnung „Antiautoritarismus“¹¹. Rorty lehnt alle Variationen der Idee einer nichtmenschlichen Autorität ab, gegenüber der sich die Menschen verantwortlich und schuldig fühlen müssten. Dies ist der zentrale Gedanke, durch den sein Projekt des philosophischen Antirepräsentationalismus mit dem des politischen Antifundamentalismus verbunden ist.¹² Sein „militanter Antiautoritarismus“¹³ ist gegen die Suche nach objektiven, ahistorischen Grenzen des menschlichen Wissens und des moralischen Urteilens gerichtet, die uns Führung geben könnten. Er wendet sich gegen das Streben nach Transzendenz und den „Traum“ eines Tages auf Argumente zu stoßen, denen sich nichts entgegenhalten lässt. Das Bedürfnis nach einem Halt gebenden, nichtmenschlichen Fundament motiviere die – schon von Dewey kritisierte – aussichtslose Suche nach Gewissheit; eine Suche, die von der vergeblichen Hoffnung darauf lebt, dass eine nichtmenschliche Macht uns den rechten Weg weist. Wir können nach Rorty durch keine Theorie Halt an etwas Ewigen, Außersprachlichem finden – und sollten es auch nicht.

8 Vgl. Sandbothe (2000a), 123f.

9 Vgl. PAK, 154f; 233. Zu Schillers Bezugnahme auf den Homo-Mensura-Satz siehe Schiller (1975), 191. Für ihn gilt auch: „Es ist also klar, dass der konsequent zu Ende gedachte Pragmatismus in den Humanismus mündet“ (Schiller, F.C.S. (1975), 194). Trotz der Nähe von Schillers und Rortys protagoräischem Humanismus gibt es einen entscheidenden Unterschied. Während Schillers Humanismus subjektivistisch ist, ist der von Rorty kommunitaristisch: nicht das Subjekt, sondern der gemeinschaftliche Konsens ist entscheidend.

10 Vgl. PAK, 233ff; Rorty (2003c); KIS, 193; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 133. Vgl. dazu auch Soper (2001), 115f.

11 Siehe insbes. Rorty, R. (1999c); aber auch PSH, 238; PAK, 74f.

12 Vgl. Rorty (1999c), 7; PSH, 271f; HSE, 66; WF, 112. Vgl. dazu Sandbothe (2000a), 124ff.

13 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 376.

Das Verlangen nach Transzendenz führe weg von demokratischer Politik und hin zu einem Traumland der Theorie. Daher sei es kulturell unverwünscht und zu verabschieden.¹⁴

Mit dieser Forderung strebt Rortys antiautoritärer Pragmatismus nach eigenem Verständnis eine radikale Entgötterung der Kultur an. Es geht ihm um den Versuch, alle Arten des philosophischen Gottesersatzes hinter uns zu lassen und ausschließlich an uns selbst zu glauben. Der Pragmatismus als konsequente Fortsetzung der Reformation und der Aufklärung führe den menschlichen Versuch fort, Gott dem Übervater die Macht zu entringen. Er wolle erreichen, dass der Mensch auf die Vorstellung verzichtet, er sei einer nichtmenschlichen Instanz verantwortlich: „The pragmatists think that it is time to stop believing that we have obligations either to God or to some God surrogate.“¹⁵ Nietzsches Diktum „Gott ist tot: aber [...] wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen“¹⁶ steht hinter diesem Streben nach Emanzipation von allen Ersatzwesen für Gott. Rorty fordert die Menschen auf: Lasst endlich ab von der Suche nach Erlösung jenseits der menschlichen Gemeinschaft durch Gott oder seine säkularisierten Doubles, wie die essenzialistischen Grundbegriffe „Vernunft“, „Realität“, „Wahrheit“ und „moralisches Gesetz“. Sein Antiautoritarismus schreibt gegen diese Suche an, die uns demütige und versklave.¹⁷ Und die traditionelle Philosophie ist aus seiner Sicht von einer Art sadomasochistischem Drang beherrscht, eine nichtmenschliche Macht zu finden, um sich damit verbünden zu können. Sie stelle nur das säkulare Gegenstück zur monotheistischen Theologie dar, einen erneuerten Versuch, dem göttlichen Vater nahe zu kommen. Als solche sei sie für die Intellektuellen zum Ersatz für die Religion geworden.¹⁸ Dabei sei vor allem die nicht-empirische Vernunftnatur des menschlichen Subjekts an die Stelle der Gottesidee getreten. Im Zuge der Säkularisierung sei die Struktur und Funktion einer höchsten Instanz als Mittel gegen den *regressus infinitum* erhalten geblieben. Die Vernunft erweise sich damit als ein Schatten Gottes, und der Vorwurf der Irrationalität entspreche dem Vorwurf der Sünde.¹⁹ Auch die Idee des ansichseienden Wesens *der* Realität ist nach Rorty ein Schatten Gottes, ein Erbe des theologischen Weltbildes. Die Welt wird als eine nichtmenschliche Autorität gedacht, die unabhängig von unseren kontingenten menschlichen Bedürfnissen und Interessen existiert und unseren Überzeugungen und Handlungen übergeordnet ist. Sie übernimmt die Rolle des nichtmenschlichen Anderen, mit dem wir durch Erkenntnis in Berührung kommen wollen. Und die damit verbundene autoritäre Vorstellung der Verantwortlichkeit gegenüber der Welt ist für Rorty nur die säkularisierte Version der Unterwerfung unter den Willen Gottes: „Das Bedürfnis nach

14 Vgl. u.a. PZ, 10; Rorty (1994b), 988; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 36; Rorty (2000b), 90. Vgl. dazu Westbrook (2005), 143ff.

15 Rorty in Rorty/Engel (2007), 40; vgl. KIS, 49; WF, 208; Rorty (1992a), 16. Zu Rortys pragmatistischen Atheismus bzw. Antiklerikalismus siehe unten Kap. XI.2.1.

16 Nietzsche, KSA, III, 467. Vgl. Rorty in Voparil/Bernstein (2010), 474.

17 Vgl. Rorty (1991a), 76; Rorty (1992a), 11; WF, 79; COP, 207; SN, 416.

18 Vgl. SN, 14; WF, 112. Vgl. dazu Schäfer (2001a), 6.

19 Vgl. SO, 93; KIS, 71; PAK, 112; Rorty (1997e), 18.

Weltgerichtetheit halte ich für ein Relikt des Bedürfnisses nach autoritärer Führung.“²⁰ Hier liegt das eigentliche Motiv für den im ersten Teil dargestellten Versuch einer radikalen Verabschiedung des Repräsentationalismus. Er lehnt die Idee einer Wahrheit ab, die nicht vom Menschen gemacht ist und die Autorität über ihn hat. Das Begehren nach einer den intersubjektiven Konsens transzendierenden Legitimationsinstanz ist für ihn das Begehren einer theoretizistisch ausgerichteten Kultur, mit dem veralteten – weil inzwischen für die demokratische Politik schädlichen – Selbstbild des Menschen als erkennendes Wesen. Insbesondere die Korrespondenztheorie, die mit der Vorstellung verbunden ist, dass uns die Wahrheit als Zwang gegenübertritt, stelle nur den Versuch dar, an der autoritären Vaterfigur festzuhalten. Insofern sei der Fortschritt von dem Glauben, dass die Wahrheit von Gott bestimmt wird, hin zu der Ansicht, dass die Wahrheit durch die Welt bestimmt wird, noch nicht ausreichend. Deshalb müsse der realistische Common Sense pragmatistisch transformiert werden.²¹

Zur rhetorischen Unterstützung seines Versuchs der Verabschiedung des Repräsentationalismus zieht Rorty eine Dewey'sche Erzählung der Reifung der westlichen Kultur heran. Der transformative Pragmatismus stelle die konsequente Vollendung der Aufklärung dar, die mit Kant gesprochen den Menschen aus seiner selbst verschuldeten und zugleich bequemen Unmündigkeit befreien will. Denn er trage dazu bei, die Menschheit aus ihrem Jugendstadium zur vollen Reife zu bringen. So wie die Religion der Unterwerfung gegenüber dem göttlichen Anderen das Hindernis für die Emanzipation des Menschen früher gewesen sei, stelle der Diskurs der Objektivität heute das größte Hindernis für das Erwachsen-Werden der Menschheit dar. Er verlängere nur den kulturellen und intellektuellen Infantilismus. Daher würde auch erst die Verabschiedung dieses Diskurses als eine Art zweite Emanzipation die Erreichung vollständiger menschlicher Reife ermöglichen.²² Rorty tritt in den Worten von Hilary Putnam mit dem ernsthaften Anspruch eines „Doktors der modernen Seele“²³ auf. Um uns von unseren metaphysischen Bedürfnissen zu heilen, benutzt er dabei auch die Begrifflichkeit der Psychoanalyse. Er verwendet nicht nur das Bild der autoritären, grimmigen Vaterfigur, sondern spricht von tiefen emotionalen Bedürfnissen, die vom Rationalismus erfüllt werden, aber als unreife Bedürfnisse nicht befriedigt, sondern sublimiert oder verdrängt werden sollten. So sei insbesondere das Bedürfnis, vom Relativen ins Absolute zu fliehen,

20 WF, 208; vgl. u.a. KOZ, 43; PAK, 233; PZ, 76; WF, 198f, 219; Rorty (2006d), 143.

21 Vgl. SL, 31; SN, 200; PAK, 149, 177. Vgl. dazu Sandbothe (2001), 93; Tartaglia (2007), 7. Für Rorty dreht sich die gesamte Debatte um die quasireligiöse Frage nach der Existenz einer erhabenen Instanz, der wir Respekt zu zollen haben. Die Verteidiger des Realismus seien die heutigen Verteidiger der Religion. Sie verteidigten eine Doktrin der Hingabe an eine nichtmenschliche Macht, die sich zum Hindernis für das Selbstvertrauen des Menschen entwickelt habe; vgl. PAK, 233; ORT, 17. Vgl. dazu Sandbothe (2000b), 27.

22 Vgl. Rorty (1994b), 988; WF, 117-122. Vgl. dazu McDowell (2000), 109ff; Brandom (2000a), xiff.

23 Putnam (1993), 239.

unnötig und politisch gefährlich. Daher gelte es, über es hinauszuwachsen.²⁴ *Kontingenz, Ironie und Solidarität* enthält Rortys Erzählung der Reifung *in nuce*:

„Die Geschichte [...] kann ich vereinfacht zusammenfassen, indem ich sage, dass wir einmal, vor langer Zeit, das Bedürfnis hatten, etwas zu verehren, das jenseits der sichtbaren Welt lag. Seit dem siebzehnten Jahrhundert versuchten wir, anstelle der Liebe zu Gott die Liebe zur Wahrheit zu setzen, und behandelten die Welt, die die Naturwissenschaft beschrieb, wie eine Gottheit. Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts versuchten wir, anstelle der Liebe zur wissenschaftlichen Wahrheit die Liebe zu uns selbst zu setzen, eine Verehrung unserer tieferen geistigen oder poetischen Natur, die wir wie eine neue Quasi-Gottheit behandelten. Der Gedankengang [...] zielt darauf, dass wir versuchen, an den Punkt zu kommen, wo wir *nichts* mehr verehren, *nichts* mehr wie eine Quasi-Gottheit behandeln, wo wir *alles*, unsere Sprache, unser Bewusstsein, unsere Gemeinschaft, als Produkte von Zeit und Zufall behandeln. Diesen Punkt zu erreichen, würde in Freuds Worten, heißen, ‚den Zufall für würdig halten, über unser Schicksal zu entscheiden‘.“²⁵

VII.1.2 Kommunikative Solidarität statt Objektivität als Grundmotiv des Antiautoritarismus

Rortys antiautoritärer Pragmatismus versteht sich „as an identification with the struggles of finite men“²⁶. Er hat das Bewusstwerden und die Bejahung der menschlichen Endlichkeit als Ziel. Die Menschen sollen nicht vor der Einsicht fliehen, dass sie sich selbst überlassen sind und kein übernatürliches Licht haben, das sie zur Wahrheit führt, sondern vielmehr immer endliche Wesen, Kinder von bestimmten Zeiten und Orten bleiben werden. An die Stelle des aussichtslosen und zugleich politisch schädlichen Bemühens, sich als Inkarnation von etwas zu begreifen, was

24 Vgl. WF, 111-117, 221; KIS, 87. Rortys Erzählung der Reifung hebt den Streit natürlich nur auf eine andere Ebene. So drehen seine Kritiker den Vorwurf des Infantilismus einfach um. Seine „Phobie“ vor der Anerkennung, dass es eine externe Autorität über unser Denken gibt, ist zum Beispiel nach McDowell die wahrhaft infantile Haltung eines kindischen Protestes; vgl. McDowell (2000), 121. Auch für Thomas Nagel handelt es sich dabei um ein kindliches Symptom der Übertreibung. Es sei dagegen nötig, das Bewusstsein der Kontingenz mit dem Streben nach Transzendenz und Objektivität zu verbinden, auch wenn dieses Streben für uns als endliche Wesen immer nur begrenzten Erfolg zeitigen wird; vgl. Nagel (1986), 3ff. Nach Richard Bernstein kann man Rortys zwanghafte Angriffe auf die „Vaterfiguren“ der Philosophie als eine ödipale Form des Vaternmords verstehen; vgl. Bernstein (1987), 557. – In einer Antwort auf McDowell gibt Rorty an, über die Zweischneidigkeit des Unreife-Vorwurfs inzwischen ernüchtert zu sein. Manchmal gelinge es McDowell fast, ihn davon zu überzeugen, seinen unpopulären Antirepräsentationalismus aufzugeben; vgl. Rorty (1999c), 15; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 124f.

25 KIS, 50f [Herv. i. O.]. Auch hier ist die Nähe zu Nietzsche mit Händen zu greifen. Siehe dazu vor allem den Text *Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums* in der Götzendämmerung, Nietzsche, KSA, VI, 80f.

26 COP, 158.

größer ist als man selbst, soll die befreiende Einsicht in die eigene Endlichkeit und Kontingenz treten. Rorty beharrt sein gesamtes Werk hindurch immer wieder darauf, dass wir keine nichtmenschliche Instanz anrufen können und auch sollten. Er will seine Mitbürger zu der Einsicht führen, dass wir zur Lösung unserer Konflikte auf uns selbst angewiesen sind.²⁷ Dabei ist das Bewusstwerden der eigenen Endlichkeit und der metaphysischen Obdachlosigkeit für ihn kein Grund zur Verzweiflung. Der Weg werde damit vielmehr *erstens* frei für die Durchsetzung des oben beschriebenen, romantischen Selbstbildes des Menschen als schöpferisches Wesen. Seine antiautoritäre Philosophie räumt damit – wenn man so will – den Repräsentationalismus aus dem Weg für das Spiel der Fantasie. Sie vertritt den nietzscheanischen Gedanken, dass Selbsterschaffung an die Stelle von Gehorsam treten solle. Denn der Mensch könne und solle als „Erzeuger von Beschreibungen“²⁸ sein Selbstvertrauen durch sein Talent der Selbsterschaffung, das heißt durch die Fantasie anstelle der Vernunft, beziehen.²⁹ *Zweitens* geht es Rorty aber letztlich um den Sinn für die *gemeinsame* Endlichkeit; um ein Bewusstsein dafür, dass sich die Menschen aufeinander verlassen können. Wie in der Einleitung erwähnt, vertritt er in der Nachfolge von William James und John Dewey, anders als Friedrich Nietzsche, keine individualistische, sondern eine kommunitaristische Version des Antiautoritarismus.³⁰ Hier begegnen uns wieder beide Motive seines Denkens: Romantik und Pragmatismus. Die Emanzipation vom klassischen, autoritären Bild des Menschen als „Erkenner von Wesenheiten“³¹ geht für ihn einher mit der Einsicht in die Bedeutung der menschlichen Solidarität. Die Vervollständigung der Säkularisation sei wichtig, weil wir, sobald wir die Verehrung von Idolen beendet haben, fähig sein werden, uns mehr auf uns selbst zu konzentrieren und einen gestärkten Sinn für menschliche Solidarität bekommen. Für ihn gibt es keinen Gegenstand der Treue und keine Quelle des Trostes außer wirkliche und mögliche menschliche Gemeinschaften. Daher will er erreichen, dass die Solidarität als unser einziger Trost gilt, und wir einsehen, dass diese keiner metaphysischen Stützung bedarf. Die Teilnahme an gemeinsamen falliblen und vergänglichen Projekten sollte unseren menschlichen Stolz ausmachen und nicht der Gehorsam gegenüber ewigen nichtmenschlichen Begrenzungen unserer sprachlichen Selbsterschaffung. Der Mensch kann nach Rorty in einer idealen liberalen Gesellschaft durch die gemeinschaftliche Selbsterschaffung auf eigenen Beinen stehen. Hierfür braucht er keine Stützung durch eine nichtmenschliche Macht, sondern allein die kommunikative Solidarität. Der Verlust an metaphysischer Behaglichkeit wird kompensiert durch einen erneuerten

27 Vgl. u.a. PAK, 148; PZ, 150; Rorty (1997e), 18; Rorty (2006d), 143.

28 SN, 409.

29 Vgl. ORT, 17; PAK, 169; PSH, 239, 265.

30 Vgl. PAK, 169; COP, 158; Rorty (1997b), ZB3. Für Rorty besteht denn auch der einzig wirklich relevante Unterschied zwischen dem Pragmatismus und Nietzsche in der jeweiligen Bewertung der Demokratie (und des Christentums). Letzterer sei so intuitiv antidemokratisch gewesen, wie etwa Dewey instinktiv demokratisch gewesen sei; vgl. u.a. EHO, 2; Rorty (1997e), 19; Rorty (2000c), 43.

