

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rortys Vorschlag einer instrumentalistischen Sicht des menschlichen Wissens bekommt seinen spezifisch pragmatistischen Zug dadurch, dass er auf Charles Sanders Peirces Definition von Überzeugungen als Handlungsgewohnheiten rekurriert. Ganz in der Tradition des klassischen Pragmatismus und seiner Kritik des Cartesiansmus werden Überzeugungen als Handlungsregeln, nicht als Abbilder der Welt betrachtet. Eine wahre Überzeugung ist nach dieser Sicht kein Ausdruck von Zuständen des Bewusstseins, sondern eine verlässliche Handlungsregel.³ Wissen wird nicht als korrekte Darstellung der Wirklichkeit gesehen, sondern als Weg der Erlangung von geeigneten Handlungsgewohnheiten, um im Umgang mit der Realität unsere Bedürfnisse zu befriedigen.⁴ Rorty sieht es als das Herz des Pragmatismus an, dass wahre Meinungen nicht mehr als Repräsentationen der Natur der Dinge angesehen werden, sondern als erfolgreiche Handlungsregeln, als Werkzeuge zur Koordinierung von Verhalten, die nach ihrem Nutzen beurteilt werden. Zweckdienlichkeit tritt dabei an die Stelle von "Genauigkeit" oder "Konkretheit" als Begriff epistemischer Billigung.⁵ Diese Beurteilung von Handlungsregeln nach ihrem Nutzen steht allerdings mehr in der Tradition von Dewey als der von Peirce. Rortys Antwort auf das Problem, dass das Knäuel der Beziehung zwischen Sprache und Welt nicht zu entwirren ist, ist ein sprachpragmatisch modifizierter Instrumentalismus. Dessen engere Deutung des Pragmatismus lautet, dass Erkennen, Denken und auch Sprache als Werkzeug für das Handeln betrachtet wird.⁶ John Dewey, wegen seines Einflusses in den USA und der Breite seines Werkes der Riese unter den Pragmatisten genannt⁷, hat konsequenterweise seine Version des Pragmatismus *Instrumentalismus* genannt. Auf der Grundlage des Doubt-Belief-Schemas von Peirce und seiner kognitiven Spannung⁸ arbeitet er eine naturalistische Logik der Forschung aus. In dieser pragmatischen Theorie des Denkens gilt Denken als Werkzeug organischer Anpassung, als Instrument in einem konkreten, offenen Problemlösungsprozess. Erkenntnis wird von einem „Schauen“ zu einer Form der Interak-

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

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

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

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

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

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

8 Vgl. Oehler (2000a), 7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

16 Vgl. Zill (2001), 121ff.

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

18 COP, XIX.

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

II.1.2 Erkenntnistheoretischer Utilitarismus?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

25 Vgl. HSE, 47; COP, 153.

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

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

28 Vgl. etwa Höffe (1992), 10.

29 Vgl. ORT, 211.

Mit der pragmatistischen Bewertung von Unterscheidungen und von ganzen Theorien im Lichte der handlungsrelevanten Folgen steht Rorty ganz in der Tradition des klassischen Pragmatismus als folgenbezogenes, zukunftsorientiertes Denken. Das Absehen von den Ursprüngen und statt dessen die Ausrichtung auf das Folgenprinzip, indem man den Fokus auf die Konsequenzen von Begriffen und Theorien für die Praxis richtet, ist typisch für alle Pragmatisten.³⁰ Wie in der Einleitung bereits erwähnt, ist ihnen – mit William James gesprochen, ein Absehen gemeinsam „von ersten Dingen, von Prinzipien, von Kategorien, von vorausgesetzten Notwendigkeiten; und eine Stellungnahme, die uns hinblicken lässt auf letzte Dinge, auf Früchte, auf Folgen, auf Tatsachen.“³¹

(b) Rorty bekennt sich explizit zum *Nutzen-Prinzip*: „Das Ziel der Forschung ist der Nutzen.“³² Das Nutzenprinzip wird dabei konsequent antiessenzialistisch verstanden. Denn die Unterscheidung zwischen dem Unnützen und dem Nützlichen, genauer zwischen weniger nützlichen Weltbeschreibungen und nützlicheren Weltbeschreibungen soll an die Stelle der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Realität treten.³³ Ein Beispiel für eine solche konsequent instrumentalistische Neubeschreibung von Objekten der natürlichen Welt, lautet wie folgt:

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

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

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

31 James (1994b), 34.

32 HSE, 47.

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

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

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

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

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

35 Vgl. WF, 105f, 170ff.

36 Rorty (1976).

37 Vgl. Willaschek (2000), 22.

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

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

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

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

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

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

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

42 Vgl. Hingst (1998), 220ff.

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

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

II.2 Nominalistischer und holistischer Rechtfertigungs-Kommunitarismus

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

II.2.1 Nominalistischer Sprachspielpragmatismus im Anschluss an den späten Wittgenstein

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

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

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

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

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

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

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

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

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

48 PAK, 190.

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

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

ein Wort zu gebrauchen‘. Jedes Wort, das eine Verwendung hat, bezeichnet automatisch einen Begriff.“⁵¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

58 COP, 198; vgl. KIS, 27.

59 Vgl. dazu Baltzer (2001), 31.

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

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

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

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

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

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

63 SN, 21.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

70 SN, 20.

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

72 WF, 220.

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

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

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

74 SN, 275.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

82 HSE, 46ff.

83 HSE, 85; vgl. ORT, 88.

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

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

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

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

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

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

88 HSE, 48.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.3.1 Die Kontingenz der Sprache

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

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

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

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

96 KIS, 131.

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

98 COP, xli; vgl. COP, 158.

99 COP, 153; vgl. COP, xli.

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

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

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

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

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

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

104 KIS, 41.

105 KIS, 94; vgl. KIS, 51.

106 KIS, 16f.

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

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

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

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

109 Habermas (1988), 184f.

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

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

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

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

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

113 Vgl. Gumbrecht (2000), 67.

114 Vgl. McCarthy (1993), 51f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

121 Schlegel, KA, XVI, 124, 483.

kenntnis der Kontingenz“.¹²² Die Ironikerin als Idealbürgerin seiner Utopie einer liberalen postmetaphysischen Kultur ist sich bewusst, dass ihre tiefsten Überzeugungen das Ergebnis kontingenter schöpferischer Leistungen der Vergangenheit sind und keine Notwendigkeit für sich beanspruchen können. Ihre Ironie als Kontingenzbewusstsein ist das Gegenteil des Common Sense. Denn dieser ist nach Rorty die Parole derer, die alles Wichtige unbefangen in dem gewohnten und für selbstverständlich betrachteten Vokabular ihrer Sprachgemeinschaft beschreiben.¹²³

Mit Robert Foelber kann man Rortys Ironismus als umfassendes Kontingenzbewusstsein in einer ersten Annäherung als die Bezeichnung für dessen Historismus ansehen. Dabei gilt es aber zu berücksichtigen, dass sein Ironiebegriff durchgängig in einer akteurszentrierten Betrachtung entwickelt wird. Rorty verwendet ihn fast ausschließlich in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Dort bleibt die Ironie an die Tugend gebunden und wird primär als existenzielle Haltung anhand der utopischen Figur der liberalen Ironikerin expliziert: “The kind of irony I have in mind ... is just a sort of attitude, the way you feel about yourself, a form of life.”¹²⁴ Diese Neufassung des Ironiebegriffs definiert Ironie im Kern als Wissen um die Kontingenz des Selbst und seiner Überzeugungen; in Rortys Terminologie: des eigenen „abschließenden Vokabulars“.¹²⁵ Es handelt sich daher im Wesentlichen um Selbstironie.¹²⁶