31 SN, 395.

Sinn für Gemeinschaft. Für ihn gilt daher, „dass der Pragmatismus keine Philosophie der Verzweiflung ist, sondern eine Philosophie der Solidarität“³². Denn der emanzipierte Mensch sei zu der Erkenntnis gelangt, dass wir als Menschen, sofern wir uns aufeinander verlassen können, ansonsten auf nichts weiter angewiesen sind: „Der Prozess der Entgötterung [...] würde im Idealfall darin kulminieren, dass wir nichts mehr mit der Vorstellung anfangen können, der Sinn des Lebens endlicher, sterblicher, zufällig existierender menschlicher Wesen leite sich von irgend etwas anderem ab als endlichen, sterblichen, zufällig existierenden Menschen.“³³

Solidarität statt Objektivität! Mit dieser Devise lässt sich das zentrale Leitmotiv von Rortys Antiautoritarismus zusammenfassen, das von ihm immer wieder variiert wird. Die Suche nach intersubjektiver Übereinstimmung beziehungsweise kommunikativer Solidarität soll die Suche nach Objektivität ersetzen. Dies ist das beherrschende Motiv seines gesamten Werkes.³⁴ Für Rorty gibt es zwei Wege, seinem Leben durch die Einordnung in einen größeren Zusammenhang Sinn zu verleihen: Zum einen ist dies der Wunsch nach Solidarität, das Streben nach Gemeinschaft. Man erzählt sich die Geschichte des eigenen Beitrags zu einer wirklichen Gemeinschaft, in der man lebt, oder auch zu einer zeitlich oder räumlich entfernten, sogar zu einer ganz imaginären. Dabei sei die Frage nach der Beziehung der Praktiken der gewählten Gemeinschaft zu etwas außerhalb von ihr irrelevant. Die entscheidende Frage laute dann, mit welcher menschlichen Rechtfertigungsgemeinschaft man sich identifiziert. Der andere Weg ist das – in Rortys Augen unreife und politisch schädliche – Streben nach Objektivität. Bei ihm beschreibt man sich als jemand, der in unmittelbarer, soll heißen nicht durch die Praxis einer Gemeinschaft vermittelten, Beziehung zu einer nichtmenschlichen Realität steht. Bei diesem Streben entferne man sich von seinen Mitmenschen.³⁵ Sein transformativer Pragmatismus versucht, diesen zweiten Weg zu verabschieden durch eine transformative Neubeschreibung des Begriffs der Objektivität. Der entscheidende Schachzug besteht darin, dessen traditionelles Verständnis im Sinne einer genauen Repräsentation der Objekte zu ersetzen das von Objektivität im Sinne der Erlangung einer möglichst großen intersubjektiven Übereinstimmung. Denn zur Objektivität sei nichts weiter erforderlich als Intersubjektivität: „Objektivität [ist, M.M.] eine Sache der intersubjektiven Übereinstimmung zwischen Menschen und nicht der richtigen Darstellung von etwas Nichtmenschlichem.“³⁶ Die genaue Durchführung von Rortys Verabschiedung

32 SO, 31; vgl. SO, 29; COP, 207. Vgl. dazu Tartaglia (2007), 225. Auch dieser Gedanke findet sich bei Rortys Vorbild John Dewey; siehe Dewey (1998), 308.

33 KIS, 85f; vgl. WF, 120; COP, 165; Rorty (1992a), 10f.

34 Bei Rortys Denken ist zu unterscheiden zwischen dieser Solidarität im weiteren Sinne als kommunikativer Solidarität bzw. Suche nach intersubjektiver Übereinstimmung und Solidarität im engeren Sinne als Verminderung des Leidens. Dieses Ziel liberaler Politik wird unten in Kap. VIII.3 analysiert.

35 Vgl. SO, 11f.

36 SL, 38; vgl. u.a. WF, 105, 122. Dabei wird von Rorty wohlgemerkt, nicht die sich selbst widerlegende These vertreten, dass es keine Objektivität gebe. Er schlägt vielmehr vor, diese als einen veralteten Namen für Intersubjektivität aufzufassen; vgl. WF, 489.

der Rede von „objektiver Wahrheit“ mittels einer Neubeschreibung unter dem Motto „Rechtfertigung statt Wahrheit“ wurde oben in Kapitel IV.3 dargestellt. Objektivität wird auf diesen Weg nicht mehr auf realistische Art verstanden, sondern radikal sprachpragmatistisch aufgefasst als intersubjektive Übereinstimmung über den Nutzen von handlungsleitenden Überzeugungen. Sie ist keine Frage des Verhältnisses zu intrinsischen Merkmalen der Realität, sondern das Ergebnis eines Konsenses.³⁷ Damit wird sie, ebenso wie Wahrheit und Rationalität, zu einem Wir-Begriff. Denn die Zurückführung von Objektivität auf intersubjektive Rechtfertigung findet im Rahmen der oben dargestellten kontextualistischen Konzeption der Intersubjektivität statt. Erkennen wird verstanden als die Berechtigung, kraft momentan gültiger Maßstäbe etwas zu glauben. Diese Maßstäbe werden durch die eingespielte soziale Praxis der je eigenen Sprachgemeinschaft festgelegt. Der kontextuelle Konsens setzt die Standards von Rationalität, Wahrheit und auch von Objektivität.

Mit dieser Neubeschreibung soll erreicht werden, dass die Idee von Objektivität als Übereinstimmung mit den Dingen durch die Idee von Solidarität als Übereinstimmung mit der eigenen Gemeinschaft abgelöst wird: „Pragmatists would like to replace the desire for objectivity – the desire to be in touch with a reality which is more than some community with which we identify ourselves – with the desire for solidarity with that community.”³⁸ Wenn die Intersubjektivität der Verständigung an die Stelle der Objektivität der Erfahrung getreten ist, kann nach Rorty die traditionelle Suche nach objektiver Wahrheit umgelenkt werden in das Streben nach möglichst umfassendem intersubjektiven Einvernehmen darüber, was zu glauben gut für uns ist. Dabei werde die Vorstellung von etwas Nichtmenschlichem, das uns Menschen vorwärts lockt, ersetzt durch die Vorstellung, immer mehr Menschen in die eigene Rechtfertigungsgemeinschaft einzubeziehen. Denn sobald die Suche nach Übereinstimmung an die Stelle des Strebens nach Wahrheit trete, laute unser Ziel nicht mehr möglichst genaue Übereinstimmung, sondern möglichst große Zustimmung: „Für die Pragmatisten ist der Wunsch nach Objektivität [...] einfach der Wunsch nach möglichst weitgehender intersubjektiver Übereinstimmung, der Wunsch nach möglichst umfassender Erweiterung des Anwendungsbereichs des Wortes ‚wir‘.“³⁹ Wie oben dargestellt handelt es sich bei Rortys Sprachspielkommunitarismus um einen *offenen* Rechtfertigungs-Kommunitarismus. In ihm wird die Rhetorik des Strebens nach objektiver Wahrheit durch eine Rhetorik des Strebens nach intersubjektiver Übereinstimmung mit einer immer größeren Gruppe von Gesprächspartnern ersetzt. Die eigene Sprachgemeinschaft, von der die Standards für Objektivität gesetzt werden, soll fortwährend vergrößert werden und damit immer weitere Kreise des Konsens erreicht werden. Dieser offene Kommunitarismus der Rechtfertigung ist bestrebt, immer mehr Menschen zu den Mitgliedern der eigenen

37 Vgl. ORT, 90; HSE, 42. Zugleich wird Objektivität damit zu einer Sache des Grades, je nach dem Grad der Mühelosigkeit bei dem Erzielen eines Konsens; vgl. HSE, 42; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 51; SO, 15. Rorty geht sogar so weit, die Logik zu einer Frage der Solidarität zu erklären; vgl. SO, 21; PAK, 288.

38 ORT, 39; vgl. WF, 77; SN, 421. Vgl. dazu Habermas (1999a), 238f.

39 SO, 14f; vgl. u.a. ORT, 13; WF, 92f; HSE, 80. Vgl. dazu Habermas (1988), 177.

konversationellen Wir-Gruppe zu zählen. Er macht nach Rorty im Wesentlichen das aus, woraus demokratische Politik besteht.⁴⁰

Worauf es in diesem Zusammenhang vor allem ankommt ist, dass durch die Neubeschreibung der Suche nach Objektivität als Streben nach Intersubjektivität die Idee eines zwanglosen Konsens an die Stelle der traditionellen Vorstellung von objektiver Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit tritt: „We fuzzies like to substitute the idea of ‚unforced agreement‘ for that of ‚objectivity‘.“⁴¹ In Rortys utopischer Kultur des verwirklichten Pragmatismus wäre damit das Ziel seines humanistischen Antiautoritarismus erreicht. „Demokratie“ stünde dann als „Kürzel für eine neue Vorstellung vom Menschsein, die keinen Gehorsam gegenüber einer nichtmenschlichen Autorität kennt und in der nur die freie Übereinstimmung zwischen Menschen gilt“⁴². Man kann sagen, dass der Gottesstandpunkt von ihm durch den demokratischen Konsens ersetzt wird. Mit der Verabschiedung der Metaphysik bleibt allein der Demos als Autorität. Rortys antiautoritärer Pragmatismus ist letztlich ein Versuch der Demokratisierung der Gottesidee. Der Glaube in die (kommunikative) Gemeinschaft der Menschen soll als weltliches Gegenstück an die Stelle des Glaubens an Gott treten. Nichts habe dann mehr Autorität als der frei zustande gekommene Konsens der Mitglieder einer demokratischen Gemeinschaft: „There’s no God, no reality, no nothing that takes precedence over the consensus of a free people. What I like about Dewey and pragmatism is the antimetaphysical claim that there’s no court of appeal higher than a democratic consensus.“⁴³ Dies ist der moralische Kerngedanke von Rortys transformativem Projekt.

Auch der oben dargestellte Familienstreit innerhalb der Neopragmatisten ist aus Rortys Sicht ein Streit um die Radikalität des gemeinsamen Ziels einer Neubeschreibung unserer Begriffe durch die Beziehung zu anderen Menschen statt der Beziehung zu einer nichtmenschlichen Realität.⁴⁴ Mit Habermas und dessen demokratischer Wahrheitstheorie etwa weiß er sich in der antiautoritären Zielrichtung einig. Er hält aber die Einsicht der Diskurstheorie in die unhintergehbare Begründung von Objektivität in sprachlicher Intersubjektivität für zu kurz gesprungen. Anstelle der sprachpragmatischen Rekonstruktion von Objektivität auf dem Weg der Intersubjektivität, die in seinen Augen immer noch der autoritären Tradition verhaftet ist, empfiehlt er seine radikale Neubeschreibung, die sich auf Intersubjektivität allein beschränkt. Während die sprachpragmatischen Reformer Habermas, Apel und Putnam vorschlagen, über den Weg der kommunikativen Solidarität zur Objektivität zu gelangen, stellt uns Rortys Radikalisierung der sprachpragmatischen Wende vor die – in den Augen seiner Kritiker wiederum falsche – Alternative: kommunika-

40 Vgl. WF, 60; Rorty (1994b), 983; EHO, 120.

41 ORT, 38; vgl. PSH, 155.

42 SL, 23; vgl. u.a. PAK, 140; PSH, 110, 237; PZ, 159; WF, 197, 418.

43 Rorty in Stossel (1998); vgl. HSE, 75. Nach Rorty wird die Wahrheit dabei aber nicht durch die jeweilige Mehrheit festgesetzt. Der *offene* Ethnozentrismus der Rechtfertigung verhindere, dass der Ersatz des Gottesstandpunktes durch den kontextuellen Konsens zur Tyrannei des aktuellen Auditoriums führt; vgl. WF, 80.

44 Vgl. ORT, 42; PZ, 153; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 25.

tive Solidarität *statt* Suche nach Objektivität.⁴⁵ An dieser Stelle der Untersuchung wird jedoch klar, dass das Aufstellen dieser Alternative und auch die Inkaufnahme der kontraintuitiven Konsequenzen seiner Neubeschreibung in Bezug auf die realistische Intuition seinen Grund in Rortys Antiautoritarismus haben. Erst mit der radikal ethischen Neubeschreibung unserer Verpflichtung auf Wahrheit und Objektivität als Verpflichtung zur kommunikativen Solidarität ist sein Antiautoritarismus am Ziel. Erst wenn es gelingt, den Wunsch nach Objektivität durch den Wunsch nach Solidarität zu ersetzen, wird der Wandel des Selbstbildes vom Menschen als Erkennenden hin zum *gemeinsam* kreativ Handelnden perfekt sein. Dann ist der autoritäre Gedanke der Verantwortung gegenüber Vernunft, Wahrheit oder Objektivität *vollständig* abgelöst durch die Idee der Verantwortung allein gegenüber den Mitmenschen. Das Streben nach Transzendenz und die Hoffnung auf Rettung durch eine nichtmenschliche Macht sind vollständig auf das Streben nach Solidarität als normativen Orientierungspunkt umgelenkt. Vom Ziel des Aufstiegs hin zur objektiven Erkenntnis ist die menschliche Energie dann auf die Erreichung einer besseren gemeinsamen Zukunft gerichtet. Und die moralische Verpflichtung lautet nicht mehr, an der Suche nach Realitätsentsprechung festzuhalten, sondern die Mitspieler in dem von Sellars und Brandom so genannten Spiel des Einforderns und Gebens von Gründen ernst zu nehmen und sonst nichts anderem gleiches Gewicht beizumessen: „If we do our best with our peers, we need not worry about answering to any other norms, nor to the world.“⁴⁶ Die Suche nach Halt durch etwas Nichtmenschliches wird in Rortys antiautoritaristischer Vision also abgelöst durch die Solidarität derer, die das gleiche Schicksal in Platons Höhle teilen. Die Verpflichtung auf die Suche nach einer rationalen Methode, die uns aus der Höhle herausführt, weicht der Verpflichtung auf die solidarische Fortführung des Gesprächs in der Höhle. Entsprechend seiner radikalen Gesprächskonzeption der Philosophie gilt: Von der Forderung, auf dem Weg des Dialogs die Höhle zu verlassen, bleibt nur noch die Aufforderung zum Dialog. Wir Bewohner von Platons Höhle sollen also nach über zweitausend Jahren die Suche nach einem Ausgang abbrechen und uns auf den Zusammenhalt in der Höhle konzentrieren: „In the end, [...] what matters is our loyalty to other human beings clinging together against the dark, not our hope of getting things right.“⁴⁷

45 Vgl. PAK, 139ff; WF, 15. Vgl. dazu Nagl (1998), 160. Für die neopragmatistischen Reformer hingegen ist der Gegensatz zwischen Solidarität und Objektivität eine von Rorty konstruierte Fiktion. Das Streben nach Objektivität führe vielmehr selbst zu kommunikativer Solidarität; vgl. hierzu etwa Pape (2002), 364.

46 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 127; vgl. u.a. WF, 122; Rorty (2003c), PSH, 148; Rorty in Rorty/Engel (2007), 40f.

47 COP, 166; vgl. ORT, 45.

VII.2 Der pragmatische und romantische Pluralismus in Rortys Vision einer Kultur ohne Zentrum als kulturelle Basis seiner Begründungsutopie

Mit der Neubeschreibung von Objektivität als Solidarität will Rorty philosophisch den Weg bereiten für seine ideale liberale Gemeinschaft: „A community which strives after both intersubjective agreement and novelty – a democratic, progressive, pluralist community“⁴⁸. Für ihn ist das antiautoritäre Leitmotiv „Solidarität statt Objektivität“ die Artikulation einer wahrhaft liberalen Kultur. Es ermöglicht ein Selbstbild des Menschen, das besser zur Demokratie passt. Dabei ist die Idee der kommunikativen Solidarität als Grundprinzip der Demokratie bereits in unserer Sprachpraxis vorhanden, hat sich aber noch nicht völlig durchgesetzt. Gemäß seiner Konzeption von politischer Utopie als „Extrapolation“ vorhandener Komponenten der gemeinschaftlichen Sprachpraxis malt er daher eine ideale liberale Kultur aus, in der sich die kommunikative Solidarität als kulturelles Leitmotiv voll durchgesetzt hat und der Antiautoritarismus gesellschaftlich verwirklicht ist. In ihr würde ein instrumentalistischer und zugleich romantischer Pluralismus vorherrschen. Diese ideale Gesellschaft der Zukunft nennt Rorty *eine postmetaphysische Kultur ohne Zentrum*.⁴⁹ Als eine durch und durch antifundamentalistische Kultur stellt sie die kulturelle Basis seiner Begründungsutopie eines ironischen und kommunitaristischen Liberalismus in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* dar.

VII.2.1 Die Gleichstellung aller Kulturbereiche als Konsequenz des Instrumentalismus

Rortys utopische postmetaphysische Kultur zeichnet sich durch einen pragmatischen und romantischen Pluralismus aus. Dieser stellt für ihn den entscheidenden *gesellschaftlichen* Nutzen seiner antirepräsentationalistischen Transformation des Common Sense in den demokratischen Gegenwartsgesellschaften dar. Nur ein konsequenter Antiessenzialismus und Instrumentalismus schaffe Raum für die pluralistische Weiterentwicklung unserer liberalen Kultur hin zu einer Gleichberechtigung aller Kulturbereiche (a). In der von ihm ausgemalten instrumentalistischen Kultur ohne Zentrum kommt auch der Naturwissenschaft keine Sonderstellung zu (b).

(a) Wie bereits im ersten Teil dargestellt, geht der instrumentalistische Sprachspielpragmatismus von einem diskursiven Pluralismus der Vokabulare aus. Es gibt kein Metavokabular wie im Repräsentationalismus. Die Beurteilung von Vokabularen

48 ORT, 13.

49 Vgl. KOZ, 5-12; Rorty (1999c), 19. Die Bezeichnungen für seine ideale utopische Kultur variieren: „poetisierte“ (KIS, 117), „ironistische“ (KIS, 161), „wahrhaft humanistische“ (PAK, 234), „historistische, nominalistische“ (KIS, 17), „durch und durch aufgeklärte und säkulare“ (KIS, 85), etc.. Die Frage nach der Möglichkeit einer derartigen Kultur ist für Rorty bereits 1967 Thema; siehe LT, 34. Diese Vision stellt sozusagen Rortys „Demokratische Ausblicke“ dar – Walt Whitman wird von ihm oft zitiert und steht nicht nur im Hintergrund von *SL*.

als Werkzeugen hängt allein von unseren jeweiligen Zwecken ab. „Solidarität statt Objektivität“ heißt auch, dass kein Vokabular *per se* besser oder schlechter ist als ein anderes.⁵⁰ Es herrscht ein Pluralismus der nützlichen Beschreibungen, der davon ausgeht, dass es viele Wege der (Selbst-)Beschreibung gibt und dass wir zwischen diesen nicht auf der Basis der Korrespondenz zur Realität, sondern auf der Basis der Nützlichkeit wählen. Es gibt im radikalen Instrumentalismus so viele verschiedene nützliche Vokabulare als Werkzeuge, wie es menschliche Zwecke gibt, denen sie dienen können. Nach der Verabschiedung der Idee eines vorrangigen Zwecks namens „Entdeckung der Wahrheit“ bleibt die Vielheit von menschlichen Zwecken, die nicht vom praktischen, aber vom philosophischen Blickwinkel aus gesehen, auf gleicher Ebene stehen. Die Verwirklichung eines derartigen instrumentalistischen Pluralismus würde nach Rorty das kulturelle Leben in einer liberalen Gesellschaft der Zukunft entscheidend verändern. Er würde den Geist der Toleranz entscheidend stärken und passt besser zu demokratischer Politik als der Essenzialismus jedweder Art.⁵¹

Die Bewertung verschiedener Vokabulare nach deren Nutzen und nicht mehr nach ihrem kognitiven Status bedeutet angewendet auf die Kultur insgesamt,

„alle Bereiche der Kultur nicht als Autoritäten, sondern als Werkzeuge zu sehen: als Hilfsmittel zur Neubeschreibung und Neugestaltung unseres Ichs und unserer Umwelt. Es würde außerdem helfen, Kunst oder Philosophie an dem Versuch zu hindern, die Rolle im Zentrum der Kultur zu übernehmen, die früher von der Religion gespielt und von der Wissenschaft anvisiert worden ist.“⁵²

Die verschiedenen Kulturbereiche würden in einer utopischen instrumentalistischen Kultur als gleichberechtigte Werkzeuge zur Befriedigung verschiedener Bedürfnissen und Zwecken angesehen. Dabei gilt insbesondere, dass technologische Zwecke keinen „natürlichen“ Vorrang haben. Dies bedeutet zugleich, dass es keine feste Hierarchie zwischen den Bereichen der Kultur mehr gibt. Anstelle der hierarchischen Einteilung der Kultur, mit einem Bereich im Zentrum, der objektives Wissen verspricht, tritt die Vorstellung einer pluralistischen Kultur ohne Zentrum, die keiner kulturellen Aktivität Vorrang vor anderen einräumt. Diese würde zwar wechselnde Schwerpunkte der Kultur kennen, beurteilt nach den Kriterien der Originalität und Nützlichkeit. Aber kein spezifischer Teil der Kultur wäre den anderen gegenüber prinzipiell privilegiert und könnte eine Hierarchie der Zwecke und Werte vorgeben.⁵³ Rorty wendet sich gegen essenzialistische und fundamentalistische An-

50 PZ, 112; vgl. PZ, 184; Rorty in Rorty/Engel (2007), 36. Vgl. dazu Brandom (2000c), 168.

51 Vgl. HSE, 47; ORT, 110, Rorty (2006d), 142; Rorty (1996d), 7; EHO, 132f.

52 KOZ, 11.

53 Vgl. u.a. KOZ, 5ff; WF, 15, 287; PZ, 107, 133; COP, xxxviii, xliii. Bei dieser utopischen Kultur ohne Zentrum handelt es sich nicht um eine Kultur mit einem leeren Zentrum. In ihr ist die Suche nach Zentren, sei es des eigenen Ichs oder unserer Kultur, generell abgebrochen worden, ohne, dass dieser Abbruch der Suche ein Verlustgefühl und die Idee einer kulturellen Leerstelle hinterlassen hätte. Es geht Rorty generell um die befreiende

sprüche von welchem Bereich der Kultur auch immer und für eine Art kulturelle Demokratisierung, in der gilt, „dass kein Bereich der Kultur ein besonderes Verhältnis zur Wahrheit, zur Wirklichkeit oder zu sonst einer nichtmenschlichen Kraft in Anspruch nimmt, während er anderen Bereichen dieses Verhältnis streitig macht.“⁵⁴ Erst diese utopische dezentrierte Kultur, in der alle Metaphern des Zentrums und der Tiefe verabschiedet sind, wäre für ihn eine wahrhaft demokratische Kultur. Sie würde auch zu seinem dezentrierten Bild des Selbst als ein mittelpunktloses Netzwerk aus Kontingenzen passen.⁵⁵

Die Vorstellung einer Kultur ohne Zentrum als Ergebnis der Durchsetzung des Leitmotivs „Solidarität statt Objektivität“ geht einher mit dem Einreißen und Verwischen von Grenzen zwischen den Kulturbereichen, insbesondere derjenigen zwischen der Naturwissenschaft und dem Rest der Kultur. Die Unterscheidung zwischen dem Kognitiven und dem Nichtkognitiven verschwimmt. An die Stelle der epistemologischen und hierarchischen Unterscheidung zwischen „harten“ und „weichen“ Wissenschaften tritt allein die soziologische Unterscheidung zwischen Kulturbereichen, in denen sich leicht ein Konsens findet und solchen, in denen dies nicht der Fall ist.⁵⁶ Zu dieser antirepräsentationalistischen Sicht der Kulturbereiche

Wirkung einer Dezentrierung unserer Begriffe wie „Kultur“, „Gegenstand“ und „Ich“; vgl. KOZ, 12.

54 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 76; vgl. u.a. ORT, 8, 83, 110; PSH, 186.

55 Vgl. KOZ, 5ff; EHO, 132. Rortys differenztheoretische Utopie einer Kultur ohne Zentrum erinnert an Niklas Luhmanns Sicht der modernen Gesellschaft als eine funktional in Teilsysteme ausdifferenzierte Gesellschaft ohne gesamtgesellschaftliches Zentrum. Auch sein Bild des Selbst als mittelpunktloses, kontingentes Netz an Überzeugungen und Wünschen korrespondiert mit der systemtheoretischen Sicht des „Menschen“ als Vielzahl von autopoietischen, strukturell gekoppelten Systemen ohne übergreifende Einheit; vgl. dazu Luhmann (1997); Luhmann (1984). Leider können hier die Gemeinsamkeiten und vor allem auch die Unterschiede des radikalen Sprachpragmatismus und der konstruktivistischen und differenztheoretischen Systemtheorie nicht weiter verfolgt werden. – Man könnte diese als eine elaborierte Form des antirepräsentationalistischen Pragmatismus ansehen. Auch Luhmanns soziologisch argumentierende Zurückweisung von Begründungsansprüchen und seine provokative Neubestimmung der Aufgabe der Ethik ist ganz im Sinne von Rortys Ironismus; vgl. insbes. Luhmann (1990). Dabei liegt der entscheidende Unterschied zwischen Rorty und Luhmann jedoch darin, dass Letzterer – in Rortys Jargon formuliert – die Position „Ironie ohne Utopie und ohne Solidarität“ vertritt. Zur systemtheoretischen Kritik an Rortys minimalistischer Vorstellung der Integration der Gesellschaft über einen politischen Konsens siehe unten Kap. XI.1.2.

56 Vgl. u.a. PAK, 234; ORT, 1, 103; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 185f; Rorty (1998a), 119; Rorty (2006d), 27. Rorty spricht in diesem Zusammenhang von einer Kuhn'schen Sicht auf die Beziehung von kontroversen und unkontroversen Kulturbereichen: Die theoretischen Unterschiede zwischen diesen werden eingeebnet. Chaotische, „linke“ Kulturbereiche sind vielmehr solche, in denen sich ständig die Kriterien der Bewertung selbst verändern, während sich auf der „Rechten“ diejenigen „spießigen“ Kulturbereiche wie

gehört, dass auch die Grenzen zwischen den einzelnen kulturellen Disziplinen selbst fließend werden. Es kommt zu kontinuierlichen Übergängen zwischen diesen. Einteilungen der Kultur in Disziplinen anhand unterschiedlicher Gegenstandsbereiche gelten schlicht als für die Praxis nützliche Kunstgriffe: „Also gibt es für Pragmatisten keinen Bruch zwischen den Natur- und den Sozialwissenschaften, auch nicht zwischen Politik, Philosophie und Literatur. Alle Kulturzweige gehören zum selben Bemühen, das Leben besser zu machen.“⁵⁷

(b) Auch die Naturwissenschaft wird in Rortys Bild einer instrumentalistischen Kultur ohne Zentrum in ihrer Abhängigkeit von menschlichen Zwecken gesehen. Daher wird sie auf das gleiche Niveau der anderen Kulturbereiche reduziert. Sie ist in ihm keine „natürliche Art“, kein besonderer Bereich der Kultur, der sich durch seine besondere Methode oder durch seine besondere Beziehung zur Realität abgrenzen ließe. Auch an der Naturwissenschaft haftet mit William James der Schlangenschweif des Menschlichen. Ihre Sprache formuliert nicht die privilegierte Darstellung des Wesens der Dinge und des Menschen, sondern stellt bloß eine Beschreibungsmöglichkeit der Welt unter anderen dar. Sie ist daher gleichrangig mit den Beschreibungen, die wir etwa Dichtern, Psychologen, Bildhauern und Mystikern verdanken.⁵⁸ Mit der Verabschiedung des Repräsentationalismus fällt also die Vorstellung von Naturwissenschaft als dem Zentrum der Kultur. Wie oben in Kapitel III.1.1 erwähnt ist diese Konsequenz vielen Kritikern ein Dorn im Auge. Rorty wird vehement kritisiert, weil er aus deren Sicht nicht nur in der Moral einen Nonkognitivismus vertritt, sondern – *horribile dictu* – auch in der Wissenschaftstheorie. Seine nichtadäquate Sicht der Wissenschaft bedroht damit die berechtigte Sonderstellung der Naturwissenschaften, so die Meinung vieler, vor allem realistisch gesinnter Vertreter der analytischen Philosophie.⁵⁹ Aus Rortys Sicht geht es seinen Gegnern weniger um die Verteidigung des Realismus, sondern um das eigene szientistische Selbstbild als Quasi-Wissenschaftler, das geprägt sei vom „Bann des Physikneids“⁶⁰ und dem Versuch der Angleichung der Philosophie an die Wissenschaft. Sein Ziel ist die Überwindung dieses Selbstverständnisses, durch das die Philosophie zur Magd der (Natur-)Wissenschaft geworden sei. Nur so würden alle Kulturbereiche von dem Gefühl der „Theorie-Schuld“, der Furcht um die eigene Wissenschaftlichkeit befreit.⁶¹ Er hält den „arroganten Szientismus“⁶² für das unerfreu-

etwa die Naturwissenschaften befinden, die relativ stabile Kriterien aufweisen; vgl. PSH, 180ff; WF, 135.

57 Rorty (1997e), 16; vgl. COP, 203; KOZ, 38; ORT, 45, 91; PZ, 132f; SN, 424; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 114. Vgl. dazu kritisch Früchtel (2001), 272.

58 Vgl. KOZ, 9ff; SN, 391ff; ORT, 63; Rorty (2000c), 25.

59 Vgl. u.a. Williams, B. (1990), 36.

60 KOZ, 6.

61 Vgl. u.a. COP, 213ff; PSH, 96; Rorty (1992a), 7; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 107; Rorty (2006d), 145. Vgl. dazu Horster (1991a), 22; Reese-Schäfer (1991), 123. Rortys Demystifizierung der Naturwissenschaften hatte enorme Bedeutung für die Literaturwissenschaftler, Künstler und religiösen Denker; vgl. West (1989), 203. Dementsprechend

lichste Erbe der Aufklärung und die Naturwissenschaften als die letzte Zuflucht der essenzialistischen Philosophen. Dabei gilt es allerdings zu betonen, dass das Ziel seiner Kritik nicht die Wissenschaften und deren Praxis ist, sondern nur deren Überhöhung durch eine szientistische Wissenschaftstheorie. Er greift nicht die Erfolge der Naturwissenschaften an, sondern die Folgerung des Szientismus, ihnen deswegen ein ontologisches Privileg und eine einzigartige Autorität zuzusprechen: „An der Wissenschaft selbst ist eigentlich nichts auszusetzen, sondern nur an dem für die realistische Philosophie charakteristischen Versuch, sie zu vergotten.“⁶³

Die epistemische Idealisierung der Wissenschaften ist für Rorty Ausdruck eines Wissenschafts-Glaubens, der eine Art „cultural lag“⁶⁴ aus der Zeit des Aufklärungs-rationalismus darstellt. Sein antiautoritärer Pragmatismus geht immer wieder mit Vehemenz und Streitlust gegen die szientistische Verehrung der Naturwissenschaft als der Aufklärungsversion der Religion an. Denn in der autoritären moralischen Aufladung der Naturwissenschaften werde nur der Priester durch den Naturwissenschaftler ersetzt. Dieser übernehme als vermeintlicher Experte für die Realität nun den Anspruch des Priesters, uns mit etwas in Berührung zu bringen, der das Menschliche transzendiert. Dagegen plädiert Rorty für seine instrumentalistische Neubeschreibung der Naturwissenschaften, die den Wissenschaftler nicht diskreditiere. Aber sobald man (natur-)wissenschaftliche Theorien wie alle Theorien als optionale Werkzeuge zur Ermöglichung von individuellen oder sozialen Projekten betrachte, verliere er seine vom monotheistischen Priester vererbte Position. Sein Vokabular ist einfach ein nützliches Vokabular unter anderen; nützlich für bestimmte

ist *Der Spiegel der Natur* vor allem außerhalb der (analytischen) Philosophie als eine Art Befreiung gefeiert worden; vgl. u.a. Tartaglia (2006), 14.

62 PAK, 237. Zu Rortys Definition des Szientismus siehe PZ, 23; (Rorty (2000c), 24). Er selbst muss sich interessanterweise selbst des Vorwurf des Szientismus erwehren; so etwa durch Hilary Putnam, der Rorty ein fruchtloses Schwanken zwischen linguistischem Idealismus und sich selbst widerlegenden Szientismus bzw. Naturalismus vorwirft; vgl. Putnam (1995), 84. Dieser Vorwurf speist sich vor allem aus Rortys Verwendung des darwinistischen Vokabulars und aus seinem physikalistischen Bild der rein kausalen Verbindung von Einzelmensch und übrigem Universum in KOZ, 48-71. Er betont dort allerdings, dass es sich um einen „nichtreduktiven“ Physikalismus handele. Dies ergebe sich zwangsläufig aus seinem Antiessenzialismus. Daher sei der Vorwurf des Szientismus unbegründet; vgl. KOZ, 55; auch ORT, 109. Siehe zustimmend dazu etwa Ramberg (2000), 134. Nichtsdestotrotz gibt es eine Spannung zwischen Rortys instrumentalistischen Pluralismus und seiner provokativen Verwendung eines physikalistischen und naturalistischen Vokabulars; vgl. Guignon/Hiley (2003), 32.

63 SO, 32; vgl. HSE, 53f. Vgl. dazu Brandom (2000a), xiii ff; Malachowski (2002), 15. Für Rorty ist dementsprechend auch der Positivismus nur ein erster Schritt in Richtung einer wahrhaft säkularisierten Gesellschaft gewesen: „Positivism preserved a god in its notion of Science [...] Pragmatism, by contrast, does not erect Science as an idol to fill the place once held by God.“(COP, xliii).

64 ORT, 44.

technologische Zwecke, aber nutzlos für andere Zwecke.⁶⁵ Rortys Pragmatismus im Dienste einer wahrhaft demokratischen Kultur will erreichen, dass in moralischen oder politischen Diskussionen dem naturwissenschaftlichen oder auch evolutionsbiologischen Vokabular genauso wenig Autorität zuerkannt wird wie dem religiösen Vokabular. Er will,

„den Bürgern demokratischer Gemeinschaften zu der Überzeugung zu verhelfen, dass Wissenschaftler und Techniker ihnen nicht in höherem Maße als politische Leitfiguren dienen können als früher die Priester und Philosophen. Wir sollten sie zu überzeugen versuchen, dass die Ziele ihrer Gemeinschaften weder von der ‚Realität‘ noch von vermeintlichen Experten in Sachen Realität bestimmt werden können.“⁶⁶

In einer instrumentalistischen Kultur ohne Zentrum würde eine „baconianische“ Auffassung der Naturwissenschaft vorherrschen. Deren Wissen gilt allein als ein machtvolleres Werkzeug der Gesellschaft und ihre Rolle wird nicht mehr im Sinne unseres Verhältnisses zum Sein, sondern explizit politisch begriffen. Ihr zentraler Zweck und auch ihr enormer Erfolg liegt in der Erweiterung unserer Prognose- und Steuerungsfähigkeit: „Die moderne Naturwissenschaft ist eine prächtige und fantasievolle Methode zur Beschreibung der Dinge; sie ist im Hinblick auf die Zwecke, zu deren Erfüllung sie entwickelt wurde – nämlich in puncto Prognose und Kontrolle der Phänomene –, äußerst erfolgreich.“⁶⁷ In den Augen seiner Kritiker stellt diese instrumentalistische Lobpreisung der Naturwissenschaft nur eine Art vergiftetes Lob dar. Denn Rorty weigere sich, aus dem praktischen Erfolg der Naturwissenschaften auf deren Fähigkeit zu schließen, die Realität korrekt abzubilden. Für ihn hingegen ist die Behauptung, dass die technische Überlegenheit naturwissenschaftlichen Wissens beweise, dass hier die Realität an sich besser erfasst werde als in anderen Vokabularen, eine zwar *prima facie* plausible, aber doch argumentativ prinzipiell uneinlösbare Behauptung. Ohne Gottesstandpunkt bleibe die Begründung des problemlösenden Erfolges des naturwissenschaftlichen Vokabulars durch den Verweis auf seine Wirklichkeitsadäquatheit notwendigerweise zirkulär. Der konsequente Pragmatist verabschiede daher diese uneinlösbare Vorstellung der Naturwissenschaft als einer menschlichen Aktivität unter anderen einen nicht privilegierten Ort in der Lebenspraxis zu. Er betrachte ihr Vokabular schlicht als dasjenige, das nützlich ist zur Vorhersage und Kontrolle der Natur.⁶⁸ Aus der berechtigten Dankbarkeit für ihre Erfolge sollte man auch keinen *erkenntnistheoretischen* Schluss auf die Existenz einer speziellen wissenschaftlichen Methode oder Rationa-

65 Vgl. KOZ, 38; Rorty (1996d), 7; PAK, 78.

66 WF, 418; vgl. u.a. ORT, 35ff, Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 32; KOZ, 44; PAK, 233; Rorty (2006d), 49.