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

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

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

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

125 KIS128.

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

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

siker. Denn seine Ironie und sein Fragen nach der Natur der Gerechtigkeit und anderer Begriffe seien verbunden mit der Hoffnung, dass die Ironie nicht mehr nötig sein wird, sobald die Wahrheit gefunden sein wird. Die sokratische Ironie als rhetorische Verstellung im Dienst der platonischen Maieutik¹²⁸ diene zwar der Infragestellung des unreflektierten Common Sense. Sie ist für Rorty aber noch immer an die Überzeugung des gesunden Menschenverstandes gebunden, dass es die eine wahre Wirklichkeit hinter den vielen vorübergehenden Erscheinungen zu finden gibt – und sei es eben auf dem Weg der Verstellung. Dem sokratischen Ironiker und seinem Vertrauen auf die Vernunft stellt er die antiessenzialistische Ironikerin als Personifizierung seines radikalen Sprachspielpragmatismus gegenüber: „Eine Ironikerin ist im Gegensatz dazu Nominalistin und Historistin. Sie meint, nichts habe eine immanente Natur, eine reale Essenz.“¹²⁹ Ihre Ironie stellt eine Radikalisierung der ontologisch orientierten sokratischen Ironie dar. Denn sie hat sich verabschiedet vom Streben nach unveränderlicher Wahrheit. Ironie bei Rorty zielt nicht auf die Wahrheit und ist nicht verbunden mit der Forderung nach Definitionen und Prinzipien, sondern allein auf die Anerkennung der Kontingenz, auf die Erkenntnis der Gefangenschaft in unseren historisch bedingten Vokabularen.¹³⁰ Sie beinhaltet nicht zuletzt die Verabschiedung des sokratisch-platonischen Projekts der philosophischen Begründung moralischer Entscheidungen. Denn Ironie ist nicht nur der Name für Rortys Antiessenzialismus, sondern vor allem auch für seinen liberalen Antifundamentalismus.¹³¹ Die liberale Ironikerin – die Zentralfigur seiner Begründungsutopie, wie sie in den beiden folgenden Teilen vorgestellt wird – verkörpert die dieser Utopie zugrunde liegende antirepräsentationalistische und antiessenzialistische Neubeschreibung von Erkenntnis und Wissen. Sie vertritt im Gegensatz zum Metaphysiker und zum herrschenden Common Sense, die beide essenziell mit „nor-

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

- 128 Zur Ironie im Dienst der „Hebammenkunst“ bei Sokrates siehe insbes. Böhme (1988), 142-156. Zur sokratischen Ironie als Form der klassischen Auffassung von Ironie als Verstellung, bei der man das Gegenteil von dem zu verstehen gibt, was man sagt vgl. Behler (1972), 9ff, 15-31.
- 129 KIS, 129; vgl. KIS, 129, 150, 157; auch Rorty (2006d), 91. Rorty ist sich bei seiner Abgrenzung bewusst, dass er sich dabei auf Platons Sokratesbild bezieht; vgl. PSH, 110 – Die spannende Frage nach dem „wahren“ Sokrates müsste natürlich im Rahmen eines ausführlichen Vergleiches von sokratischer und rortyanischer Ironie problematisiert werden. Im Hinblick auf die für diese Studie zentrale Fragestellung „Private Ironie und öffentliche Solidarität?“ wäre vor allem eine Diskussion des Kriton-Dialoges fruchtbar.
- 130 Vgl. Horster (1991a), 18. Bildlich gesprochen sucht Rortys Ironie, anders als die des Sokrates, nicht mehr nach einem Ausgang aus der platonischen Höhle.
- 131 Vgl. Rorty (1990a), 637. Zum liberalen Antifundamentalismus des ironischen Liberalismus siehe unten Kap. V.1.

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

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

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

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

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

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

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

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

II.4.1 Naturalistische Kausalität statt Repräsentation

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

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

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

137 Vgl. WF, 205f.

138 WF128.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

145 Boros (1999), 550.

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

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

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

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

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

149 Vgl. WF, 132, 234ff.

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

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

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

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

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

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

152 WF59.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

162 Vgl. HSE, 61.

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

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

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

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

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

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

166 Rorty (1997e), 12.

167 Rorty (1997e), 12.

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

169 WF, 59.

170 Vgl. COP, 165; WF, 251.

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

II.4.3 Naturalismus und Romantik: instrumentalistischer Bezug zum Darwinismus

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

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

172 HSE, 67.

173 Vgl. HSE, 65ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.5 Pragmatismus und Romantik – Rortys starker romantischer Impuls

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

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

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

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

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

183 Fraser (1994), 144.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

190 Vgl. PAK, 186-192.

191 Schlegel, KA, II, 152.

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

193 Schlegel, KA, II, 159.

194 Schlegel, KA, X, 357.

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

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

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

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

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

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

196 Schlegel, KA, II, 323. Vgl. dazu Behler (1988), 22f.

197 Schlegel, KA, II, 152.

198 Schlegel, KA, II, 263; vgl. Schlegel, KA, II, 182.

199 Vgl. Rorty (2006d), 44; KIS, 46, 73.

200 Waas (2003), 148. Waas führt dort zwei Motive für seine Bezeichnung an: Rortys Plädoyer für eine Literarisierung der Philosophie und für eine Poetisierung der Kultur.

- die „Apotheose der Zukunft“ als Feier der Möglichkeit von bisher nicht gekannten, reicheren Möglichkeiten des Menschseins im Rahmen des für Rortys Denken zentralen Hoffnungsmotivs
- die Idee der Kulturgeschichte als Geschichte von sich ablösenden Metaphern und die Figur des starken Dichters als geniale Erfinder dieser Metaphern
- das ästhetizistische Konzept von privater Freiheit durch poetische Selbsterschaffung und das Propagieren der Existenz des starken Dichters als Ideal des Menschen
- der „romantische Polytheismus“ als die pluralistische Dimension von Rortys liberalem Utopia, nach dem Kreativität und Vielfalt im Privaten oberste Ziele der Gesellschaft sind
- die Forderung nach einer Poetisierung statt einer Verwissenschaftlichung der Kultur. Die Dichtung und nicht die Wissenschaft soll als Paradigma menschlichen Handelns gelten.
- eine an die Literatur orientierte Konzeption der Philosophie als Gespräch; der Rorty-Interpret Richard Rumana spricht von einem „romantic conversational approach to philosophy“²⁰¹.

In den folgenden grundlegenden Unterkapiteln zur romantischen Dimension von Rortys radikalen Sprachpragmatismus als Alternative zum Repräsentationalismus werden zunächst deren allgemeinen, *theoretischen* Komponenten vorgestellt. Die romantischen Komponenten seines *praktischen* Denkens werden weiter unten in den beiden anderen Teilen thematisiert.

II.5.2 Das Bild des Menschen als sprachschöpferisches Wesen und die Feier der Fantasie (und nicht der Vernunft) als Motor des kulturellen Fortschritts

In Rortys eigenwilliger Kombination von Naturalismus und Romantik ist der Mensch als Teil der Natur kein rationales Tier, sondern ein tolerantes, einfühlsames *und* zugleich ein schöpferisches Tier. Die Menschen hätten durch die Erfindung der Sprache ein viel größeres kreatives Verhaltensrepertoire als Tiere. Wir seien clevere Tiere, die ihr Glück durch andauernde sprachliche Neuerfindung unseres Selbst zu erhöhen vermögen. Uns zeichne die quasi-göttliche Fähigkeit aus, sich durch semantische Innovation beziehungsweise Originalität selbst „gebären“²⁰² zu können.²⁰³

Die befreiende moralische Lektion, die man von Darwin lernen sollte, besteht nach Rorty darin, „dass der Unterschied zwischen uns und den Reptilien nicht darin besteht, dass diese sich bloß der Realität anpassen, während wir die Realität *erkennen*, sondern darin [...], dass uns weit mehr an ‚Vielfalt und Freiheit‘ zu Gebote

201 Rumana (2000), 19.

202 HSE, 33.

203 Vgl. HSE, 33; PSH, 268ff; Rorty (1996b), 140.

steht.“²⁰⁴ Wie weiter unten in Kapitel VII.1 noch genauer dargelegt werden wird, geht es Rorty im Kern um die Etablierung eines neuen Selbstbildes des Menschen. Das rationalistische Bild vom Menschen als „Erkenner von Wesenheiten“²⁰⁵ soll abgelöst werden von einem neuen, romantischen Selbstbild des Menschen als „Erzeuger von Beschreibungen“²⁰⁶. Damit will Rorty eine Emanzipierung unserer Kultur von dem philosophischen Vokabular erreichen, das um Vernunft, Wahrheit und Erkenntnis kreist und diese in den Mittelpunkt der Kultur stellt. Sein romantischer Impuls kulminiert in folgender Neubeschreibung der Spezies Mensch: „We are the poetic species ... We need nothing more than confidence in our poetic power.“²⁰⁷