67 PAK, 179; vgl. COP, xvii; KOZ, 15; WF, 416. Diese rein instrumentalistische Bestimmung ist in der Tradition der pragmatistischen Kernthese von der im Problemlösen bewiesenen Nützlichkeit als Maßstab von Wissenschaft; vgl. Noetzel (2001), 228.

68 Vgl. COP, 140, 191; KOZ, 71; ORT, 6; 155f; WF, 13. Vgl. dazu Fischer (1990), 243; Kögler (1992), 274; Noetzel (2001), 229, 241. Vgl. auch Vattimo (1992), 67.

lität ziehen, so wie es die moderne Philosophie immer wieder versucht habe. Dass die Vorstellung einer naturwissenschaftlichen Methode weder klar noch nützlich ist, würden die vielen gescheiterten Versuche belegen, eine erkenntnistheoretisch-methodologische statt eine soziologisch-moralische Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft zu finden. Inzwischen habe auch die Wissenschaftstheorie klargemacht, wie unsinnig dieser Versuch sei. Gemäß der oben dargestellten Neubeschreibung von Rationalität als Wir-Begriff liegt für Rorty der einzige Sinn dieses Begriffs vielmehr darin, sich rational in einem vorgegebenen Forschungsgebiet zu verhalten, und dies heißt schlicht, die normalen Ansichten und Gepflogenheiten innerhalb seiner Disziplin zu befolgen. Bei (Natur-)Wissenschaft handele es sich einfach um ein „routinemäßiges Gespräch“. ⁶⁹ In einem *ethischen* Sinne ist die Naturwissenschaft für seinen Pragmatismus ohne Methode aber durchaus ein Vorbild für die Kultur einer demokratischen Gesellschaft; allerdings nicht aufgrund deren Fähigkeit, die objektive Wahrheit zu erfassen. Von der Idee einer nachzuahmenden wissenschaftlichen Methode bleibt nur das Lob der moralischen Tugenden kooperativer menschlicher Forschung: „Die Naturwissenschaft ist nur insofern für die Politik relevant, als die Naturwissenschaftler ein gutes Beispiel für soziale Zusammenarbeit abgeben, ein gutes Beispiel für eine Expertenkultur, in der das Argumentieren gedeiht. Dadurch dienen sie als Vorbild politischer Beratungen: als Vorbild für Ehrlichkeit, Toleranz und Vertrauen.“ ⁷⁰ Überreden statt Gewalt, Respekt für die Ansichten der Kollegen, Neugierde und Streben nach neuen Daten und Ideen, das sind für Rorty die nachahmenswerten Tugenden der Wissenschaftler. Sie dürften aber nicht mit einer geistigen Tugend namens „wissenschaftliche Rationalität“ verwechselt werden. An die Stelle der Verehrung der vermeintlich objektiven Naturwissenschaft tritt bei ihm das Lob für ihre diskursive Praxis und für ihre Institutionen. Die Institutionen der kooperativen Wissenschaft konkretisierten wie die diejenigen des Rechts die Idee einer Balance zwischen toleranter Nichtübereinstimmung und zwanglosem Konsens. Sie stünden für das paradigmatische Projekt der auf gewaltfreiem Gespräch basierenden sozialen Kooperation. Die gesellschaftliche Relevanz der Wissenschaft besteht für Rorty also vor allem in einer exemplarischen Verwirklichung demokratischer Tugenden in ihrer diskursiven Forschungspraxis. Die Naturwissenschaft hat für ihn (nur) darin Modellcharakter, dass sie ein Modell für kommunikative Solidarität ist: „The only sense in which science is exemplary is that it is model of human solidarity.“ ⁷¹

69 SN, 346; vgl. KIS, 97; COP, 191ff; PSH, 96. Naturwissenschaftler würden nur deshalb eher zu einem Konsens gelangen, weil sie in Expertenkulturen organisiert sind, die in ihren technologischen Zwecken übereinstimmen. Dagegen gehe es zum Beispiel in der Literaturwissenschaft nicht um vorgegebene Zwecke, sondern um die Frage nach dem Zweck von Literatur überhaupt. Während wir wissen, welchen Zweck naturwissenschaftliche Theorien erfüllen sollen, werden wir uns nach Rorty immer um den Zweck literarischer Werke streiten; vgl. PAK, 180f.

70 PAK, 183; vgl. HSE, 27f; SO, 16.

71 ORT, 39; vgl. den Aufsatz *Science as Solidarity* in ORT, 35-45; KOZ, 44f; PAK, 69, 183f. Vgl. dazu Rouse (2003), 91ff; Brunkhorst (1997a), 25. Rortys sprachphilosophi-

VII.2.2 Instrumentalistischer und romantischer Pluralismus

Das Ziel der kooperativen Forschung ist in Rortys instrumentalistischem Utopia allein der Nutzen für die demokratische Gesellschaft. Gemäß dem antirepräsentationalistischen Motto „Hoffnung statt Erkenntnis“ lautet die einzige Frage bei der öffentlichen Beurteilung neuer Überzeugungen und Vokabulare: Wird das menschliche Leben in der Zukunft durch deren Übernahme verbessert (beurteilt nach unseren aktuellen Standards)?⁷² Auch der gesellschaftliche Fortschritt wird nicht mehr gedacht als immer genauere Übereinstimmung mit der nichtmenschlichen Welt. Er wird anhand der Frage bemessen, ob unser heutiges Netz aus Überzeugungen und Vokabularen so beschaffen ist, dass es uns bessere Möglichkeiten bietet, das Gewünschte zu erreichen als in der Vergangenheit. Dies bedeutet nach Rorty einen Wechsel vom Cartesisch-Kantischen Bild des intellektuellen Fortschritts im Sinne einer immer genaueren Darstellung der Welt hin zu einem darwinistischen Bild im Sinne einer anwachsenden Fähigkeit, die menschlichen Werkzeuge zu verbessern. Unsere Intuition des Fortschritts der modernen Gesellschaft beziehe darauf, dass sich unsere gesellschaftlichen Praktiken und Fähigkeiten immer weiter von denen der Höhlenmenschen entfernen. Der Fortschritt bemesse sich also nicht danach, wie nahe wir einem feststehenden Ziel namens Wahrheit gekommen sind, sondern wie weit wir über unsere Vergangenheit hinausgekommen sind.⁷³ Damit wird auch die Idee des Fortschritts des Wissens auf die jeweiligen Standards und Kriterien der gesellschaftlichen Zielerreichung bezogen. Aber „dass Wahrheit und Wissen nur nach den Standards der Forschung unserer Tage beurteilt werden können, heißt [...] nicht, dass die menschliche Erkenntnis weniger nobel oder in vermehrtem Maße ‘von der Welt abgeschnitten’ ist.“⁷⁴ Es heißt aber, dass sich auch der (wissenschaftliche) Fortschritt nur im Rückblick und nur nach kontextuellen Standards feststellen lässt. Das Erzählen von Fortschrittsgeschichten ist in einer instrumentalistischen Kultur weiterhin möglich. Diese sind allerdings nicht Geschichten aus der Perspektive der Wahrheit, sondern aus der whigistischen Siegerperspektive dieser Kultur.

scher Neopragmatismus ohne Bezug auf Erfahrung und Methode unterscheidet sich damit einerseits klar von Deweys Hoffnung auf die Übernahme der experimentellen und kooperativen Methode der Naturwissenschaft in die Politik (ohne dabei in blindem Szientismus die Naturwissenschaften zu verabsolutieren). Er blendet insbesondere die experimentelle Praxis der Naturwissenschaft aus. Andererseits ist Rorty mit der Betonung des Vorbildcharakters ihrer konversationellen Tugenden Dewey näher als auf den ersten Blick zu erwarten. Damit ist auch für ihn, wie für die klassischen Pragmatisten, die Logik der Forschung intern mit der Idee einer demokratischen Öffentlichkeit verbunden; vgl. Westbrook (2005), 9ff; Brunkhorst (1997a), 25.

72 Vgl. HSE, 47; PZ, 102; Rorty (1976), 188; Rorty (1999c), 16.

73 Vgl. PAK, 239; Rorty (1997f), 176; SL, 32.

74 SN, 199.

Es gibt damit nicht so etwas wie den Fortschritt an sich. Auch der Fortschritt wird zu einem kontextualistischen Wir-Begriff.⁷⁵

Die kontextualistische Neubeschreibung der Fortschrittsidee in einer utopischen postmetaphysischen Kultur enthält ebenfalls neben der eben dargestellten instrumentalistischen Dimension noch eine romantische Dimension. Die Befreiung der Idee des intellektuellen Fortschritts vom Ziel der Annäherung an einen vorbestimmten, natürlichen Endpunkt schafft Raum für die Feier der menschlichen Kreativität. Rorty versteht Forschung als ein unendliches Streben nach Rekontextualisierung und kreativer Erweiterung unserer sprachlichen Horizonte durch Neubeschreibung. Sie hat als Ziel nicht mehr „die-eine-einzig-richtige Beschreibung“, sondern ein immer größeres Repertoire alternativer Beschreibungen. Fortschritt wird durch die ansteigende Vielfalt unseres Begriffsrepertoires konstituiert. Er wird damit zu einem Prozess der romantischen Selbsterschaffung. Dabei gilt für den Romantiker Rorty: „Es gibt keine Grenze der menschlichen Vorstellungskraft, keine Grenze unserer Fähigkeit, einen Gegenstand neu zu beschreiben und ihn dadurch in einen neuen Kontext zu stellen.“⁷⁶ Wie oben in Kapitel II.5.2 bereits erwähnt, spricht er in diesem Zusammenhang im Anschluss an Schlegel von einer „Poetisierung“ der gesamten Kultur. Die von ihm propagierte antiautoritäre Erzählung der Reifung der Menschheit wird hier zu einer Fortschrittsgeschichte der westlichen Kultur von Religion über wissenschaftsgläubiger Philosophie hin zur Literatur als ihren dominierenden kulturellen Aktivitäten: Die Intellektuellen des Westens hätten seit der Renaissance drei Phasen durchlaufen. Sie hofften zunächst auf Erlösung durch Gott, dann durch die Philosophie und heute immer mehr durch die Literatur. Aus der Sicht einer zukünftigen poetisierten Kultur sind Religion und Philosophie zwar Meilensteine im Prozess der Reifung der Menschheit. Letztlich stellen sie aber nur obsolet gewordene Zwischenstadien dar. Dies gilt explizit auch für die fundamentalistische Philosophie als „Übergangs-Genre“⁷⁷. Sie sei zwar einst nützlich gewesen zur Unterstützung der Autonomie der Wissenschaft gegenüber der Religion. Mit ihrer eigenen Art der Suche nach Gewissheit habe sie aber nur versucht die Religion zu ersetzen, nachdem diese ihre Stellung im Zentrum der Kultur verlor. Dagegen suche seine poetisierte Kultur Erlösung nicht mehr durch eine nicht-menschliche Beziehung, sondern durch nicht-kognitive Beziehungen zu anderen Menschen, vermittelt durch menschliche Artefakte wie Bücher, Gebäude, Bilder und Lieder.⁷⁸ Die Avantgarde dieser idealen Kultur und damit der Menschheit sind nach Rorty belesene, tolerante und gesprächsbereite Bürger, die von dem Wunsch angetrieben werden, so viele neue Kontexte wie möglich kennenzulernen und vor allem zu erschaffen. Dementsprechend ist ihr Kulturheld nicht mehr der Priester

75 Vgl. u.a. ORT, 39; WF, 196; Rorty (1997b), ZB3. Vgl. dazu Kögler (1992), 229ff; Wellmer (2001a), 316.

76 PZ, 132; vgl. KIS, 78; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 79; PZ, 8, 132.

77 PAK, 160.

78 Vgl. ORT, 110; PAK, 163ff. Diese Erzählung der intellektuellen Reifung erinnert an Rortys eigenem Werdegang vom jungen Platoniker über den analytischen Philosophen hin zum freien Denker in einem Department für Literaturwissenschaft.

oder der Naturwissenschaftler, sondern der starke Dichter. Mit dem Verschwinden von Religion, Metaphysik und Wissenschaftsanbetung würden auch die für pluralistische Gesellschaften schädliche Ideen der erlösenden Wahrheit und dem Streben nach dem Ewigen verschwinden. Dann sei die Kultur poetisch geworden. Kunst und politische Utopie hätten dann die Naturwissenschaft als aufregendste Bereiche der Kultur abgelöst. Und die Spezialisten für das Ewige seien durch die starken Dichter als Spezialisten für das Neue verdrängt worden.⁷⁹ Rivalitäten zwischen den Dichtern unterschiedlicher Kulturbereiche wird es nach Rorty in einer poetisierten Kultur zwar weiterhin geben. Sie seien der für den intellektuellen Fortschritt notwendige dialektische und poetische Agon. Aber sie würden nicht mehr verstanden werden als Auseinandersetzungen um die Frage, wer die Realität wirklich erfasst, sondern als Machtkämpfe der Avantgarde der Kultur darum, die Fantasie zu reizen und dann zu fesseln. Denn ihr Ziel sei, die anderen zur Übernahme des eigenen Vokabulars zu bewegen.⁸⁰

In Rortys poetisierter Kultur tritt an die Stelle der Sehnsucht nach dem Ursprünglichen und Sicheren, die nach dem Neuen und Unabgeschlossenen. Die Angst vor einem Verlust der bisherigen Identität wird abgelöst durch die romantische Hoffnung gerade auf diesen Verlust; darauf, dass unsere Nachfahren, mit etwas Glück, eine reichere und interessantere Sprache als wir sprechen: „To my mind, the best and most hopeful element in the high culture of the West is the Romantic desire to acquire ever new identities – not to get stuck with the one you started with.“⁸¹ Mit Ralph Waldo Emerson liegt für den Romantiker Rorty die einzige Sünde in der Begrenzung. Kennzeichen seiner idealen Kultur ist nicht mehr die Flucht vor der Zeitlichkeit in das Ewige, sondern die Suche nach dem Neuen und die Feier der menschlichen Möglichkeit der unendlichen Erweiterung unserer (Selbst-)Beschreibungen in der Zukunft. Damit wird die Verzweiflung über die Endlichkeit kompensiert durch den Stolz auf die menschliche Einbildungskraft. Das Streben nach Kontakt mit den gegenwärtigen Grenzen der menschlichen Fantasie und deren Erweiterung übernimmt als intellektuelles Ziel die Rolle des Gehorsams gegenüber dem göttlichen Willen in der religiösen Kultur und die Entdeckung des wirklich Realen in einer philosophisch-wissenschaftlichen Kultur.⁸² Man kann fast von einer Art Kult des Neuen sprechen, den Rorty hier huldigt. Jedenfalls ist die Betonung der Neuerung das Herz seiner Vorstellung von Fortschritt. Und die Erfindung neuer Vokabulare, mit denen wir über uns und die Welt sprechen können, hat für ihn Eigenwert. Rorty bezeichnet seinen Pragmatismus daher auch als „romantischen Polytheismus“⁸³, der die Vielheit und Kreativität anstelle der Einheit verherr-

79 Vgl. KIS, 97f; ORT, 110; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 287ff.

80 Vgl. PZ, 133; SL, 29.

81 Rorty in Balslev (1999), 41; vgl. KOZ, 90ff.

82 Vgl. SL, 28, 37; PAK, 168ff.

83 PAK, 56. Dort betrachtet Rorty beide Ausdrücke als praktisch gleichbedeutend.

licht. Er feiert die kulturelle Vielfalt der Vokabulare. Sein Leitspruch lautet: „We should let a hundred flowers bloom.“⁸⁴

Rortys utopische Kultur ohne Zentrum ist die Kultur eines romantischen und instrumentalistischen Pluralismus. Wieder begegnen uns beide Grundmotive seines Denkens: Romantik und Pragmatismus. Teilweise dominiert sogar der romantische Impuls den pragmatistischen und demokratischen. Denn seine Fortschrittsgeschichte der westlichen Kultur von Religion über Naturwissenschaft und Philosophie hin zur Literatur beinhaltet die These, dass die Literatur immer mehr an die führende Stelle der heutigen Kultur tritt und diese auch ganz einnehmen sollte. Sie würde in seiner idealen Kultur die Rolle ihrer Vorgänger als herrschende intellektuelle Disziplin übernehmen. Von dieser These ist es nur noch ein kleiner Schritt hin zu der Forderung, dass die Kunst, genauer die Literatur den Platz des Zentrums einnehmen solle. Rorty hat denn auch vorübergehend mit dieser Forderung kokettiert.⁸⁵ Letztlich bleibt er aber seiner Idee einer pluralistischen Kultur ohne Zentrum beziehungsweise mit abwechselnden Zentren treu. Er bedauert die Nähe seiner Utopie einer Poetisierung der Kultur zu der Devise „Alles ist Literatur“ und die Forderung einer führenden Rolle der Literatur(-Kritik) als Vorbild der übrigen Kultur. Sein Denken verstehe sich als „Ausdruck der Hoffnung, die kulturelle Leerstelle werde nach dem Abgang der Erkenntnistheorie gerade nicht neubesetzt.“⁸⁶

VII.3 Philosophie als Kulturpolitik – der Philosoph als Ideenspezialist im Dienst des kontingenten Gesprächs der eigenen Kultur

Mit der Frage nach der Stellung der Literatur in Rortys Utopie einer idealen liberalen Kultur ist die Frage verbunden, welche Rolle die Philosophie in ihr noch spielen würde. Käme die Philosophie als kultureller Aktivität an ein Ende? – Rortys Antwort auf diese Frage lautet: Als Fundamentalwissenschaft verstanden würde sie in seiner utopischen Kultur tatsächlich verschwinden. Er wirbt darüber hinaus für eine Verabschiedung aller Versuche einer essenzialistischen Bestimmung der Philosophie und für eine textualistische Sicht der Philosophie als eine Tradition von Texten. (*Kapitel VII.3.1*). Darüber hinaus gilt für ihn: Die Philosophie, verstanden als Kulturpolitik im Dienst des Gesprächs der eigenen demokratischen Rechtfertigungsgemeinschaft, kommt in einer freien Gesellschaft nie an ihr Ende und ist auch

84 COP, 219; vgl. PSH, 270; Rorty (2006d), 142. Vgl. Rouse (2003), 91; Derpman/u.a. (2005), 59. Auch wenn Rortys Ziel die Poetisierung der Kultur und nicht die Übernahme der experimentellen Methode in allen Kulturbereichen ist, bewegt er sich auch hier in den Fußstapfen von John Dewey. Auch bei diesem ist der oberste Wert das Wachstum des Reichtums an geordneter Erfahrung. Zur Frage „Poetisierung oder Experimentalismus?“ siehe Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 287f.