Der Mensch soll sich als das kreative, nicht als das wissende Wesen verstehen, und auf sein Vermögen zur sprachlichen Selbsterschaffung vertrauen. In Abwandlung des berühmten Diktums Friedrich Schillers, das auch die deutschen Romantiker maßgeblich angeregt hat, könnte man sagen: Für Rorty ist der Mensch nur da ganz Mensch, wo er mit Wörtern spielt.²⁰⁸ Aus der Ablehnung des Bildes vom Menschen als dem erkennenden, wissenden Wesen folgt kein Blick in den Abgrund des Nichts, sondern eine kreative Befreiung des Sinns für die unendlichen Möglichkeiten der (Selbst-)Beschreibung in der Zukunft. Mit ihm könne die Einsicht in die eigene Endlichkeit gelindert werden. Der Mensch erkennt sich durch die Einsicht in sein Talent der Selbsterschaffung durch neue Vokabulare als Herr der Möglichkeiten, nicht nur der Wirklichkeit: „We humans are lords of possibilities as well as actuality – for possibility is a function of a descriptive vocabulary.“²⁰⁹

Rorty folgt der Romantik uneingeschränkt in deren Kritik an der aufklärerischen Fokussierung auf die Vernunft als der wesentlichen Fähigkeit des Menschen. In diesem Sinne sieht er auch seinen Pragmatismus als Fortsetzung der romantischen

204 HSE, 34. In diesem Sinne ist auch die oben erwähnte Analogie zwischen biologischer und kultureller Evolution zu modifizieren. Gegen die reduktionistische Stoßrichtung der Soziobiologie betont Rorty die kulturelle Flexibilität des Menschen. Wörter sind nicht einfach nur Werkzeuge für biologische Wünsche. Der Mensch kann sich damit nicht nur an seine Umwelt anpassen, sondern diese und auch sich selbst selbstbewusst und gezielt verändern. Er hat sich als sprachbenutzendes Tier von der Biologie befreit und die kulturelle Evolution seiner Spezies in die eigene Hand genommen. Dies bezeugt sich in seiner (Kultur-)Geschichte. Die Kultur ist für Rorty aufgrund der Kreativität des Tieres Mensch im mittleren Bereich zwischen dem Idealismus des Geistes und dem Naturalismus der Gene angesiedelt. Sie könne, „obgleich selbst eine menschliche Schöpfung, Menschen auf ganz und gar unerwartete und wunderbare Weise verändern“ (PZ, 183); vgl. PZ, 179ff; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 121.

205 SN, 398.

206 SN, 409.

207 Rorty (1982b), 346; vgl. Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 24ff.

208 Zur für die Romantik wichtigen „homo ludens“-These Schillers siehe Schiller, J. Ch. F. (2004), V, 618. Für einen Bezug von Rorty selbst auf diese These siehe Rorty in Voparil/Bernsein (Hg.) (2010), 487.

209 EHO, 186; vgl. EHO, 132; ORT, 17.

Reaktion auf die Verherrlichung der Naturwissenschaft durch die Aufklärung.²¹⁰ Für ihn ist die Auseinandersetzung zwischen dem Rationalismus und der Romantik eine darüber, ob die Menschen ihr Wesen optimal verwirklichen, indem sie ihre Vernunft dazu benutzen, zu erkennen, wie die Dinge wirklich sind, oder indem sie ihre Fantasie und Kreativität dazu benutzen, ihre Sprache und damit sich selbst zu verwandeln. Mit der literarischen Romantik und gegen den Rationalismus der Aufklärung geht Rorty von einem kognitiven Primat der Fantasie aus: „Das Kernstück der Romantik ist die These des Vorrangs der Fantasie gegenüber der Vernunft, das heißt die These, die Vernunft sei zu nichts weiter imstande, als von der Fantasie bereits gebahnten Wegen zu folgen.“²¹¹ Die Fantasie ist für Rorty die Fähigkeit, sich eine neue Sprache auszudenken und damit aufregende, neue Welten zu erschließen.²¹² Sie ist für seinen romantischen Sprachpragmatismus der Ursprung der Sprache und damit auch der Freiheit. Während die Vernunft eine Frage anerkannter Züge innerhalb von Sprachspielen sei, erschaffe die Fantasie diese Sprachspiele. Insofern könne die Vernunft nur die Wege folgen, die diese geebnet hat, und nur die von dieser geschaffenen Elemente neu arrangieren. Sie könne nicht aus dem Kreis ausbrechen, den die Fantasie zuletzt gezogen hat. In diesem spezifischen Sinn habe die Fantasie Priorität über der Vernunft.²¹³ Und in diesem Sinn versteht Rorty auch die Romantik als These über die Natur des menschlichen Fortschritts: „No words, no reasoning. No imagination, no new words. No such words, no moral or intellectual progress.“²¹⁴ Mit dem oben erwähnten Percy B. Shelley betrachtet er die Fantasie als das wichtigste Werkzeug des Guten. Denn für den kulturellen Wandel seien die Leistungen der schöpferischen Vorstellungskraft wichtiger als die Reflexionen der erkennenden und argumentierenden Vernunft.²¹⁵

Bei seinem Anschluss an die romantische Feier der Fantasie grenzt sich Rorty allerdings ab von deren Überhöhung und Vergötterung als Bindeglied mit etwas außerhalb unserer selbst durch „die Romantiker des Anderen der Vernunft“²¹⁶. Er trennt die Hochschätzung der Fantasie von der repräsentationalistischen Idee, diese sei als ein Ausdrucksvermögen auf das innere Wesen der Wirklichkeit (in uns) abgestimmt. Die Dichtung erfasst für ihn keine Wahrheit, die demgegenüber von der Philosophie nicht erfasst würde. Das menschliche Vermögen zur Erschaffung von Metaphern sei kein Beweis dafür, dass der Mensch gleichsam von einer anderen Welt ist. Und die von ihr erfundenen Metaphern seien nicht als Ausdruck einer verborgenen Realität in uns anzusehen. Obwohl diese natürlich durch etwas verursacht

210 Vgl. KOZ, 46f; EHO, 18, wo Rorty von einer „Sanctification“ der Naturwissenschaften spricht.

211 PAK, 186; vgl. PAK, 135f; KOZ, 46; EHO, 14. Vgl. dazu Wellmer (2001a), 316.

212 Vgl. HSE, 25; KIS, 118f.

213 Vgl. PAK, 187ff, 198ff.

214 Rorty (2007b), 129.

215 Vgl. KIS, 28; PAK, 192; HSE, 44; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 262.

216 PAK, 155.

würden, drückten sie nicht etwas aus, was schon vorher da gewesen sei.²¹⁷ Die Fantasie ist nach Rortys antirepräsentationalistischem Verständnis nicht als Vermögen zur Erzeugung von Vorstellungsbildern zu betrachten, sondern als Fähigkeit zur Veränderung sozialer Praktiken durch die Empfehlung neuer Verwendungen von Zeichen und Lauten. Sie ist schlicht das Vermögen zur Erschaffung neuer Metaphern, die manchmal gesellschaftlich nützlich sind. Bei dem von ihr ermöglichten Fortschritt handelt es sich dementsprechend nicht um eine Beziehung zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem, sondern zwischen menschlicher Gegenwart und menschlicher Vergangenheit.²¹⁸ Mit dieser wichtigen Einschränkung wird die Fantasie zur maßgeblichen menschlichen Fähigkeit und zur notwendigen Voraussetzung sowohl des geistigen als auch des moralischen Fortschritts erklärt:

„Die Fantasie bringt die kulturelle Evolution voran. Sie ist die Kraft, die unter Voraussetzung von Frieden und Wohlstand ständig dahingehend wirkt, das sich die Zukunft des Menschen reichhaltiger gestaltet als seine Vergangenheit. Die Fantasie ist die Quelle neuer wissenschaftlicher Bilder des physikalischen Universums ebenso wie die Quelle neuer Entwürfe möglicher Gemeinschaftsformen. Sie ist das, was Newton und Christus, Freud und Marx gemeinsam war: die Fähigkeit, das Vertraute mit Hilfe unvertrauter Begriffe neue zu beschreiben.“²¹⁹

Die Fantasie ist für Rorty die Kraft, von der die poetische Hoffnung auf eine jetzt noch unvorstellbare, nicht mit Begriffen fassbare, menschliche Zukunft durch immer neue Vokabulare genährt wird. Sie erlaube es, die menschliche Geschichte als langes, zunehmend polyphones Gedicht zu sehen, das zu nichts führt, außer zu sich selbst. Dieses anschwellende Gedicht solle der Maßstab aller Dinge sein, der letzte Kontext, statt es in einen umfassenderen metaphysischen Kontext stellen zu wollen. Der Gedanke an die Ewigkeit spiele für Romantiker wie ihn keine Rolle, nur der Gedanke an die Verwirklichung der größtmöglichen Vielfalt. Sollte die Spezies Mensch je ausgelöscht werden, dann wäre ihr Vermächtnis nicht eine Ansammlung von wahren Aussagen über die Welt, sondern eine bunte Vielfalt von Vokabularen.²²⁰

217 Vgl. KIS, 46, 73; PAK, 158, 194; Rorty (2007b), 129f. Hier zeigt sich wieder der oben erwähnte, entscheidende Unterschied zur deutschen Romantik – so etwa zu Schlegels Auffassung, dass die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes in nächster Beziehung zur unendlichen Fülle steht, von dieser erregt und auf diese gerichtet ist; vgl. dazu Behler (1988), 23.

218 Vgl. PAK, 190f. In seiner typisch provokativen Art bemerkt Rorty an anderer Stelle, dass die Fantasie als die Fähigkeit, sozial nützliche Neuheiten ins Spiel zu bringen, keine dem Menschen vorbehaltene Fähigkeit darstelle; Nicht nur Newton hätte sie besessen, sondern auch einfallsreiche Biber würden sie besitzen; vgl. PAK, 203.

219 HSE, 88.

220 Vgl. Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 33f; HSE, 102. Zur romantisch-pluralistischen Dimension von Rortys utopischer liberalen Kultur ohne Zentrum und der Forderung nach einer „Poetisierung der Kultur“ siehe unten Kap. VII.2.2.

In der Auseinandersetzung zwischen Aufklärung und Romantik ergreift Rorty des weiteren Partei für die Romantik, indem er auf eine *Poetisierung* der Kultur hofft. Diese Hoffnung tritt an die Stelle derjenigen des Aufklärungsrationismus auf Verwissenschaftlichung. Poetisierung der Kultur bedeutet für Rorty, dass Dichtung und Fantasie den Sieg über die (wissenschaftliche) Vernunft errungen haben. Die Dichtung und nicht die Wissenschaft sind das Paradigma menschlichen Handelns.²²¹ In den romantischen und demokratischen Kulturen des Westens sei es inzwischen möglich, anstelle von Widerspiegelung Selbsterschaffung im Sinne Emersons in einem gemeinschaftsumfassenden Maßstab zur leitenden Devise zu machen. Rorty vertritt unter Berufung auf John Dewey die Vision einer idealen Gesellschaft, die vom Ideal ästhetischer Steigerung und nicht mehr vom Ideal objektiver Kognition dominiert wird. In ihr würde Glückseligkeit nicht mehr im Erfassen der natürlichen Ordnung gesucht, sondern im Finden neuer Sprechweisen.²²² Für die greifbare Möglichkeit einer solchen Gesellschaft ist die Bewegung der Romantik für Rorty zentral gewesen. Diese hätte, gemeinsam mit der Französischen Revolution in der Sphäre der Politik, die Menschen gelehrt, dass „die Wahrheit“ gemacht, nicht gefunden wird. Kunst werde seitdem nicht mehr als Imitation, sondern als Selbsterschaffung des Künstlers aufgefasst. Die Dichter der Romantik hätten Glückseligkeit durch Selbsterschaffung erstrebt und sich dabei selbst „eher als Lichtquellen denn als Spiegel verstanden.“²²³ Und so würde eine *vollständig* romantisierte Gesellschaft sich auch zu ihrer Selbstdarstellung „solcher Bilder bedienen, die nicht das Entdecken, sondern das Machen zeigen, also nicht der Bilder, die die Griechen zum Lob der Mathematiker, sondern der Bilder, die die Romantiker zur Ehre der Dichter verwendeten.“²²⁴

Worauf es dem romantischen Impuls von Rortys Sprachpragmatismus letztlich ankommt, ist die *Fähigkeit der sprachlichen Welterschließung*: „I am obsessed by the possibility of the disclosure of new worlds.“²²⁵ Er richtet den Fokus auf die

221 Vgl. SN, 23, KIS, 98; 117ff; Rorty (1984), 13. Vgl. (kritisch) dazu Früchtel (2001), 270. Rortys Forderung der Poetisierung der Kultur schließt an Schlegels Programm einer progressiven Universalpoesie an; vgl. Schlegel, KA, II, 82f.

222 Vgl. PZ, 107; SN, 23, HSE, 25.

223 PZ, 107.

224 SO, 23; vgl. KIS, 21.

225 Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 51. Zu der Unterscheidung zwischen den beiden Bedeutungen von Welterschließung als Erschließung eines bereits interpretierten, symbolisch strukturierten Vorverständnisses der Welt und von neuen Bedeutungshorizonten, die kulturellen Wandel in großem Maßstab herbeiführen und der Möglichkeit einer Einteilung von Philosophien anhand der Frage, welche der beiden diese akzentuieren; vgl. Kompridis (1993), 487f. Rortys romantisches und zugleich pragmatistisches Denken umfasst zwar beide Bedeutungen von Welterschließung. Mit seinem romantischen Impuls akzentuiert es aber die Letztere; siehe auch EHO, 45f: „Thinking of poetic acts as the original openings up of the world, the acts which let new sorts of beings be.“

menschliche Selbstbehauptung und Selbsterschaffung in der Geschichte durch die poetische Kraft der Erfindung immer neuer Vokabulare. Von historistischer Romantik spricht Rorty, weil er den historischen Sinn für die Relativität von Prinzipien und Vokabularen bezogen auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit kombiniert sehen will mit einem romantischen Sinn dafür, dass sich alles ändern kann, indem man auf neue Art und Weise darüber spricht.²²⁶

Um eine vereinseitigende Sicht der Sprache zu vermeiden, betont Rorty zwar, dass diese viele Funktionen habe – neben der der Welterschließung insbesondere natürlich die der Problemlösung. Deshalb komme der welterschließenden Erfindung eines Vokabulars auch höchstens ein vorübergehender Vorrang vor dessen problemlösenden Gebrauch zu. Darüber hinaus bestehe ohnehin keine Notwendigkeit, zu klären, welche Funktion fundamentaler sei.²²⁷ Trotz dieser Versuche, die pragmatistische und die romantische Dimension seines Sprachpragmatismus auszubalancieren, lässt sich festhalten, dass für ihn letztlich die welterschließende Kraft der Sprache im Mittelpunkt steht. Immer wieder betont Rorty die historische Rolle sprachlicher Innovationen in Gestalt von neuen Metaphern und Vokabularen. Als Beispiele für erfolgreiche neue Welterschließungen in der Geschichte führt er die demokratische Regierung durch die Griechen, den Atomismus, den Darwinismus, die Freud'sche Theorie an. Alle diese neuen Arten zu Sprechen und damit auch zu Handeln wären zunächst absurd zu ihrer Zeit gewesen. Sie seien aber zum Common Sense späterer Zeiten geworden, wobei es oft Jahrhunderte gedauert habe, bis es dazu kam.²²⁸