85 Vgl. KIS, 141, 159; KOZ, 5, PZ, 65f.

86 SN, 343; vgl. KOZ, 5 u. insbes. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 75f.

weiterhin notwendig. Und dem Philosoph als „Ideenspezialist“ kommt die Aufgabe zu, das Gespräch seiner Kultur in Gang zu halten (*Kapitel VII.3.2*).

VII.3.1 Die antiessenzialistische und textualistische Bestimmung der Philosophie nach ihrem „Ende“ als Fach

Schon der programmatische Untertitel von Rortys erstem Hauptwerk „Eine Kritik der Philosophie“ hatte zu dem Missverständnis geführt, dass er das Ende der Philosophie befürworte. In dieselbe Richtung deutet auch seine Bezeichnung der Philosophie als „Übergangsgenre“⁸⁷ und damit zusammenhängend vor allem die zeitweilige Verwendung der Bezeichnung „postphilosophisch“⁸⁸ für seine utopische Kultur. Demgegenüber betont Rorty aber immer wieder, er sei kein Ende-der-Philosophie-Philosoph. Jeder wisse, dass *die* Philosophie ebenso wenig ein Ende haben könne, wie die Religion, die Wissenschaft oder die Kunst. Schon in der Schlusspassage von *Der Spiegel der Natur* betont er: „Was aber auch immer eintreten wird, es besteht keine Gefahr, dass die Philosophie ‚an ihr Ende kommen wird‘.“⁸⁹ Rorty propagiert nicht das Ende *der* Philosophie, aber es geht ihm, wie mehrfach dargestellt, um die Verabschiedung des philosophischen Projekts der Begründung und damit gegen das traditionelle Selbstverständnis der systematischen Philosophie als Fundamentalwissenschaft.⁹⁰ Die primäre Zielscheibe seiner Kritik ist der Versuch, die Philosophie auf den sicheren Weg einer Wissenschaft zu bringen. Das vorherrschende Selbstbild der Philosophie als Fachdisziplin mit quasiwissenschaftlichem Charakter lehnt er entschieden ab. Wie wir oben gesehen haben, gilt diese Ablehnung auch allen (neopragmatistischen) Versuchen, den Fundierungsanspruch der Tradition abgeschwächt zu rekonstruieren. Gemäß der Alternative Metaphysik oder radikaler Pragmatismus lautet die These, dass diese notwendigerweise in eine unhaltbare fundamentalistische Erkenntnistheorie zurückfallen müssen.⁹¹ Die Kantische Konzeption der Philosophie als Fundamentalwissenschaft mit der Erkenntnistheorie als ihrem Kern ist nach Rorty ohnehin im Laufe des 20. Jahrhunderts dahingewelkt. Als historisches Produkt, das seine Nützlichkeit verloren hat, hätte sie mit ihrem Anspruch, die Grundlagen der Erkenntnis und damit der Kultur begründen zu können, in einer utopischen Kultur ohne Zentrum endgültig keinen Platz mehr. Die Vorstellung der Möglichkeit und Notwendigkeit einer derartigen Begründung durch eine „erste Philosophie“ würde als historisches Relikt bloß noch belächelt. Die traditionellen Unterscheidungen der Philosophie würden als Stufen auf einer Leiter betrachtet, die man nunmehr getrost wegwerfen könne. Die Zeit der Philosophie als ein Tribunal der ahistorischen reinen Vernunft wäre in einer antirepräsentationalistischen Kultur zu Ende.⁹² Diese Verabschiedung einer bestimmten, historisch kon-

87 PAK, 160.

88 Siehe u.a. LT, 34; COP, xxi. Vgl. dazu Wain (2001), 170.

89 SN, 426; vgl. PZ, 72; KOZ, 8; WF, 68; PAK, 160ff.

90 Vgl. COP, 34; SN, 13ff; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 218. Vgl. dazu Auer (2004), 58.

91 Vgl. SN, 397ff; WF, 381; PZ, 73. Vgl. dazu Bernstein (1986), 39.

92 Vgl. SN, 235; KOZ, 8; SO, 107; KIS, 101.

tingenten Fächermatrix, die unsere metaphysischen Bedürfnisse bedient, darf aber nach Rorty nicht mit der Verabschiedung von Philosophie überhaupt verwechselt werden: „Platon und Kant aufzugeben ist nicht dasselbe, wie die Philosophie aufzugeben.“⁹³ Aus seiner antiessenzialistischen Sicht ist die Rede vom Ende *der* Philosophie ohnehin nur ein Pseudo-Thema, ein Ablenkungsmanöver: „Keine Definition von ‚Philosophie‘ kann Carnap und Rawls, den frühen Hegel und den späten Wittgenstein, Derrida und Habermas umfassen und immer noch etwas isolieren, was ausreichend kohärent wäre, um ein ‚Ende‘ zu haben.“⁹⁴ Man sollte nach Rorty generell aufhören, über Philosophie in essenzialistischer Manier zu denken. Für Antiesenzialisten habe auch die Philosophie kein feststehendes Wesen beziehungsweise sei keine natürliche Art. Die Fragen „Was ist Philosophie wirklich?“ und „Wer zählt als richtiger Philosoph?“ würden fallen gelassen, sobald man in nominalistischer Manier über die Wortverwendung des Philosophiebegriffs in der Sprachpraxis nachdenkt. Dann zeige sich, dass angesichts der Pluralität an Philosophien die „richtige“ Definition von Philosophie allein eine Frage der jeweiligen als relevant angesehen philosophischen (Experten-)Gemeinschaft ist. Denn „der Versuch, das Wesen, die Aufgabe oder den Auftrag der Philosophie zu bestimmen, ist normalerweise nichts anderes als ein Versuch, die eigenen philosophischen Vorlieben in eine Definition der ‚Philosophie‘ einzubauen.“⁹⁵ Anstatt sich ständig über konkurrierende theoretische Definitionen von „Philosophie“ zu streiten, empfiehlt Rorty die Diskussion darüber, welche Arten des Verständnisses von Philosophie uns nützlich wären. Das Aufstellen von Definitionen und die Berufung auf Wesenheiten dienen nur der Festigung des eigenen philosophischen Selbstverständnisses. Es behindere zugleich das wirkliche Bemühen um Interpretation und Dialog.⁹⁶ Er plädiert daher aus antiessenzialistischer und nominalistischer Warte für ein offenes Verständnis von Philosophie als Teil unseres kulturellen Gesprächs. Weil der Philosophiebegriff, so wie der von Poesie oder auch von Wissenschaft, offen sei für ständige Neubeschreibungen, könne man nie wissen, was die Philosophie wirklich ist.⁹⁷

Die von Bjørn Ramberg als „Dämonisierer“ bezeichneten Kritiker wie etwa Putnam, McDowell und Haack sehen in Rortys Verwerfung der Frage nach dem Wesen der Philosophie einen metaphilosophischen Nihilismus. Die antiessenzialistische Transformation der Philosophie führe doch zu deren Ende. Denn sie habe weitreichende Konsequenzen: Philosophie ohne den „Spiegel der Natur“ hat kein spezielles Forschungsgebiet und auch keine spezielle Methode.⁹⁸ Rorty begegnet diesem Festhalten an der Rede vom Ende der Philosophie mit Ironie und Zynismus. Gegen den Geist der Ernsthaftigkeit der professionellen Philosophen betreibt er die Selbstironisierung und Demythologisierung des Faches. Er macht sich lustig über

93 PZ, 15; vgl. PAK, 253.

94 PZ, 37.

95 WF, 19; vgl. COP, 220; WF, 376ff. Vgl. dazu Malachowski (2002), 61f, 173f.

96 Vgl. COP, 217ff. Vgl. dazu Ramberg (2000), 164f.

97 Vgl. SN, 424; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 148. Vgl. dazu Malachowski (2002), 174f; Rumana (2000), 17.

98 Vgl. Rumana (2000), 5; Tartaglia (2007), 222f; Ramberg (2000), 137ff.

die Furcht vor dem Verlust des Anspruchs auf einen wissenschaftlichen Status, der in den Augen vieler Traditionalisten damit verbunden wäre, wenn die Philosophie literarisch würde.⁹⁹ Als Philosoph solle man sich selbstbewusst zeigen und sich mit einer schwammigen Abgrenzung des eigenen Faches anfreunden, mit einer – so wörtlich: „fuzzy philosopher-nonphilosopher distinction“¹⁰⁰. Außerdem würde eine gewisse Entprofessionalisierung der Philosophie dafür sorgen, dass diese nicht noch mehr zu einer akademischen Randdisziplin ohne Bezug zur Lebenspraxis verkomme. In jedem Fall ist in seinen Augen eine gelassene Unbekümmertheit bezüglich der Frage, wann wir Philosophie betreiben und wann nicht, erforderlich. Er plädiert unter Berufung auf den späten Wittgenstein dafür, sich nicht mehr über die Autonomie der Philosophie zu beunruhigen und in dieser Frage Gelassenheit zu zeigen.¹⁰¹

Aus antirepräsentationalistischer Sicht hält Rorty darüber hinaus daran fest, dass es notwendig sei, die miteinander verflochtenen Begriffe „philosophische Methode“ und „philosophische Probleme“ preiszugeben. Der Gedanke eines speziellen philosophischen Weges der Erkenntnis, der vom Subjekt zum Objekt führt, sei eine Illusion des Repräsentationalismus. Der Ausdruck „Methode“ beschreibe recht gesehen nur die gewissenhafte Durchführung von Forschungsprogrammen durch begeisterte Nachahmer, zu denen die Arbeiten origineller Denker angeregt haben. Dementsprechend sei auch der Fortschritt in der Philosophie keine Frage der Methode und der Lösung von ewigen Problemen, sondern der andauernden Verbesserung der Beschreibung der menschlichen Situation. Große Philosophen würden neue Weisen anbieten, um über die Condition humaine zu reden. Ihnen gelingen „Gestaltwechsel“ mit bleibender Wirkung: „Die Geschichte der Philosophie ist nicht die Geschichte der Durchführung von Forschungsprogrammen, sondern die Geschichte der Gestaltwechsel.“¹⁰² Damit zusammenhängend ist auch die Vorstellung von Philosophie als *philosophia perennis* mit ewigen Kernproblemen zu verabschieden. Aus dem von Rorty vertretenen Historismus folgt auch die bereits erwähnte These der Kontingenz philosophischer Probleme. Die Geschichte der Philosophie ist nicht die einer andauernden Erörterung zeitloser Probleme, sondern die einer Reihe von

99 Rorty folgt Blaise Pascals Motto, dass wirklich zu Philosophieren hieße, sich über Philosophie lustig zu machen. Er spricht von deren Ähnlichkeiten mit der Esoterik (vgl. Rorty (1996a), 99) und von der Philosophie als Schublade, in der die unterschiedlichsten Dinge gelagert werden in unterschiedlichen Jahrhunderten, unterschiedlichen Ländern und sogar in unterschiedlichen Universitäten im gleichen Land zur gleichen Zeit (vgl. Rorty (2006d), 97). In PAK, 220 behauptet Rorty, „dass die Philosophie das ist, was übrig bleibt, nachdem man den Common Sense und die diversen Expertenkulturen ausgeklammert hat.“ Und in COP, 220 stellt er fest, dass das Fach „Philosophie“ nichts anderes sei als das, was wir Philosophieprofessoren tun.

100 PSH, 175; vgl. COP, xxii; PZ, 37. Vgl. dazu West (1989), 203; Reese-Schäfer (1991), 12.

101 Vgl. COP, 36, 87; PZ, 19.

102 WF, 21; vgl. PAK, 231f, 247ff.

Reaktionen auf gesellschaftliche Ereignisse außerhalb der Philosophie.¹⁰³ Und sogenannte zentrale philosophische Probleme würden zu solchen nur dadurch, dass man sie kennen muss, um die Philosophie unserer Kultur zu verstehen. Sie könnten nur durch die Philosophiegeschichte als solche identifiziert werden. Entsprechend der oben in Kapitel II.3.1 bereits dargestellten Grundthese seines Historismus von der geschichtlichen Kontingenz aller Vokabulare gilt für Rorty: „Philosophische Probleme sind vergänglich, genau wie die Vokabulare, in denen sie formuliert werden.“¹⁰⁴

Als Konsequenz dieser Einsicht schlägt Rorty vor, Philosophie nicht als eine Fachdisziplin oder Diskursgenre sondern als genealogische Verbindung bestimmter Gestalten der Vergangenheit mit Gestalten der Gegenwart zu betrachten. Sie wird in seinen Augen am besten als eine Tradition von Texten gesehen: „Philosophy is best seen as a kind of writing. It is delimited, as is any literary genre, not by form or matter, but by tradition – a family romance.“¹⁰⁵ Die Philosophie stellt für ihn primär eine genealogische Aufeinanderfolge von Texten dar. Er plädiert daher für eine pragmatische Trennung von Philosophie und Literatur durch den jeweiligen Bezug auf einen unterschiedlichen Textkanon. Bei Ersterer sei dies die Bezugnahme insbesondere auf Platon und Kant. Philosophie wird von ihm verstanden als eine Konversation, die von Platon begonnen wurde. Sie habe so viele Formen und „zentrale Probleme“ wie es originelle Teilnehmer an dieser Konversation gegeben hat und gibt. Wie Rorty immer wieder betont, verbinde die Philosophen und deren zum Teil radikal unterschiedliche Konzeptionen der Philosophie nichts weiter als ihre Abstammung von Platon und Kant.¹⁰⁶ Der gemeinsame Bezug auf kanonische Texte sei daher zur Eingrenzung hilfreicher als die Idee eines gemeinsamen Bezugs auf sogenannte philosophische Probleme. Während Metaphysiker noch an der Einordnung von Büchern nach Disziplinen und Gegenstandsbereichen festhielten, würden Ironiker, also die Bürger seiner utopischen Gesellschaft, sie als nach Traditionen eingeteilt ansehen. Wenn man einigermaßen mit den philosophischen Klassikern, insbesondere mit Platon und Kant, vertraut sein muss, um ein Buch zu verstehen, dann handelt es sich für sie wahrscheinlich um ein Philosophiebuch.¹⁰⁷

Diese textualistische Sicht auf die Philosophie als eine Art zu schreiben und damit als eine Texttradition wirft die Frage nach ihrer Abgrenzung zur Literatur auf, zumal sie von Rorty auch vorübergehend explizit als eine Gattung der Literatur bezeichnet wurde. Bereits in dem Sammelband *The Linguistic Turn* hatte er eine mögliche Zukunft der Philosophie skizziert, in der diese aufhört eine argumentative

103 Vgl. Rorty (2001c), 151ff; SE, 19ff; WF, 401; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 214.

104 PZ, 170f; vgl. KIS, 143; COP, xxxi, 31; Rorty (2006d), 98. In seiner unvergleichlichen Art ironisiert Rorty die Frage der ewigen Probleme der Philosophie folgendermaßen: „For the non-Kantian philosophers, there are no persistent problems – save perhaps the existence of the Kantians.“(COP, 93).

105 COP, 92; vgl. Rorty in Balslev (1999), 67.

106 Vgl. SE, 12f; PZ, 166 ; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 75.

107 Vgl. KIS, 131; Rorty (2006d), 110; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 353.

Disziplin zu sein und in die Nähe der Poesie rückt.¹⁰⁸ Für eine scharfe Kritikerin, wie die bereits mehrfach erwähnte Susan Haack, nähert sich Rorty mit solchen Aussagen dem Irrationalen und strebt die Selbstaufgabe der Philosophie an.¹⁰⁹ Aber auch andere Interpreten werfen ihm an dieser Stelle vor, aus seinem berechtigten Antifundamentalismus erneut übertriebene Konsequenzen zu ziehen. Eine Philosophie, die sich vom Gedanken der Letztbegründung verabschiedet habe, sei noch lange keine Literatur. Selbst ein freundschaftlich gesinnter Kritiker wie Jürgen Habermas lehnt die Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur durch Rorty – wie auch durch Jacques Derrida – vehement ab. Gegen den Vorrang des Literarischen vor dem Argumentativen erhebt er den Vorwurf der (politischen) Verantwortungslosigkeit.¹¹⁰ Dieser Kritik gegenüber beharrt Rorty darauf, dass Philosophie keine quasi-wissenschaftliche Disziplin ist, sondern sich in einem kontinuierlichen Spektrum mit der Literatur befindet. Er plädiert für ein Ende des kantianischen Versuchs einer Bestimmung von allgemeinen Kriterien zur Unterscheidung der kulturellen Aktivitäten und für einen nonchalanten Umgang mit der Frage nach deren Status. Mit seiner antirepräsentationalistischen und historistischen Haltung zu „Wesen“ und „Aufgabe“ der Philosophie komme man zu der Ansicht, dass das Thema der Grenzziehung nicht mehr der Mühe wert ist; es wird sekundär.¹¹¹ Man sehe in Grenzziehungen allein ein Mittel, mit dessen Hilfe ein Autor einen gewünschten Effekt im Sinne seines Neukontextualisierungsvorhabens zu erzielen versucht. Dies gelte auch für Habermas' Versuch, die Unterscheidung zwischen literarischer Überredung und philosophischer Überzeugung starkzumachen. Da Rortys Projekt die Idee universeller Geltung verabschieden will, wird die Unterscheidung zwischen Philosophie und Literatur von ihm nicht als epistemologische, sondern als eine historische dargestellt. Sein Ansatz steht gerade für das Verschwimmen lassen der Unterscheidungen zwischen Logik und Rhetorik, Überzeugen und Überreden. An ihre Stelle tritt die oben skizzierte Vorstellung eines soziologischen Rechtfertigungsspektrums. Und von dem Gattungsunterschied zwischen philosophischen Abhandlungen und Romanen bleibt allein die Unterscheidung zwischen vertrauten Weisen zu sprechen mit dem Ziel eines Konsens und unvertrauten Weisen, die auf eine Transformation unseres Vokabulars zielen: „Die einzige Unterscheidung zwischen Philosophie und Literatur, die wir brauchen, ist eine im Sinne des (flüchtigen und relativen) Gegensatzes zwi-

108 Vgl. Rorty (1987b), 572; LT, 34. Auch hier zeigt sich wieder die romantische Dimension von Rortys Denken.

109 Vgl. Haack (1996), 653ff.

110 Vgl. Habermas (1985a), 219-247, insbes. 240ff; auch Habermas (1988), 242ff. Vgl. dazu auch Demmerling (2001), 343f; Nagl (1998), 203; Reese-Schäfer (1991), 96. Rorty und Derrida sehen sich dem gleichen Vorwurf der „Irrationalität“ ausgesetzt. Zu seinem Versuch der Privatisierung (des von ihm bewunderten) Derrida, um evtl. politische Gefahren zu vermeiden siehe insbes. KIS, 202ff. Derrida ist der Ansicht, dass die Dekonstruktion bestimmte Motive mit dem Pragmatismus teilt, lehnt aber Rortys Versuch ab; vgl. Derrida in Mouffe (Hg.) 1999, 173ff.