Dem klassischen Bestreben nach Ordnung, indem man der Sprache Geschlossenheit verleiht, stellt Rorty das romantische Beharren auf die menschliche Freiheit gegenüber, durch sprachliche Kreativität aus Situationen der Abgeschlossenheit ausbrechen zu können. Er bezeichnet die Romantik in diesem Zusammenhang auch als eine Wende vom Schönen zum Erhabenen. Statt vertraute Dinge in eine neue, erfreuliche Ordnung bringen zu wollen, strebe sie nach etwas, das sich bisher kaum in Worte fassen lässt.²²⁹ Die Idee einer Systematisierung des Raumes der Möglichkeit durch eine übergreifende Metasprache zur Beurteilung all unserer gegenwärtigen und zukünftigen Vokabulare ist nach seiner Sicht nicht möglich und sollte auch nicht durch die Philosophie angestrebt werden. Der Raum des Möglichen erweitert sich mit jedem Mal, wenn ein neues welterschließendes Vokabular erfunden wird. Rorty plädiert deshalb auch vehement für einen Metaphernwechsel: „Statt Metaphern der Annäherung an etwas, das nicht wir selbst sind, sollten wir Metaphern der Erweiterung unser selbst verwenden.“²³⁰ Er will Platons Bild des Aufstieges zum Unbezweifelbaren ersetzen durch Ralph Waldo Emersons Bild der endlos größer werdenden Kreise. Intellektueller Fortschritt sei dann kein Fortschritt zu immer

226 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 188f; COP, 149ff. Vgl. dazu Hall (1994), 40, 87; Fraser (1994), 143.

227 Vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (2001), 154.

228 Vgl. u.a. Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 51; SO, 9; KIS, 98, 117; SE, 38.

229 Vgl. SE, 22; KOZ, 144.

230 PZ, 7; vgl. Rorty (1984), 11; EHO, 127.

besseren Repräsentationen von dem, was da draußen ist, sondern hin zu einer möglichst große Vielfalt von Vokabularen, die nur in ihrer Nützlichkeit für das menschliche Glück unterschieden sind.²³¹

II.5.3 Die „Apotheose der Zukunft“ und das für Rortys Denken zentrale Hoffnungsmotiv

Ein zentrales Moment der Emerson'schen Metapher der unendlichen Erweiterung und damit auch von Rortys romantischen Impuls insgesamt stellt das Zukunftsmotiv dar: „Was Novalis über die Romantik gesagt hat, kann man auch auf den Pragmatismus übertragen, nämlich dass er die Apotheose der Zukunft ist.“²³² Rorty will mit seinem „futuristic romanticism“²³³ an die romantische Apotheose des Unbekannten, des schwer Vorstellbaren und kaum Sagbaren anschließen. Er interpretiert sie aber auf spezifische Weise als die Hoffnung auf eine offene Zukunft, auf die Erfindung neuer Weisen des Menschseins und damit zukünftiger Welten, die unvorstellbar verschieden und reicher wären als die bisherigen. Sein Ziel ist die „romantische Verzeitlichung des Unbedingten“²³⁴. In Abgrenzung von platonischen und romantischen Metaphysikern zugleich gelte es nicht mehr vertikal, sondern horizontal zu denken: „Wir überlegen uns, was man tun könnte, um eine bessere Zukunft anzubahnen, anstatt zu einem äußersten Rahmen empor- oder in unaussprechliche Tiefen hinabzublicken.“²³⁵ Rorty propagiert dabei die Bereitschaft für den Sprung in einen Prozess unvorhersagbaren Wandels und das Vertrauen in die menschliche Fähigkeit, eine zukünftige Welt zu schaffen, in der mehr Vielfalt und Freiheit verwirklicht sind, als wir es uns zurzeit ausmalen könnten. Die Erfindung neuer Möglichkeiten des Menschseins solle Vorrang haben vor dem Bedürfnis nach Stabilität, Sicherheit und Ordnung.²³⁶

Rorty bezieht sich bei seiner romantischen Verherrlichung der Zukunft auf eine berühmte Passage in Walt Whitmans *Demokratische Ausblicke*. Dort schreibt Whitman: „Amerika baut [...] für die eigene Rechtfertigung und den eigenen Erfolg fast ausschließlich auf die Zukunft.“²³⁷ Diese Formulierung des Whitman'schen Amerikanismus sieht Rorty als den Kern seines (Neo-)Pragmatismus an. Denn die Bereitschaft, alle Fragen der Rechtfertigung der Zukunft anheimzustellen, ermögliche es alle griechischen und kantischen Unterscheidungen zu verdrängen. Die schlicht anmutende Unterscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft könne und solle an die Stelle der althergebrachten philosophischen Gegensatzpaare wie des Unbedingten und des Bedingten, des Absoluten und des Relativen, und insbesondere desjenigen zwischen Realität und Erscheinung treten: „Sofern der Prag-

231 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 376; PAK, 192f, 208.

232 HSE, 16.

233 Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 124.

234 SE, 37; vgl. SE, 36f.

235 PAK, 159.

236 Vgl. HSE, 89.

237 Whitman (2005), 13.

matismus überhaupt etwas Spezifisches an sich hat, dann dies: dass er die Begriffe der Realität, der Vernunft und des Wesens durch den Begriff der besseren menschlichen Zukunft ersetzt.“²³⁸

Rorty stellt sich mit seiner Aufforderung, als primäre Unterscheidung nicht mehr die zwischen Erscheinung und Wesen, sondern die zwischen Vergangenheit und Zukunft zu verwenden, in die Tradition von William James und John Dewey. Deren Bestreben, die Richtung der Aufmerksamkeit von der Ewigkeit auf die Zukunft zu lenken, sollte es ermöglichen, die aus der Sicht aller Pragmatisten verhängnisvolle Unterscheidung von *theoreia* und *praxis* zu verabschieden: „Diese Apotheose der Zukunft, diese Bereitschaft, Gewissheit durch Fantasie und Stolz durch Neugierde zu ersetzen, führt zum Zusammenbruch der griechischen Unterscheidung zwischen denkender Schau und Handeln.“²³⁹ Tatsächlich eint alle Pragmatisten – trotz der gewichtigen Unterschiede zwischen ihnen – die Orientierung auf die Zukunft. Der Pragmatismus ist folgenbezogenes und daher zukunftsorientiertes Denken. Aus der gemeinsamen Grundidee der Bestimmung der Bedeutung eines Begriffes in den wahrnehmbaren Auswirkungen auf das Handeln der Erfahrung folgt, dass diese in der Zukunft liegt. Den gemeinsamen radikalen Wechsel der Perspektive formuliert William James wie folgt: „Während der Pragmatismus den Blick vorwärts auf die Zukunft richtet, blickt der Rationalismus zurück auf eine vergangene Ewigkeit.“²⁴⁰ Die Zukunftsorientiertheit des Pragmatismus gehört zu der für diesen konstitutiven Fokussierung auf die Praxis und dem Herunterspielen von intellektualistischen Fragen, die sich auf metaphysische Ursprünge beziehen. Gemäß der pragmatischen Methode werden praktische, nicht theoretische Unterschiede als relevant erachtet und wird die Bedeutung an die (Lebens-)Praxis gekoppelt. Wie weiter oben bereits dargelegt, wird die Entscheidung über eine Theorie aus ihrer praktischen Auswirkung, ihrem Nutzen für das Leben gewonnen. Die beste Methode, theoretische Fragen zu erörtern ist für Pragmatisten jene, die herauszubekommen versucht, welcher praktische Unterschied sich daraus jeweils ergibt. Seine Grundidee lautet, nach den praktischen Folgen zu fragen. Der Glaube ebenso wie Sätze der Wissenschaft werden nicht nach deren Ursprung, sondern nach ihren Folgen beurteilt.²⁴¹

Die Wendung von den Ursachen der Erkenntnis in der Vergangenheit zu den Zwecken der Erkenntnis in der Zukunft kann in ihrer Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus gar nicht überschätzt werden. Dieser spezifische temporale Perspektivenwechsel unterscheidet ihn auch von den europäischen Kritikern des

238 HSE, 16; vgl. HSE, 12ff, 22; WF, 252. Vgl. dazu Brunkhorst (1997b), 110.

239 HSE, 89; vgl. HSE, 36, 89; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 124, 50ff; PAK, 143f.

240 James (1994b), 143. Zur – alle Pragmatisten einigenden – „futurischen Signatur pragmatischen Denkens“ (Sandbothe (2000b), 18) siehe u.a. Martens (1975), 44; Marcuse, L. (1994), 135; West (1989), 5f, 91f.