111 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 354.

schen dem Vertrauten und dem Nichtvertrauten.“¹¹² In der von Rorty propagierten postmetaphysischen Kultur ist daher eine theoretische Unterscheidung von Philosophie, Wissenschaft und Literatur nicht mehr relevant und Fragen nach der Gattung von Texten spielen keine Rolle mehr. In ihr gibt es keine „natürliche“ Ordnung der Rechtfertigung und daher auch kaum Gelegenheit zur Verwendung der traditionellen Unterscheidungen – wie oben dargestellt – auch nicht der Unterscheidung zwischen rationalen und nichtrationalen Weisen, anderer Menschen Einstellungen zu ändern.¹¹³

Auch wenn es für Rorty keine allgemeinen Kriterien für die Unterscheidung zwischen philosophischen und literarischen Texten gibt, bedeutet die Einebnung der theoretischen Differenz zwischen Philosophie und Literatur nicht, dass die Literatur an die Stelle der Philosophie tritt oder dass Philosophie und auch Wissenschaft nun der Literatur zugerechnet werden sollen. Wie oben bereits ausgeführt hat Rorty sein vorübergehendes Kokettieren mit der Idee der Kunst als neuem Zentrum der Kultur und mit der Devise „Alles ist Literatur“ inzwischen bedauert. Auch wenn er sich selbst noch immer – gegen Platon – mehr als Helfer der Dichter denn der Naturwissenschaftler versteht, gibt er inzwischen zu, dass er zu weit gegangen ist.¹¹⁴ Die Philosophie sei keine Gattung der Literatur, sondern stehe seit ihrer Erfindung zwischen der Wissenschaft auf der einen Seite und der Dichtung auf der anderen. *Beide* Seiten haben für die Philosophie in seinen Augen Vorteile und Gefahren. Daher sollten sich Philosophen nicht eine der beiden Seiten voll hingeben. Auch wenn sie nicht miteinander arbeiten können; Kultur und Gesellschaft bräuchten sowohl den welterschließenden „poetischen“ Philosophen als auch den handlungskoordinierten „wissenschaftlichen“ Philosophen.¹¹⁵

VII.3.2 Der Philosoph als „Kulturpolitiker“ im Dienst des kontingenten Gesprächs der eigenen Kultur

Rorty besteht bei dem Entwurf seiner Alternative zur fundamentalistischen Philosophie darauf, dass auch eine fundierungsfeindliche Philosophie nicht Literatur, sondern Philosophie ist. Allerdings bleibe sie mit ihren synoptischen Darstellungen in der kontingenten liberalen Praxis verortet. Als Kulturkritik stehe sie in deren

112 KOZ, 107; vgl. EHO, 122; Rorty (2006d), 41, 109; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 141, 353ff.

113 Vgl. KOZ, 107; KIS, 143; COP, xxii. Vgl. (kritisch) dazu Demmerling (2001), 341ff. Das Ziel der Einebnung aller Gattungsunterschiede und Grenzen fügt sich ein in die allgemeine Tendenz dekonstruktiver Ansätze zur Entdifferenzierung. Wie bereits in Kap. III.3.2 dargestellt, zeichnet sich Rortys Pragmatismus durch eine holistisches Einebnen aller traditionellen Dualismen und methodologischen Unterscheidungen aus. Zu einer Kritik dieser Entdifferenzierungstendenz siehe Früchtel (2001), 270ff.

114 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 75. Vgl. dazu Horster (1991a), 81.

115 Vgl. KIS, 28; LT38; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 146ff. Zur Idee eines notwendigen Pendelns zwischen der Philosophie des Schönen und des Erhabenen siehe oben Kap. VI.2.1, Fn. 98.

Dienst, während die theoretizistische Philosophie entweder nutzloses Glasperlenspiel oder potenziell schädlich für die Kultur sei. Sein konsequent pragmatisch ausbuchstabiertes Philosophieverständnis ist das einer innerhalb historisch-kontingenter, soziopolitischer Voraussetzungen arbeitenden Philosophie ohne Erkenntnistheorie.¹¹⁶ Die Aufgaben dieser (kleingeschriebenen) „philosophie“, die ihre Zeit in Gedanken erfasst, ergeben sich aus ihrem Bezug zum Gespräch der Kultur in einer liberalen Gesellschaft. Dabei wird es ihre oben beschriebene Hausmeisterarbeit der Artikulation so lange geben, wie es sozialen und kulturellen Wandel gibt: „Der Grund, warum die immer wieder ihre Grabredner zu Grabe trägt, liegt nicht darin, dass es schwierige, bleibende philosophische Rätsel gäbe [...], sondern schlicht darin, dass die Zeiten sich unaufhörlich ändern.“¹¹⁷ Die Philosophie im Dienste der Sprachpraxis einer liberalen Kultur könne unmöglich an ein Ende gelangen – zumindest solange nicht auch der kulturelle Wandel ein Ende findet, eine Gefahr, die für ihn nur in politiklosen beziehungsweise tyrannischen Gesellschaften besteht: „In freien Gesellschaften [...] wird immer ein Bedarf an ihren Diensten bestehen, denn solche Gesellschaften hören nie auf, sich zu verändern, und hören daher nie auf, alte Vokabulare unbrauchbar zu machen.“¹¹⁸ Die Philosophie als Hausmeisterarbeit und Prophetie nimmt nach Rorty eine wichtige Rolle in der Kultur immer dann ein, wenn alles auseinanderzufallen droht, wenn lange vertretene und weitverbreitete Ansichten in Gefahr zu sein scheinen. Philosophischer Fortschritt findet in diesen Situationen dann statt, wenn es gelingt, die überlieferten Weltanschauungen und vermeintlich intuitiven moralischen Gesinnungen mit neuen naturwissenschaftlichen Theorien oder sonstigen Neuheiten in Einklang zu bringen. Hierzu ist – wie oben dargestellt – weniger argumentative Strenge, sondern Fantasie notwendig; letztlich das Auftauchen eines Genies. Nur wenigen „großen Philosophen“¹¹⁹ gelinge es nämlich, als Propheten die Vergangenheit in Begriffen einer erträumten Zukunft neu zu interpretieren. Sie allein seien erfolgreich mit ihren Vorschlägen, was von unserer bisherigen Sprachpraxis erhalten werden kann und was verabschiedet werden muss. Ihre Neubeschreibungen würden neue Hoffnungen und Projekte generieren, damit allerdings auch immer wieder neue Konflikte. Jede geniale Problemlösung werde bisherige Widersprüche allein um den Preis neuer Widersprüche

116 Vgl. COP, xvii; PAK, 144; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 353. Vgl. dazu Sandbothe (2001), 141ff; Guignon/Hiley (2003), 31.

117 PZ, 73; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 218.

118 PZ, 16; vgl. PZ, 15f, 185; SE, 41. Vgl. dazu Auer (2004), 63. Schon in *SN* weist Rorty auf die eigentlichen, politischen Gefahren für das Gespräch der Philosophie bzw. der Kultur hin: „Die Gefahren [...] entstammen nicht der Wissenschaft oder naturalistischen Philosophie, sondern dem Hunger und der Geheimpolizei. Gibt man uns Freizeit und Bücher, dann wird das von Platon begonnene Gespräch nicht in einer Selbstvergegenständlichung enden [...], weil das freie und müßige Gespräch mit hundertprozentiger Sicherheit den nichtnormalen Diskurs hervorbringen wird.“ (SN, 421).

119 WF, 14.

lösen können. Die philosophische Forschung und Theoriebildung komme daher nie an ihr Ende.¹²⁰

Seit dem Aufsatzband *Philosophie als Kulturpolitik* lautet die Bezeichnung für die „philosophie“ im Dienste der Sprachpraxis Kulturkritik beziehungsweise Kulturpolitik. Als solche habe sie den Gedanken ahistorischer Kriterien verabschiedet und bleibe eng verbunden mit ihrer Kultur. Sie vergleiche diese aber mit anderen kulturelle Traditionen, das heißt sie kontrastiere unsere diskursiven Praktiken mit alternativen Vokabularen, seien es vergangene oder mögliche zukünftige. Und in diesem kulturpolitischen Prozess des Ausspielens der Vokabulare und Kulturen gegeneinander würden neue und bessere Weisen des Redens und damit des Handelns erzeugt – immer mit Bezug auf die historischen und kontextuellen Standards der eigenen Kultur.¹²¹ Eine wichtige Voraussetzung für diese Tätigkeit der Kulturkritik ist für Rorty die genaue Kenntnis der Kultur- und vor allem der Philosophiegeschichte. Durch sie erhalte man ein historisches und metaphilosophisches Bewusstsein, das den besten Schutz gegen jede Form der Scholastik darstellt. Das Studium der Geschichte und vor allem des Kanons der abendländischen Philosophie mache uns bewusster dafür, welche historischen Kräfte uns dazu gebracht haben, so zu sprechen und zu denken, wie wir es gegenwärtig tun. Dadurch werde man befähigt, die eigenen Kontingenzen zu ermessen. Man werde fähig zur Ironie.¹²² Zudem erlange man ein Wissen über die intellektuellen Sackgassen der Vergangenheit. Denn für Rorty gilt mit George Santayana:

„Wer die Vergangenheit nicht studiert, ist dazu verurteilt, sie zu wiederholen. Je mehr berühmte alte Bücher man liest, desto klüger wird man, weil man immer deutlicher erkennt, woher die verschiedenen allgemein anerkannten Ideen stammen. Man sollte diese Bücher nicht in der Hoffnung auf tiefe Wahrheiten lesen, sondern um zu lernen, wovon man sich in Acht nehmen muss.“¹²³

Die Lektüre der großen Philosophen des Abendlandes dient dem radikalen Pragmatisten also nicht einem konstruktiven, sondern einem therapeutischen Zweck. Sie gelten ihm als Autoren, bei denen man erfahren kann, welche Probleme *nicht* erörtert werden sollten. Durch die Kenntnis ihrer Bücher kann die Philosophie dazu beitragen, die Menschen davon abzuhalten, sich bei intellektuellen Auseinandersetzungen auf veraltete Begriffe zu berufen.¹²⁴

Der Philosoph als Kulturkritiker wird in diesem Bild zum Historiker und Soziologen des Wissens. Durch die Kenntnis früherer Debatten kann er als „Ideenspezialist[...]"¹²⁵ Rat geben in Hinblick auf die Frage, was geschehen wird, wenn be-

120 Vgl. WF, 13ff; PAK, 133ff, 147ff.

121 Vgl. COP, xxxvii, xl; Rorty (1985), 110; PAK, 51f.

122 Vgl. PZ, 179f; PAK, 227f. Zur Rolle der Ideengeschichte bei Rorty siehe oben Kap. III.2.2.

123 PZ, 178f; vgl. PAK, 303f.

124 Vgl. WF, 14; PZ, 179.

125 PZ, 158.

stimmte Ideen verbunden oder getrennt werden. Seine Fähigkeit zur Erörterung der Nützlichkeit und Vereinbarkeit von Vokabularen macht ihn zu einer Art qualifizierten Moralisten des Wissens. Als solcher ist seine philosophische Autorität allerdings auf ein Minimum reduziert. Sie beruht allein auf „nützlicher Besserwisseri“¹²⁶ aufgrund seiner Vertrautheit mit den relevanten (philosophischen) Argumenten. Er verfügt weder über eine spezielle Methode noch über einen privilegierten Standpunkt. Daher verliert er in Rortys utopischer Kultur ohne Zentrum auch seine bevorrechtigte Rolle:

„Geben wir den Gedanken auf, dass der Philosoph etwas über das Erkennen erkennen kann, was kein anderer ebenso gut zu erkennen vermag, so bedeutet dies, dass wir nicht mehr davon ausgehen, dass seine Stimme beanspruchen kann, von den anderen Teilnehmern des Gesprächs als die zunächst und zuletzt anzuhörende vernommen zu werden.“¹²⁷

Der Philosoph gilt nicht mehr als Betrachter des Ewigen, der erklären kann, warum und wie bestimmte Bereiche der Kultur eine spezielle Beziehung zur Realität hätten. Als Ideenspezialist ist er vielmehr eine Art belesener „Allzweck-Intellektueller“¹²⁸ mit denselben Aufgaben wie alle anderen intellektuelle Kulturkritiker. Durch seine bevorzugte Lektüre, die Klassiker der Philosophie, weiß er, woher die herrschenden Ideen kommen. Er steht damit aber auf keinem höheren Podest als etwa der Physiker oder der Dichter. Vom Kulturinspektor oder Platzanweiser wird er – so eine der provozierenden Formulierungen Rortys – zum „informierten Dilettanten“¹²⁹. Zugleich orientieren sich die Philosophen in seiner utopischen Kultur nicht mehr an den Naturwissenschaftlern und versuchen diese (erfolglos) zu imitieren. Der Anwalt und nicht der Wissenschaftler wird – wenn überhaupt – zum Vorbild. Gute Philosophen sind demnach in der Lage, eine gute Zusammenfassung zu geben, ein vernichtendes Kreuzverhör durchzuführen oder wichtige Präzedenzfälle zu finden. Aufgrund dieser Fähigkeiten sind sie hervorragend dazu geeignet, Argumente für einen Kunden zu liefern und dessen Sache gut aussehen zu lassen.¹³⁰ Über diese Rolle hinaus schreibt Rorty dem Philosophen als Ideenspezialisten noch eine weitere wichtige Funktion zu. Aufgrund seiner Vertrautheit mit mit Situationen, in denen inkommensurable Vokabulare aufeinandertreffen, ist er dazu prädestiniert, als ehrlicher Makler zwischen Generationen, verschiedenen Traditionen und Bereichen der Kultur zu dienen. Er übernimmt die Rolle

126 SN, 425.

127 SN, 424f. Vgl. SN, 425; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 258. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 67.

128 COP, xxxix.

129 SN, 345.

130 Vgl. COP, xxxixf, 87, 221f; Rorty (1994c), 14. Vgl. dazu Horster (1991a), 53; Reese-Schäfer (1991), 123f. Rorty selbst ist als philosophischer Anwalt der Demokratie zu verstehen. Er hat als Mandanten die Idee eines demokratischen Antiautoritarismus.

„des Polypragmatikers, des sokratischen Vermittlers unterschiedlicher Diskurse. In seinem Salon werden hermetische Denker sozusagen aus ihren in sich geschlossenen Praktiken hinauskomplimentiert. Meinungsverschiedenheiten der Disziplinen und Diskurse untereinander werden im Verlauf des Gesprächs einem Kompromiss zugeführt oder transzendiert.“¹³¹

Rortys Verständnis des Philosophen ohne Spiegel hat auch eine entscheidende aktive Komponente. Große – und das heißt für ihn kreative – Philosophen machen utopische Interventionen in die kulturpolitischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit. Sie betreiben „Kulturpolitik“¹³², indem sie durch ihre Neubeschreibungen Vokabularwechsel vorschlagen, durch die Sackgassen des kulturellen Gesprächs ihrer Zeit überwunden werden können.¹³³ Diese Art von Philosophie als schöpferische Kulturpolitik ist für ihn keine Form des Wissens, sondern eine Frage der Praxis im Dienst der Demokratie. Konsequenterweise betont er auch, dass sein eigener Vorschlag dieses neuen Verständnisses von Philosophie selbst keine Frage der Wahrheit ist, sondern der Kulturpolitik: „Ich für meinen Teil möchte behaupten, dass die Kulturpolitik an die Stelle der Ontologie treten sollte, und ferner, dass die Frage, ob sie das tun solle oder nicht, *ihrerseits* eine Sache der Kulturpolitik ist.“¹³⁴

Kulturpolitik – im Rorty’schen Sinne – dreht sich um die Verwendung von Vokabularen, die für unser Selbstbild von Bedeutung sind. Die einzig relevante Unterscheidung für sie ist die zwischen Vokabularen als logische Räume, die für unterschiedliche und zum Teil widerstreitende Zwecke geschaffen wurden. Die Auseinandersetzung um diese logischen Räume macht ihre Substanz aus: „Debatten über die Nützlichkeit solcher logischen Räume und die Erwünschtheit oder Unerwünschtheit ihrer Zusammenlegung oder Abtrennung ist der substanzielle Inhalt der Kulturpolitik.“¹³⁵ Nach Rorty finden kulturpolitische Auseinandersetzungen in der Regel statt zwischen einer Partei, die darauf drängt, ein gewohntes Vokabular zu verabschieden, und einer Partei, die die alte Weise zu Sprechen vehement verteidigt. Zuschreibungen von Realität und Wahrheit im Rahmen dieser Auseinandersetzung seien nur Komplimente für bisher nützliche und in etablierten sozialen Praktiken übernommene Ansichten. Alle Versuche, eine Autorität jenseits der Gesellschaft für die eigene Position anzuführen, stellten nur getarnte Spielzüge im Spiel der Kulturpolitik dar. Dies bedeute aber nicht, dass deren Fragen irrational seien. Denn wenn man eine eingeübte kulturelle Praxis infrage stellt, müsse man in der Lage sein, sowohl erklären zu können, welche Praxis diese ablösen könnte, und wie dieser Ersatz sich in die übrigen Praktiken der Kultur einfügen würde. Zudem müsse ande-

131 SN, 345f; vgl. PZ, 22.

132 Siehe den Titel von PAK.

133 Als Beispiele für derartige Interventionen führt Rorty an: Vorschläge für neue paradigmatische Charaktere des Menschseins, Skizzen idealer Gemeinschaften, Vorschläge für die Versöhnung vermeintlich inkompatibler Anschauungen wie z.B. die Naturwissenschaften und das moralische Selbstbild des neuzeitlichen Menschen; vgl. PAK, 10.