241 Vgl. James (1994b), 28ff, 34. Vgl. dazu u.a. Nagl (2000), 213; Joas (1997), 75; Hingst (2000b), 35.

Rationalismus und ist konstitutiv für das neopragmatische Denken insgesamt.²⁴² Er wird von Rorty jedoch radikalisiert, indem er die Frage „Was kann ich wissen?“ mit einer pragmatistischen Variation Frage „Was kann ich hoffen?“ ersetzt. Er propagiert das Motto „Hoffnung statt Erkenntnis“.²⁴³ Unter diesem Motto vertritt er die für sein Denken zentrale These, dass die handlungsleitende Tugend der Hoffnung, an die Stelle der Sicherheit versprechenden Erkenntnis treten könne und solle. Gegen die platonistische Unterordnung der Zeit unter die Ewigkeit und der Inspiration unter das Wissen schlägt Rorty vor, den Versuch, der Zeit zu entrinnen, durch die Hoffnung zu ersetzen, wir könnten eine bessere Zukunft durch die Erfindung neuer Vokabulare hervorbringen. Diese gemeinsame *soziale* Hoffnung würde in seinem pragmatistischen Utopia an die Stelle des Anspruches treten, die innere Natur der Wirklichkeit zu erfassen. Sich auf die Zukunft hin sich zu öffnen, Hoffnung zu haben, das heißt an Verbesserung zu glauben, steht im Zentrum von Rortys Denken.²⁴⁴

Das Erkenntnisinteresse wird damit weg vom Ziel des Erkennens der nicht-menschlichen Realität und hin auf das Erreichen einer besseren gemeinsamen Zukunft gerichtet. Die Hoffnung auf eine selbst geschaffene, bessere Zukunft des Menschen soll an die Stelle der Sehnsucht nach Gewissheit und nach Erlösung durch eine nichtmenschliche Macht treten.²⁴⁵ Konsequente pragmatische Philosophie versuche nicht mehr, überkommenen Gebräuchen und Überlieferungen mittels Bezugnahme auf unwandelbare Strukturen der Vergangenheit das Ansehen des Ewigen zu verleihen. Statt dessen sieht sie sich selbst als Instrument der Veränderung, nicht der Bewahrung, und bewertet die Schaffung des Neuen höher als die Betrachtung des Zeitlosen. Das Abwenden von der Kantischen Frage nach den ahistorischen Bedingungen der Möglichkeit und die Zuwendung zur pragmatischen Frage „Wie können wir aus der Gegenwart eine reichere Zukunft machen?“ sei Ausdruck der Intention, „die Philosophie nicht als Instrument zur Erkenntnis unserer selbst, sondern als Mittel zur Änderung unserer selbst zu begreifen.“²⁴⁶

Rortys radikal der Zukunft zugewandter Pragmatismus teilt mit den Romantikern die Sehnsucht nach der Sehnsucht. Allerdings handelt es sich bei ihm um die Sehnsucht nach dem ganz Neuen, nicht nach dem ganz Anderen. Wie oben bei der Herausarbeitung seines Fantasiebegriffs bereits angedeutet grenzt sich sein romanti-

242 Vgl. Apel (1975), 68; Allen, B. (2000a), 199. Zu William James' Hoffnungspragmatik eines demokratischen Meliorismus ohne Bindung eine theologisch-metaphysische Instanz siehe Nagl (2000), 218, 232; Marcuse, L. (1994), 49f. Zur Bedeutung der Hoffnung schon bei Peirce siehe Apel (1975), 105, 165.

243 So der Titel von HSE. Vgl. Smith (2005b), 95.

244 Vgl. HSE, 22, 34; SL, 129. Vgl. dazu Noetzel (2001), 236; Nagl (1998), 19. Die zugrunde liegende Basis für die Öffnung des Pragmatismus insgesamt auf die Zukunft hin ist der Glaube daran, dass die Menschen die Urheber ihres eigenen Schicksals sind und dass ihr Handeln zum Besseren führen wird. Vgl. dazu auch Welsch (1995), 900. Zur Bedeutung der unbegründeten Hoffnung bei Rorty siehe insbes. den letzten Abschnitt der Schlussbetrachtung.

245 Vgl. HSE, 47; Rorty in Nižnik/Sanders (Hg.) (1996), 26.

246 HSE, 66; vgl. HSE, 19f.

scher Impuls von der unendlichen Sehnsucht der Romantik als säkularisierte Fassung des Strebens nach Einheit mit Gott ab. Es geht ihm nicht um das Verlangen nach einer nicht fixierbaren Transzendenz in Gestalt des Unendlichen im Gegensatz zum Endlichen, sondern allein um den Sinn für zukünftige Möglichkeiten des Menschseins, für die es – dank der Fantasie – keine Grenzen gebe. Romantik bedeutet für ihn der Glaube in die zukünftigen Möglichkeiten von sterblichen Menschen, der kaum von der Liebe für beziehungsweise Hoffnung auf die menschliche Gemeinschaft getrennt werden könne: „I shall call this fuzzy overlap of faith, hope, and love ‚romance‘.“²⁴⁷ Diese „Romantik“ kann unter anderem religiöse, politische und literarische Formen annehmen. Worauf es Rorty zunächst nur ankommt, ist die Erfahrung dieses überwältigenden Gefühls selbst. Denn es gilt: „What is distinctive about this state is that it carries us beyond argument, because beyond presently used language. It thereby carries us beyond the imagination of the present age of the world.“²⁴⁸ Rorty beurteilt dementsprechend auch die Verlagerung der romantischen Hoffnung von der Ewigkeit in die Zukunft als glückliche Entwicklung in den wohlhabenderen, freien Gesellschaften. Die nicht-religiösen Formen der Romantik, die nicht auf ein Jenseits gerichtet seien sondern auf die menschliche Zukunft, würden von dem Bewusstsein getragen, dass die Zukunft der Menschen anders sein könne als ihre Vergangenheit, und zwar ohne dass dazu übernatürliche Mächte eingreifen müssten. Wenn Rorty also für die Romantik als Hoffnung auf eine Veränderung plädiert, geht es ihm um die weltliche Hoffnung auf eine bessere Welt durch gesellschaftliche Veränderung; in seinen eigenen Worten um den „sozialen Idealismus der Romantik“²⁴⁹.

II.5.4 Die Idee der Kulturgeschichte als Geschichte von sich ablösenden Metaphern

Die romantische Sicht der Sprache und des kulturellen Fortschritts wird von Rorty konkretisiert durch eine Metaphertheorie und durch die Figur des starken Dichters. Denn für ihn wird der kulturelle Fortschritt der Menschheit als andauernder revolutionärer Wechsel von Vokabularen angetrieben durch sich ablösende Metaphern, jeweils erfunden von starken Dichtern als „Vorkämpfern der menschlichen Spezies“²⁵⁰.

Zunächst zu der zentralen Bedeutung von Metaphern. Diese stehen neben dem Begriff des Vokabulars im Zentrum seiner Sprachtheorie. Die menschliche Fähigkeit, Metaphern zu bilden, ist der Kern von Rortys ästhetisierender Rede von einer poetisierten Kultur, in deren Mittelpunkt Begriffserneuerung, Selbsterfindung und die welterschließende Funktion der Sprache stehen: „Paradigms of imagination are

247 PSH, 160. Vgl. dazu auch Berlin (2004), 182.

248 PSH, 161; vgl. auch Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 50. Dort spricht Rorty auch von: „that romantic hope for another world which is yet to come.“.