134 PAK, 18; vgl. PAK, 9f. Rorty selbst bezeichnet seinen transformativen Pragmatismus als eine kulturpolitische Intervention; vgl. Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 137.

135 PAK, 48; vgl. PAK, 260.

ren Mitgliedern der eigenen Sprachgemeinschaft der problemlösende Nutzen einer Veränderung der (Sprach-)Praxis erläutert werden können. Dennoch gilt nach Rorty:

„Es gibt keine allgemein anerkannten Kriterien, auf deren Basis darüber entschieden wird, welche Sprachspiele gespielt werden, worüber – und zu welchem Zweck – geredet und worüber nicht geredet wird. Kulturpolitik ist die am wenigsten von Normen bestimmte Tätigkeit der Menschen. Sie ist der zentrale Schauplatz von Kämpfen zwischen Generationen und somit der Ausgangspunkt für kulturelle Entwicklungen. Sie ist der Ort, an dem man auf alle Traditionen und Normen gleichzeitig freien Zugriff hat.“¹³⁶

Philosophie als Kulturpolitik kommt nach Rorty eine zentrale gesellschaftliche Bedeutung zu: „Sie erfüllt die soziale Funktion, die Dewey das ‚Sprengen der Kruste von Konventionen‘ genannt hat.“¹³⁷ Als „bildende Philosophie“¹³⁸, so lautete die Bezeichnung für diese Vision von Philosophie in der Funktion einer ständigen Unruhestifterin noch in *Der Spiegel der Natur*, trägt sie dazu bei, den Sinn für neue Kontexte und Sprachen zu fördern. Sie erweitert das sprachliche und argumentative Repertoire der Kultur, indem sie neue Selbst- und Wirklichkeitsbeschreibungen erfindet und damit Vertrautes in ungewohntem Licht erscheinen lässt. Sie versteht sich als Platzhalter des Neuen, denn ihre größte Sorge ist es, dass es zu einem Einfrieren der Kultur kommen könnte. Denn es käme einer Entmenschlichung des Menschen gleich, wenn „irgendein Vokabular, irgendeine künftige Beschreibungsmöglichkeit ihrer selbst, die Menschen zu der Täuschung veranlassen könnte, von nun an sollten und könnten alle Diskurse normale Diskurse sein.“¹³⁹ Traditionelle Philosophie versucht nach Rorty, aus dem Gespräch ihrer Kultur herauszutreten, um es vor einem stabilen, ahistorischen Grund beurteilen zu können. Sie ist auf der (vergeblichen) Suche nach einem abschließenden Vokabular, um das Gespräch der Kultur zu begrenzen. Philosophie als Kulturpolitik versteht sich hingegen als eine Stimme *im* bildenden Gespräch ihrer Kultur über ihre eigenen Zielsetzungen. Sie sucht immer weiter nach besseren Wegen der Verständigung und kreiert neue Vokabulare, um sich an diesem Gespräch zu beteiligen.¹⁴⁰ In der Idee von Philosophie als Kulturpolitik konkretisiert sich Rortys radikales Gesprächsmodell der Philosophie. Wie in Kapitel IV.4.1 dargestellt, tritt in ihm an die Stelle der Liebe zur Wahrheit die Liebe zum Gespräch. Rechtfertigung im Rahmen dieses Gesprächs zielt auf einen kontextuellen Konsens über den Nutzen eines vorgeschlagenen neuen Vokabulars. Wie sich jetzt zeigt, ist die Devise „Rechtfertigung statt Wahrheit“ Ausdruck einer umfassenden Vision von bildender Philosophie im Dienst des offenen Gesprächs einer idealen antiautoritären Kultur, die sich selbst als ein Gespräch und nicht als eine auf Fundamenten aufgebaute Struktur versteht. Dementsprechend

136 PAK, 46; vgl. PAK, 20ff, 44f.

137 SN, 410; vgl. EHO, 18.

138 SN, 408.

139 SN, 408f; vgl. COP, 222; SN, 389ff. Vgl. dazu Auer (2004), 62; Simon (2000), 76. Zur Gegenüberstellung von bildender und systematischer Philosophie siehe SN, 396–403.

140 Vgl. KOZ, 113ff; PAK, 9, 303f u. insbes. SN, 290, 421ff.

ist der oberste Wert der Philosophie als Kulturpolitik nicht die nichtmenschliche Wahrheit, sondern das menschliche Gespräch selbst. Das normative Ideal einer Annäherung an die Wahrheit wird ersetzt durch das eines nie zu Ende gehenden herrschaftsfreien Gesprächs in einer wahrhaft liberalen Gesellschaft. Die zentrale Norm in Rortys Denken ist die Idee des Gesprächs als Medium ständiger Neubeschreibung. Daher gilt dessen Inganghalten als hinreichendes Ziel: „Bildende Philosophie sucht nicht eine objektive Wahrheit zu finden, sondern sie sucht das Gespräch in Gang zu halten.“¹⁴¹

VII.4 Freiheit statt Wahrheit als Motto einer wahrhaft liberalen Kultur

Mit dem Ersatz von Religion, essenzialistischer Philosophie und Wissenschaft durch demokratische Politik werden nach Rorty (Meinungs-)Freiheit und Toleranz zu den obersten Werten. Den Pluralismus seiner idealen demokratischen Gesellschaft kann man mit der Parole „Freiheit statt Wahrheit“ zusammenfassen (*Kapitel VII.4.1*). Allerdings gilt dies nicht in öffentlichen Angelegenheiten. Sein pragmatischer und romantischer Pluralismus steht in der Tradition der klassischen Pragmatisten nicht für Toleranz um jeden Preis. Seine Position lautet: Feier der privaten Differenz *und* Streben nach öffentlichen Konsens (*Kapitel VII.4.2*). Dieser Punkt leitet über zu Rortys politischer Utopie im engeren Sinne, wie sie im folgenden Kapitel rekonstruiert wird.

VII.4.1 (Meinungs-)Freiheit statt Wahrheit

Postmoderne Philosophen, wie etwa der hermeneutische Denker Gianni Vattimo, teilen Rortys demokratischen Antifundamentalismus und stimmen mit der politischen Rolle überein, die dieser seiner Philosophie des Gesprächs in einer utopischen Kultur ohne Zentrum zuweist. Auch für Vattimo erfordert das Funktionieren der Gesellschaft keine objektive Grundlegung des Wissens, sondern die Garantie, dass der gesellschaftliche Dialog nicht abbricht.¹⁴² Zugleich zeigt sich aber, dass wenn man Rortys Gesprächskonzeption der Philosophie, mit Jürgen Habermas' der Moderne verpflichteten Konzeption vergleicht, die *praktischen* Differenzen zu vernachlässigen sind. Bei allen theoretischen Unterschieden ist die politische Rolle der Philosophie im Dienste der demokratischen Gesellschaft bei beiden Neopragmatisten vergleichbar. Nicht nur Rorty, sondern auch Habermas lehnt die Rolle des Erkenntnistheoretikers als kulturellen Richter und Platzanweiser ab. Die Philosophie darf sich auch in dessen Konzeption keine begründende „Erkenntnis *vor* der Erkenntnis“¹⁴³ mehr anmaßen. Zugleich bedürfen die kulturellen Wertsphären der modernen Gesellschaft mit ihren ausdifferenzierten Rationalitätsformen keiner Begründung. Habermas sympathisiert also mit Rortys Forderung des Verzichts auf den

141 SN, 408; vgl. PAK, 211ff; SN, 347, 404; PZ, 132. Vgl. dazu Cooke (2004), E. F., 83ff.

142 Vgl. Vattimo (2002), 67f.

143 Habermas (1983), 10 [Herv. i. O.].

Anspruch der Philosophen auf das Richteramt. Er findet allerdings dessen Konsequenz nicht überzeugend, dass die Philosophie für ihre neue Bescheidenheit mit dem Vernunftanspruch bezahlen soll, mit dem sie doch selbst auf die Welt gekommen sei. Die Philosophen dürfen nach Habermas zwar keine fundamentalistischen oder gar absolutistischen Ansprüche erheben, aber als „Hüter der Rationalität“¹⁴⁴ sollen sie zum einen an der Rolle eines Platzhalters für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen festhalten. Der thematische Bezug zum Ganzen charakterisiert ihre Rolle als „Zuarbeiter für eine Theorie der Rationalität“¹⁴⁵. Zum anderen hätten sie, damit intern zusammenhängend, die umstrittene, aber wichtige Rolle eines der Lebenswelt zugewandten Interpreten. Die Vereinseitigungen der Rationalitätssphären der Moderne würden Probleme der Vermittlung erzeugen. Daher bedürfe es der Philosophen als Vermittler zwischen den ausdifferenzierten Vernunftmomenten selbst sowie zugleich zwischen den Expertendiskursen und der Alltagspraxis. Als vielsprachige Interpreten müssten sie dabei weiterhin die (schwache) Einheit der auseinandergetretenen Vernunftmomente in der kommunikativen Alltagspraxis zum Ziel haben.¹⁴⁶ In ihrer *praktischen* Bedeutung, das heißt vor allem der Förderung und Erhaltung des gesellschaftlichen Diskurses über kulturelle Wertsphären beziehungsweise Vokabulargrenzen hinweg entspricht diese Interpretenrolle durchaus Rortys Rolle des Philosophen als „sokratischer Vermittler“ unterschiedlicher Diskurse, der das Gespräch der Kultur nicht abbrechen lassen will. Allerdings wird aus der Habermas'schen Rolle der Philosophie als Hüterin der kommunikativen Rationalität bei ihm schlicht die Rolle der Hüterin des freien Gesprächs der Kultur. Dies ist die Konsequenz aus der oben dargestellten Verabschiedung des Gedankens einer übergreifenden Struktur der Rationalität und deren Neubeschreibung als Gesprächsbereitschaft.¹⁴⁷ Hier wird auch die zentrale philosophische Differenz Universalismus/Kontextualismus zwischen den beiden neopragmatistischen Denkern wieder praktisch relevant: In Rortys Vision einer wahrhaft liberalen Gesellschaft zielt das Gespräch der liberalen Kultur auf einen kontextuellen Konsens in öffentlichen Angelegenheiten, nicht auf *die* Wahrheit. Mit der erfolgten Neubeschreibung von Wahrheit als Rechtfertigung wird das Recht auf Rechtfertigung und damit die Fortführung der freien Diskussion das oberste Ziel des Gesprächs seiner Kultur der kommunikativen Solidarität.

Für Rorty ist eine Kultur dann wahrhaft liberal, wenn ihr wichtigstes Ziel nicht Wahrheit, sondern Freiheit darstellt:

144 Habermas (1983), 11.

145 Habermas (1983), 23.

146 Vgl. Habermas (1983), 10ff, 22-27.

147 Vgl. dazu auch Berberich (1991), 183ff; Reese-Schäfer (1997), 116ff. Sowohl Rorty als auch Habermas stehen mit der Rolle des Philosophen als Vermittlers im Gespräch der Kultur in der Tradition von Dewey. Denn neben der Aufgabe der Erziehung zur Freiheit übernimmt der Philosoph bei Dewey auch die Rolle eines Verbindungsoffiziers zwischen den verschiedenen Bezirken der Kultur; vgl. Marcuse, L. (1994), 130.

„Eine Gesellschaft ist dann liberal, wenn ihre Ideale durch Überzeugung statt durch Gewalt, durch Reform statt Revolution, durch freie, offene Begegnungen gegenwärtiger sprachlicher und anderer Praktiken mit Vorschlägen für neue Praktiken durchgesetzt werden. Das heißt aber, eine liberale Gesellschaft hat kein Ideal außer Freiheit, kein Ziel außer der Bereitwilligkeit, abzuwarten, wie solche Begegnungen ausgehen, und sich dem Ausgang zu fügen.“¹⁴⁸

Man kann sagen, dass *Freiheit statt Wahrheit* zum Ziel des Denkens und des sozialen Fortschritts einer wahrhaft liberalen Gesellschaft erklärt wird. (Meinungs-)Freiheit wird dabei nicht als Weg zur Wahrheit gedacht, sondern steht als oberster Wert einer idealen liberalen Gesellschaft auf eigenen Beinen. Diese Betonung der Freiheit entspricht Rortys antifundamentalistischer Grundintention. Sein liberaler Antifundamentalismus will gerade nicht die Demokratie begründen, sondern Raum für sie schaffen. Für diesen Zweck ist aber die Idee der Freiheit als oberster Wert in seinen Augen eindeutig nützlicher als die Idee der Wahrheit.¹⁴⁹ Hier konkretisiert sich auch das Fazit des ersten Teils: Sein transformativer Sprachpragmatismus im Dienst der Demokratie ist primär motiviert durch ein politisches Ziel: der radikale Wechsel von der Epistemologie zu einer Politik der (Meinungs-)Freiheit.

Die politisch zentrale Grundthese von Rortys Neopragmatismus, dass es im Diskurs der Demokratie letztlich auf Freiheit und nicht auf Wahrheit ankommt, wird einerseits als überzogen kritisiert; vor allem natürlich von Interpreten, die an einer – wie auch immer abgeschwächten – Konzeption von Rationalität festhalten. Eine Demokratie ohne (fallible) Wahrheitsansprüche auf das empirisch und normativ Richtige ist in deren Augen nur ein inhaltsleeres Illusionstheater der postmodernen Beliebigkeit.¹⁵⁰ Von anderer Seite wird Rorty hingegen Inkonsequenz vorgeworfen. Seine Betonung der (Meinungs-)Freiheit als nicht zu begründender, oberster Wert der liberalen Demokratie sei noch immer mit der Hoffnung des Aufklärungsliberalismus auf Wahrheit als Ergebnis des freien Diskurses verbunden. Hier stünde Rorty noch ganz in der Tradition der klassischen Liberalen wie John Stuart Mill und John Milton.¹⁵¹ Diese Interpretation verfehlt aber Rortys radikale Inten-

148 KIS, 109f; vgl. KIS, 12.

149 Vgl. KOZ, 11; Rorty (1990a), 636ff.

150 Siehe dazu u.a. auch Nida-Rümelin (2006), 7ff; Brunkhorst (1997b), 140.

151 Vgl. Schönherr-Mann (1996), 76, 85. Diesen Vorwurf hat Schönherr-Mann auch in einer Vorlesung zu Rortys politischem Denken an der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität im Sommersemester 1999 vertreten. Auch eine kritische Nachfrage konnte ihn nicht davon abbringen. – Einige in meinen Augen missverständliche Formulierungen stützen Schönherr-Manns Vorwurf. Vor allem folgende zwei Belegstellen sind einschlägig: Rorty bezeichnet es als eine für alle Liberale gemeinsame Überzeugung, „dass [...] wir ‚wahr‘ oder ‚gut‘ nennen, was immer das Ergebnis freier Diskussion ist; wichtig ist die Überzeugung, dass Wahrheit und das Gute für sich selbst Sorge tragen werden, wenn wir nur für politische Freiheit sorgen“ (KIS, 144); vgl. auch KIS, 286; Rorty (1990a), 634. Zum anderen spricht er vom „Bonus Wahrheit“: „A true statement is just one that a free community can agree to be true. If we take care of political freedom, we get truth as a bonus.“ (Rorty (2006d), 58).

tion. Für ihn verkörpert die liberale Demokratie gerade nicht Wahrheit, Vernunft und Notwendigkeit des Fortschritts. Sie ist vielmehr das offene Experiment einer Gesellschaft der romantischen, weil schöpferischen Freiheit. Liberale Demokratie wird von ihm verstanden als unvorhersehbarer Prozess der diskursiven Auseinandersetzung ohne vorherige Grenzen, „als eine unendliche, immer weiter ausgreifende Verwirklichung von Freiheit, nicht als Konvergieren gegen eine schon existierende Wahrheit.“¹⁵² Er distanziert sich daher auch explizit von John Miltons Hoffnung auf den sicheren Sieg der Wahrheit im freien und offenen Meinungskampf. In einer wahrhaft liberalen Gesellschaft würde Freiheit nicht als Weg zur Wahrheit geschätzt, sondern sie wäre selbst der oberste Wert. Freiheit und der damit einhergehende wachsende Reichtum des Gesprächs ist dem liberalen Denker Rorty wichtiger als Wahrheit. Seine Überzeugung, dass die Wahrheit für sich selbst Sorge tragen werde, wenn wir nur für Freiheit sorgen, geht davon aus, dass die Menschen ohne Angst sagen können, was sie denken. Dann koinzidiere die Aufgabe, sich vor den anderen zu rechtfertigen, mit der Aufgabe, die Dinge richtig zu erfassen. Und da wir nur testen könnten, ob wir die erste Aufgabe erfüllt haben, und keine Testmöglichkeit der zweiten Aufgabe haben, falle Wahrheit an sich als Ziel des kulturellen Gesprächs einer idealen liberalen Gesellschaft heraus: „Für die pragmatistische Gesellschaftstheorie ist die Frage, ob die Rechtfertigungsmöglichkeit vor der Gemeinschaft, mit der man sich identifiziert, Wahrheit impliziert, schlicht belanglos.“¹⁵³ Entsprechend dient das Adjektiv „wahr“ dann in ihr auch allein noch der Bezeichnung von Überzeugungen, die Ergebnis eines möglichst freien Diskurses sind: „Eine Gesellschaft ist dann liberal, wenn sie sich damit zufrieden gibt, das ‚wahr‘ zu nennen, was sich als Ergebnis solcher Kämpfe herausstellt.“¹⁵⁴ Diese Verwendung des Ausdrucks „wahr“ in einer idealen liberalen Gesellschaft entspricht auch der im ersten Teil dieser Studie herausgearbeiteten, *transformativen* Neubeschreibung von Wahrheit als Rechtfertigung. Aus der radikal sprachpragmatischen Devise „Rechtfertigung statt Wahrheit“ folgt konsequenterweise die politische Devise: (Meinungs-)Freiheit statt Wahrheit. Gemäß Rortys Verständnis von Philosophie im Dienst der Demokratie muss man diesen Schluss allerdings umkehren. Wie oben gezeigt, dient sein transformativer Sprachpragmatismus nicht der Begründung der liberalen Demokratie, sondern ist vielmehr Ausdruck einer politischen Utopie des radikalen Liberalismus. Er ist Instrument ihrer Verwirklichung. Insofern helfen nach Rorty pragmatistische Philosophen, „eine Neubeschreibung für den politischen Liberalismus zu liefern, aber der politische Liberalismus verhilft umgekehrt auch ihnen zu einer Neubeschreibung ihres Tuns.“¹⁵⁵

Das Insistieren auf der Existenz und der Wichtigkeit von Vernunft und Wahrheit ist für Rorty im Vergleich zur Bedeutung der Notwendigkeit von Freiheit ohne praktische Bedeutung. Es geht ihm primär um die politische Freiheit des Denkens und der Rede: „Für die Idee einer liberalen Gesellschaft ist es von zentraler Bedeu-

152 KIS, 17; vgl. KIS, 109f; PZ, 139.

153 SO, 85; vgl. KIS, 96; PSH, 118f; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 187f, 347.

154 KIS, 96; vgl. KIS, 122.

155 KIS, 101.

tung, dass alles erlaubt ist, sofern es um Worte im Gegensatz zu Werken, um Überzeugungskraft im Gegensatz zu Gewalt geht.“¹⁵⁶ Die Sicherung der Meinungs- und Redefreiheit dient ihm nicht dazu, dass „die Wahrheit“ ohne Furcht ausgesprochen werden darf. Der Bezug zur objektiven Wahrheit fällt in seiner Neuinterpretation von Meinungsfreiheit heraus. Es kommt allein auf das Recht auf Rechtfertigung an; also darauf, dass gewährleistet ist, dass man etwas sagen kann, wenn man es glaubt, ohne verletzt zu werden: „Es kommt darauf an, dass man mit anderen Menschen über das, was einem wahr scheint, sprechen kann; es spielt keine Rolle, was tatsächlich wahr ist.“¹⁵⁷ Man kann sagen, dass auch in Rortys utopischer liberaler Kultur ohne Zentrum die Habermas'sche Idee der herrschaftsfreien Kommunikation als Bedingung der ständigen Neubeschreibung zentral ist. Diese wird aber von der Idee der Wahrheitsfindung entkoppelt. Wie gezeigt hält er zugleich eine theoretische Bestimmung dessen, was herrschaftsfreie, unverzerrte Diskussion sei, durch die Philosophie für nicht hilfreich. Worauf es allein ankomme, ist schlicht das Vorhandensein der üblichen politischen Institutionen liberaler Demokratien und dass deren Funktionieren gesichert ist:

„Freie Diskussion‘ heißt [...] einfach das, was sich abspielt, wenn die Presse, das Gerichtswesen, die Wahlen und die Universitäten frei sind, die soziale Mobilität ausgeprägt und hoch, das Analphabetentum abgeschafft, höhere Bildung üblich ist und wenn Friede und Wohlstand die Freizeit ermöglicht haben, die man braucht, um vielen Leuten zuhören und über das nachzudenken zu können, was sie sagen.“¹⁵⁸

In seinem bürgerlichen Liberalismus liegt die Bedeutung der gängigen politischen Institutionen der Aufklärung und insbesondere der Redefreiheit nicht darin, dass sie „die Freiheit“ oder den „herrschaftsfreien Diskurs“ oder die „kommunikative Vernunft“ institutionalisieren. Sie würden als der *cash value* der Habermas'schen Begriffe nicht von diesen philosophisch begründet, sondern artikuliert, und zwar im üblichen „Grau in Grau“ der Philosophie. Die liberalen Institutionen verkörpern für ihn die antiautoritäre Idee, dass Bürger keine Autorität außer einen freien Konsens anerkennen müssen. Sie hätten in der Geschichte mühsam erkämpft werden müssen. Ihre politische Bedeutung habe sich für uns aufgrund leidvoller Erfahrungen erwiesen und könne für sich alleine stehen. Die liberalen Institutionen, die nur unter bestimmten ökonomischen Verhältnissen gedeihen, werden von Rorty als Ergebnis einer kontingenten Entwicklung verteidigt. Er teilt nicht die Absicht der „liberalen Metaphysiker“¹⁵⁹ wie Habermas, für diese eine philosophische Begründung zu liefern. An ihre Stelle setzt er historische Erzählungen über das Aufkommen liberaler

156 KIS, 96; vgl. Rorty (2006d), 57, 112; KOZ, 46; PZ, 25.

157 KIS, 286. Rorty entwickelt diese These dort anhand einer (umstrittenen) Neuinterpretation der berühmten Passage aus 1984 von George Orwell: „Freiheit ist die Freiheit zu sagen, dass zwei plus zwei vier ist. Wenn das gesichert ist, folgt alles andere daraus.“ – Zu seinem starkem Fehllesen von George Orwell siehe auch unten Kap. VIII.3.2.

158 KIS, 144; vgl. KIS, 122, 144f; PZ, 133. Vgl. dazu Hellesnes (1992), 199.

159 KIS, 155.

Institutionen und Angewohnheiten.¹⁶⁰ Denn die Rechtfertigung der „üblichen bürgerlichen Freiheiten“ basiere nicht auf einer universellen Wahrheit, sondern allein in einem historisch gewachsenen Konsens:

„Der soziale Leim, der die [...] ideale liberale Gesellschaft zusammenhält, besteht eigentlich nur in dem Konsens, dass es in einer sozialen Organisation darum geht, allen eine Chance zur Selbsterschaffung – je nach ihren Möglichkeiten – zu geben, und dass dieses Ziel außer Frieden und Wohlstand die üblichen ‚bürgerlichen Freiheiten‘ verlangt.“¹⁶¹

VII.4.2 Private Differenz und öffentlicher Konsens – die Grenze des pragmatischen Pluralismus

Die von Rorty ausgemalte ideale Kulturform des Liberalismus stellt eine romantische und pragmatistische Kultur ohne Streben nach Transzendenz dar. Die Idee einer ahistorischen, transkulturellen Matrix für unser Denken ist gemeinsam mit allen Surrogaten für Gott verschwunden. Das Bedürfnis nach Einschränkung unserer Sprachpraxis durch eine Konfrontation mit der Realität wird nicht mehr verspürt. Dagegen wollen sich die Bürger dieser utopischen Kultur nur aneinander messen, und zwar im Wettstreit um die kohärenteste und nützlichste Beschreibung, die auf allgemeine Zustimmung trifft.¹⁶² Meinungsunterschiede werden nicht durch Berufung auf die Wirklichkeit aufgelöst, sondern als Unterschiede der Bedürfnisse in demokratischen Institutionen und Verfahren ausgesöhnt. Sowohl Religion als auch essenzialistische Metaphysik und Wissenschaft sind damit ersetzt durch demokratische Politik: „Sowohl der Monotheismus als auch jene Form von Metaphysik oder Naturwissenschaft, die zu verkünden behauptet, wie die Welt *eigentlich* beschaffen ist, werden durch demokratische Politik ersetzt.“¹⁶³

Rortys ideale liberale Gesellschaft zeichnet sich dabei zugleich durch eine wachsende Bereitwilligkeit zum Leben mit Pluralitäten aus. Ihre obersten Tugenden sind Toleranz und Neugier: „Ein demokratisches Utopia wäre eine Gemeinschaft, in der nicht die Suche nach der Wahrheit, sondern Toleranz und Neugier als intellektuelle Kardinaltugenden gelten.“¹⁶⁴ Für ihn liegt das entscheidende Moment der westlichen Kultur nicht in deren Rationalität, sondern in deren gesteigerter Fähigkeit, Vielfalt zu dulden. Widersprüchlichkeiten würden zunehmend nicht mehr als etwas Verwerfliches, Uneigentliches oder Böses behandelt, sondern als Merkmale der Unzulänglichkeit unserer gängigen Vokabulare. Dieser Wandel stehe im Zu-

160 Vgl. KIS, 122; EHO, 190; SL, 33. Vgl. dazu Tartaglia (2007), 14f. Zugleich finden sich in Rortys Werk wenig konkrete Aussagen, welches die relevanten liberalen Institutionen sind. Thomas McCarthy bezeichnet dies dementsprechend als gravierenden Mangel; vgl. McCarthy (1993), 53. Mehr zu Rortys inhaltlichen „Minimalismus“ im Fazit des 2. Teils.

161 KIS, 145.

162 Vgl. Rorty (2006d), 29, 46; SN, 343; PZ, 135.

163 PAK, 62 [Herv. i. O.]; vgl. SL, 38.

164 KOZ, 90; vgl. KIS, 120f; ORT, 213.

sammenhang mit „einer zunehmenden Fähigkeit, mit einer bunten Vielfalt verschiedener Arten von Menschen auszukommen, und daher auch in Zusammenhang mit einer wachsenden Bereitschaft, die Menschen ungehindert nach eigener Fassung selig werden zu lassen.“¹⁶⁵ Die Kombination von Instrumentalismus und romantischer Feier der Vielfalt und des Neuen in Rortys Sprachpragmatismus hat hier in ihre politische Bedeutung: In einer utopischen pragmatistischen Kultur, in der die repräsentationalistische Suche nach Wahrheit (der menschlichen Natur) verabschiedet worden ist, würden die Vorwände für Intoleranz und Fanatismus geringer. Demgegenüber würde die Fähigkeit liberaler Gesellschaften zur Toleranz noch weiter gefördert: „In einer solchen Kultur wären wir nämlich weit empfänglicher für die herrliche Vielfalt der menschlichen Sprachen und der mit diesen Sprachen einhergehenden sozialen Praktiken.“¹⁶⁶ Auch wenn die Suche nach einem kommunikativen Konsens die treibende Kraft von Rortys idealer Kultur darstellt, zeichnet sich diese durch eine hohe Akzeptanz von Differenz und Inkommensurabilität aus. Die Hoffnung auf Übereinstimmung geht Hand in Hand mit der auf interessante und fruchtbare Nichtübereinstimmung. Seine utopische Gesellschaft der Toleranz und des behaglichen Miteinanders zielt mit ihren kommunikativen Begegnungen nur dann auf einen Konsens, wenn dieser für die öffentlichen Belange erforderlich ist, sonst gibt sie sich mit gegenseitiger Toleranz zufrieden:

„Die Aufgabe des Politischen [...] besteht daher eher im Tolerieren alternativer Fantasien als in der Abschaffung der Fantasie zugunsten der Wahrheit. Die Frage lautet nicht, wie man die Menschen zu einem Leben in Übereinstimmung mit der Natur bringen kann, sondern wie man sie dafür gewinnt, in Gemeinschaft mit Leuten zu leben, die andere Vorstellungen über das menschliche Leben haben.“¹⁶⁷

Die Vision einer Gesellschaft der Toleranz ist für Rorty das zentrale politische Argument für den radikalen Pragmatismus. Sein Motto „Rechtfertigung statt Wahrheit“ sei für die vollständige Verwirklichung der Demokratie am Nützlichsten. Das Festhalten am (philosophischen) Wahrheitsglauben – auch wenn dieser wie bei Jürgen Habermas noch so vorsichtig formuliert ist – widerspräche hingegen diesem Ziel.¹⁶⁸ Diese Abgrenzung vom Projekt universeller Kommensuration und damit von seinem neopragmatistischen Mitstreiter in Sachen Demokratie Jürgen Habermas anhand der Forderung „Freiheit und Toleranz statt Wahrheit“ fügt sich ein in die immer noch gängige Gegenüberstellung von Moderne und Postmoderne. Für Zygmunt Baumann beispielsweise beinhaltet der Schlachtruf der Moderne die Werte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, während die postmoderne Waffenstillstandsformel Freiheit, Verschiedenheit und Toleranz lautet. Das moderne Denken – und damit verbunden auch die moderne Politik – ist für Baumann aufgrund der Verbindung des Anspruchs auf universelle Wahrheit mit Hegemonie und Bekeh-

165 KOZ, 102; vgl. KOZ, 101f.

166 WF, 15; vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 309.

167 PZ, 112; vgl. KOZ, 103; ORT, 8; EHO, 175f; SN, 346. Vgl. dazu Noetzel (2001), 229.

168 Vgl. WF, 84, 122; PZ, 184f. Vgl. dazu Schäfer (2001a), 6.

rungseifer letztlich durch die Ehe von Wahrheit und Gewalt gekennzeichnet. Demgegenüber stehe das postmoderne Projekt der Pluralität für eine Verherrlichung von Differenz und Kontingenz. Es setze die Haltung der Toleranz gegenüber abweichenden Meinungen der modernen Suche nach Konsens entgegen. Allerdings tendiere die Praxis der postmodernen, privatisierten Toleranz dazu, in Indifferenz umzuschlagen und damit die Ungerechtigkeit der kapitalistischen Konsumgesellschaft zu perpetuieren. Aus dieser Sicht reiht sich jedenfalls Habermas' universalistische Diskurstheorie in den Kampf der Moderne für Ordnung und gegen Ambivalenz ein, während Rorty eine postmoderne Politik der Kontingenztoleranz vertritt.¹⁶⁹

Wie in der Einleitung dargestellt, hilft eine derartige Einordnung anhand der Unterscheidung Moderne/Postmoderne aber nur in einem ersten Schritt weiter. Rortys (politisches) Denken steht auch quer zu dieser schon fast veralteten Unterscheidung. Sein ironischer und zugleich kommunitaristischer Liberalismus kombiniert die postmoderne Betonung von Kontingenz und Differenz mit der modernen Suche nach Konsens. Die Ironie als Kontingenzbewusstsein und die Freiheit der Selbsterschaffung werden auf den privaten Bereich begrenzt, während für die öffentliche Sphäre – trotz der Betonung von Freiheit und Toleranz in seiner idealen liberalen Gesellschaft – die Ziele des (kontextuellen) Konsens und der Solidarität letztlich maßgeblich bleiben. Fruchtbarer als das Etikett eines postmodernen Denkens ist daher die Verortung von Rortys Pluralismus in die pluralistische US-amerikanische Tradition. Freiheit und Toleranz, so lauten die Leitmaximen des liberalen Amerikas. Und diese Maxime prägt auch Rortys (politisches) Denken.¹⁷⁰ Von besonderer Bedeutung ist dabei der Einfluss von William James. Mit der Verteidigung von Pluralität und der Betonung der Tugend Toleranz tritt Rortys liberaler Pragmatismus in die Fußstapfen von dessen klassischer Allianz von Pragmatismus und Pluralismus.¹⁷¹ Diese Allianz ist alles andere als zufällig. Louis Menand hat in seiner wichtigen Studie über die Gründerväter des Pragmatismus herausgearbeitet, dass die Ideen von Freiheit und Toleranz von Beginn an die Grundwerte des pragmatistischen Denkens sind. Der klassische Pragmatismus ist entstanden als Reaktion auf die Erfahrung, zu was der Glaube in die Wahrheit von Ideen im amerikanischen Bürgerkrieg geführt hatte. Diese traumatische Erfahrung ist die Geburtsstunde des Denkens über die Rolle von Ideen und Überzeugungen als gemeinschaftliche Werkzeuge zur Erzeugung einer besseren Zukunft. Die politische Motivation des

169 Vgl. Bauman (1995), 282f, 310ff, 333ff. Vgl. dazu Schal/Heidenreich (2006), 245ff. Inwieweit diese Einordnung Habermas' nachmetaphysischem Denken wirklich gerecht wird, kann hier nicht diskutiert werden.

170 Vgl. Hollinger (1985), xvi; Horster (1991a), 10, 108.

171 Vgl. Welsch (1995), 21; Guignon/Hiley (2003), 16. Siehe dazu James (1994b), 101 und insbes. William James' Philosophie des „UND“ in James (1994a). Der handlungstheoretische Pluralismus in *Das Pluralistische Universum* ist – wie Rortys Sprachpragmatismus – in polemischer Absicht gegen den erkenntnistheoretischen Monismus der einen wahren Welt gerichtet; vgl. dazu u.a. Schubert/Spree (2001), 18f. Man ist an dieser Stelle erneut an die in der Einleitung zitierte Einschätzung von Rorty erinnert, der klassische Pragmatismus stünde am Ende der Straße der Postmoderne.

Pragmatismus war und ist es, Ideen und Prinzipien auf eine pragmatische Ebene zu bringen, um die in Abstraktionen verborgene Gewalt zu vermeiden. Der Pragmatismus als eine politische Philosophie des Kompromisses und der Kontingenz wurde konzipiert, um es Menschen schwerer zu machen, durch Ideologien zur Gewalt getrieben zu werden. Dabei werden allerdings die Suche nach pragmatischen Kompromissen und auch die Toleranz durch das oberste Ziel der Pragmatisten begrenzt, das gemeinsame Experiment der Demokratie in Gang zu halten.¹⁷² Auch Rortys romantischer Neopragmatismus ist kein Denken der absoluten Toleranz.¹⁷³ Die Grenze von Freiheit und Vielfalt wird bei ihm markiert durch die eben erwähnte Unterscheidung zwischen privat und öffentlich. Wie sich im folgenden Kapitel bei der Rekonstruktion von Rortys politischer Utopie im engeren Sinne zeigen wird, ist diese Unterscheidung für seinen minimalistischen Liberalismus „fundamental“.

172 Vgl. Menand (2001), ixff, 439ff.

173 Vgl. Westbrook (2005), 156.