249 WF, 285; vgl. PSH, 160ff; Rorty (1998c), 27f.

250 KIS, 48.

the new, metaphorical use of old worlds.”²⁵¹ Die Kreativität und Fantasie des Metaphern produzierenden Wesens Mensch zeigt sich in „der Fähigkeit des menschlichen Organismus, Sätze ohne Bedeutung zu äußern, das heißt Sätze, die nicht in die alten Sprachspiele passen und damit die Möglichkeiten erschließen, diese Sprachspiele zu modifizieren und neue zu schaffen.“²⁵² Zu der oben besprochenen These der Kontingenz der Sprache, nach der diese keinen überwölbenden Zweck hat und kein Medium der Repräsentation ist, gehört der Gedanke, dass Sprache beziehungsweise Vokabulare eher gemacht werden als gefunden. Dabei werden neue Vokabulare geschaffen durch die Erfindung von Metaphern. Nur diese sorgen als der „growing point of language“²⁵³ für die Offenheit der Sprache. Sie erweitern den logischen Raum der Gründe und damit auch den per se unbegrenzten Bereich des Möglichen: „There are no a priori or destined limits to our imagination or our achievement.”²⁵⁴ Auf die Feier dieser prinzipiellen Offenheit und Vielfalt an Stelle der Suche nach einem endgültigen, abschließenden Vokabular kommt es Rorty an. Unsere Kultur ist nach ihm durch einen sprudelnden Quell von Wortspielen und Metaphern emporgetragen worden und wird sich in immer höherem Grade bewusst, dass sie keine solidere Stütze hat als diesen Springbrunnen.²⁵⁵ In diesem Bild der Sprachgeschichte und damit der Kulturgeschichte als einer Geschichte von Metaphern, nicht von Entdeckungen, ist die Metapher das unentbehrliche Mittel des intellektuellen Fortschritts. Nur mit der revolutionären Erfindung von neuen Metaphern gelingt der Ausbruch aus den bisherigen Vokabularen. Dabei ist es nach Rorty „typisch für revolutionäre Leistungen [...], dass sie zustande kommen, wenn jemand Interferenzen zwischen zwei oder mehreren unserer Vokabularen erkennt und dann dazu übergeht, ein neues Vokabular zu erfinden, das beide ersetzen kann.“²⁵⁶

Kultureller Fortschritt findet statt durch die Übernahme ausgewählter Metaphern in den allgemeinen Sprachgebrauch, wodurch neue Vokabulare sich in der Sprachpraxis durchsetzen und zu Werkzeugen des sozialen Fortschritts verwandelt werden. Die Geschichte der Kultur als Geschichte der Metapher wird dabei gemäß der oben dargestellten Analogie von kultureller und biologischer Evolution als nicht-teleologischer Prozess betrachtet. Rorty veranschaulicht dies mit dem Vergleich der Kulturgeschichte mit der Geschichte eines Korallenriffs: „Alte Metaphern sterben ständig zur Buchstäblichkeit ab und dienen dann als Boden und Folie für neue Metaphern.“²⁵⁷ Der intellektuelle Wandel geschieht durch ein Absterben alter Metaphern und dem Aufkommen neuer Metaphern und deren erneuten Absterben durch „Verbuchstäblichung“²⁵⁸. Die Entstehung neuer sprachlicher Bilder

251 ORT, 94; vgl. KIS, 117. Vgl. dazu Zill (2001), 121ff.

252 KOZ, 70.

253 EHO, 12.

254 EHO, 48.

255 Vgl. KOZ, 140f.

256 KIS, 35; vgl. KIS, 31, 41. Dies gilt nach Rorty nicht nur für die Künste, sondern auch für die Naturwissenschaften; ebenso für Moral und Politik; vgl. ORT, 162-172.

257 KIS, 41; vgl. KIS, 84; EHO, 17.

258 KOZ, 69.

ist kontingent. Zugleich ist sie jedoch auf den Nährboden der alten, inzwischen vertrauten Metaphern angewiesen und insofern parasitär:

„Metaphern sind unvertraute Verwendungen alter Worte, aber diese Verwendungen sind nur vor dem Hintergrund anderer alter Worte möglich, die weiter in vertrauter Weise gebraucht werden. Eine Sprache, die ‚ganz und gar Metapher‘ wäre, könnte nur eine Sprache ohne Nutzen sein, also keine Sprache, sondern bloß ein Lallen.“²⁵⁹

Wird die Verwendung der einstmals unvertrauten Metapher allmählich zur Gewohnheit, das heißt, sobald sie einen festen Platz im Sprachspiel besetzt, wird eine Metapher ihren Metapherncharakter verlieren. Sie wird zur toten Metapher.²⁶⁰ Dieser kontingente Prozess des Wechsels zwischen dem metaphorischen und dem buchstäblichen Gebrauch von Worten und Sätzen wird als Motor der Sprachgeschichte angesehen. Durch ihn wird das (individuelle und gemeinschaftliche) Netz von Überzeugungen und Wünschen permanent umgewoben. Dieses Umweben findet aber nicht systematisch statt, sondern reagiert auf konkrete Probleme und Widersprüche innerhalb und zwischen den vorhandenen Vokabularen.²⁶¹

Dabei ist von zentraler Bedeutung, dass für Rorty der Unterschied zwischen dem Buchstäblichen und dem Metaphorischen nicht eine Unterscheidung zwischen zwei Sorten von Bedeutung ist: „Eine Bedeutung haben heißt einen Platz in einem Sprachspiel haben. Metaphern haben per definitionem keinen.“²⁶² Zwar gebe es Argumentation und auch den Gedanken der Wahrheit nur im Bereich des Buchstäblichen, nicht im Bereich des Metaphorischen, aber die Unterscheidung zwischen beiden Bereichen sei nur diejenige zwischen vertrauten und unvertrauten Verwendungen von Geräuschen und Zeichen. Kennzeichnend für die Metapher sei nur ihr Überraschungseffekt. Und damit eine Metapher zum Begriff werde, sei nichts weiter nötig als die gewohnheitsmäßige Verwendung in einem Sprachspiel. Das heißt, der „Ort“ einer Metapher ist der nicht-normale Diskurs, in dem keine Argumentation möglich ist, der Ort der „Buchstäblichkeit“ ist hingegen der normale, argumentative Diskurs innerhalb eines (neuen) Vokabulars. Durch ihre Verbuchstäblichung hat die Metapher dann allerdings wieder diesen logischen Raum der Rechtfertigung und der Argumentation erweitert:

259 KIS, 80.

260 Vgl. KIS, 45. Siehe dazu auch EHO, 134: „Today’s literal and objective truth is just the corpse of yesterday’s metaphor.“ Rorty selbst verweist in KIS, 43 auf die Nähe dieser Auffassung zu Nietzsches Definition von „Wahrheit“ in seiner (programmatischen) Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern [...] die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind.“ (Nietzsche, KSA, I, 880f).

261 Vgl. EHO, 18. Vgl. dazu Fraser (1994), 146f; Melkonian (1999), 24.

262 KIS, 44.

„Nach Davidsonscher Sprachauffassung haben Metaphern keine Bedeutung. Damit ist gesagt, dass sie in dem vor ihrer Verfertigung gespielten Sprachspiel keinen Platz haben. In dem anschließend gespielten Sprachspielen dagegen kann es sein und kommt tatsächlich vor, dass sie eine wichtige Aufgabe erfüllen. Denn dadurch, dass ihnen eine buchstäbliche Bedeutung beigelegt wird, wodurch sie dann zu ‚vergilbten‘ Metaphern werden, vergrößern sie den logischen Raum.“²⁶³

Mit seiner Metapherntheorie will sich Rorty von der – wie er meint – künstlichen Gegenüberstellung zwischen der buchstäblichen Wahrheit der Wissenschaft und dem Metaphorischen der Kunst lossagen. Statt dessen solle man sich die Kulturgeschichte als ständigen Wechsel zwischen diesen beiden Bereichen vorstellen. Die kulturelle Entwicklung *aller* Kulturbereiche sei gekennzeichnet „durch den üblichen Wechsel [...] zwischen ‚revolutionären‘, ‚literarischen‘, ‚poetischen‘ Augenblicken und normalen, banalen, konstruktiven Zwischenspielen“²⁶⁴. Entsprechend der oben dargestellten Schlüsselunterscheidung von normalen und nicht-normalen Diskursen unterscheidet Rorty in Kuhn’scher Manier zwischen zwei Arten von kulturellen Gesprächssituationen in allen kulturellen Bereichen: In kulturellen Normalphasen ist man sich einig über das Gewünschte und der argumentative Diskurs dreht sich nur darüber, wie man es am besten erreichen kann. Aber immer dann, wenn sich die Anomalien des jeweils herrschenden Vokabulars häufen, stehen dessen Nützlichkeit und Motive selbst zur Debatte. Es entsteht die Notwendigkeit, irgendetwas schrecklich Unvertrautes zu sagen. Und in der Regel handelt es sich um eine neue Generation, die unzufrieden ist und einen neuen Neubeginn für erforderlich hält. Dies ist der Zeitpunkt, an dem sich ein „poetischer Augenblick“²⁶⁵ einstellt, in dem das noch anerkannte Vokabular beiseitegeschoben wird. Durch eine revolutionäre Strömung wird eine neue Sprechweise eingeführt, in der die Wörter so umgeschmiedet wurden, dass sie eine andere Gestalt annehmen. Erst nach einer Übergangsphase setzt sich diese unvertraute Sprechweise durch und trägt den Sieg davon. Sie wird dann solange als vermeintlich selbstverständliche Basis des normalen Diskurses betrachtet, bis sie selbst wiederum von einer nächsten unzufriedenen Generation problematisiert und mit einer neuen Sprechweise konfrontiert wird.²⁶⁶ Nach Rorty sind die Gegensätze zwischen dem Wissenschaftlichen und dem Literarischen sowie zwischen Ordnung und Freiheit als Pole einer andauernden Pendelbewegung aufzufassen zwischen dem Klassischen und dem Romantischen. Es handelt sich um eine Art kulturelle Arbeitsteilung, in der die Dichter unsere Vokabula-

263 KOZ, 68. Vgl. KIS, 43f; KOZ, 139. Auch bei seiner Metapherntheorie bezieht sich Rorty vor allem auf Donald Davidson, siehe EHO, 12ff. Zu Rortys Lesart von Davidsons Metapherntheorie siehe Baltzer (2001), 33-37. Daneben versteht Rorty seine Metapherntheorie als kritische Erweiterung von Mary Hesses Konzept von wissenschaftlichen Revolutionen als metaphorische Neubeschreibungen der Natur auf die ganze Kultur; vgl. ORT, 162-172; KOZ, 141.

264 KOZ, 131; vgl. KOZ, 70f.

265 KOZ, 110.

266 Vgl. KOZ, 110f, 131f. Zu Rorty als „treuen Kuhnianer“ siehe oben Fn. 64.

re und Sichtweisen auf unvorhergesehene Weise erweitern, und die anderen dann wieder für Ordnung sorgen. Diese Arbeitsteilung ergibt sich aus einem inneren Rhythmus, der jedes Fach und jeden Teilbereich der Kultur durchdringt: „Wir werden nie aufhören, hin und her zu schwingen zwischen diesem [klassischen, M.M.] Augenblick und dem romantischen.“²⁶⁷ Dies gilt nach Rortys Sicht auch für die Philosophie als eine von vielen literarischen Gattungen. Sie sollte nicht zur Bezeichnung des klassischen Pols in dieser Kulturbewegung verwendet werden. Hingegen spiele der Gegensatz „klassisch/romantisch“ in ihr selbst eine herausragende Rolle. Hinter der Hoffnung der traditionellen Philosophie auf einen Standpunkt, von dem man aus diesem Hin und Her entkommt, stehe nur die falsche metaphysische Hoffnung auf ein einzigartiges, allumfassendes, abgeschlossenes Vokabular, das diese Bewegung zum Stillstand bringen könnte.²⁶⁸ Zugleich grenzt Rorty sich von der gegensätzlichen Position des leidenschaftlichen Romantizismus ab, die das Klassische überhaupt nicht gelten lasse, und betont die Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit *beider* Pole dieser kulturellen Pendelbewegung. Nichtsdestotrotz geht es seinem romantischen Impuls primär um die Betonung der literarischen Augenblicke der Kultur. Gegen die in seinen Augen nostalgische Neigung, sich der Sprache unserer Vorfahren zu bedienen und die sterblichen Hüllen ihrer Metaphern zu verehren, setzt seine Metapherntheorie die zentrale Bedeutung der kreativen Verfertigung neuer Metaphern.²⁶⁹

Es gibt ernst zu nehmende Kritik an Rortys Darstellung der Wirkungsweise und Bedeutung von Metaphern. Handelt es sich überhaupt um eine Metapherntheorie? Denn Rorty verwirft rigoros den Versuch anderer Metapherntheorien, die Frage nach der Funktionsweise von Metaphern näher zu beantworten.²⁷⁰ Die Bedeutung von Metaphern für den Wechsel von Vokabularen besteht nach seiner Konzeption darin, dass sie als innovative Störungen unseres gewohnten Sprachgebrauchs einen Effekt auf ihr Publikum haben und so eine Ursache für neue Anschauungen sind. Sie sollten aber nicht als deren Grund angesehen werden. Was er mit der Folge einer Unterbestimmung der Funktionsweise von Metaphern allein betont ist deren Charakter der Offenheit und Neuheit im Rahmen einer naturalistischen Weltsicht: „Davidson lets us see metaphors on the model of unfamiliar events in the natural world – causes of changing beliefs and desires – rather than on the model of repre-

267 KOZ, 144f; vgl. PZ, 168f.

268 Vgl. KOZ, 144f.

269 Vgl. KOZ, 68; KIS, 50.

270 Vgl. etwa die Kritik von Rüdiger Zill (2001), 122ff und Rortys Antwort darauf in Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 141ff – dieser zweifelt dort daran, „dass wir eine Theorie der Metapher benötigen, die etwas völlig anderes wäre als Geschichten der von Blumenberg und Lovejoy so spannend erzählten Art über die Geburt und den allmählichen Tod diverser Einzelmetaphern.“ (Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 142). Auch Udo Tietz’ Kritik an Rortys Sprachdarwinismus ist hier zu erwähnen. Nach Tietz hebt Rorty auf sprachliche Neuerungen und Innovationen ab ohne zugleich die Strukturbedingungen der Evolution sprachlicher Symbolsysteme zu klären. Damit lasse er das Kreativitätsgeheimnis völlig im Dunkeln; vgl. Tietz (1992), 154ff.

sentations of unfamiliar worlds.”²⁷¹ Rorty verweist darüber hinaus nur auf die Kontingenz des ablaufenden Prozesses der Übernahme von bestimmten Metaphern und dem Verwerfen von anderen. Diese Abstinenz, das Funktionieren von Metaphern zu erklären, ist eine unnötige Schwäche seiner Konzeption. Dahinter mag die Furcht stehen, wieder in die erkenntnistheoretische Debatte um die Realismus-Frage verwickelt zu werden. Die Form der Vermittlung bleibt jedenfalls bei ihm im Dunklen. Es bleibt allein die zentrale Behauptung, „dass die Welt uns nicht mit Kriterien für die Entscheidung zwischen alternativen Metaphern ausstattet, dass wir Sprachen oder Metaphern nur miteinander vergleichen können, nicht mit einem Ding namens ‚Tatsache‘ jenseits der Sprache.“²⁷² Weder Vorausschau, noch Erklärungsmöglichkeit ist nach Rorty möglich, allein die rückblickende Erklärung des jeweiligen Erfolgs von Metaphern *ex post*. Denn der Gebrauch von Metaphern sei niemals vorhersagbar und kontrollierbar.²⁷³ Er verweist darüber hinaus nur auf die unerklärlichen Fähigkeiten der genialen Erfinder von Metaphern und skizziert damit eine Art Genietheorie des Vokabularwechsels: Idiosynkratische Genies, deren Metaphern aus dem Nichts wie Blitze von außerhalb des logischen Raumes auftauchen, lassen neue Vokabulare entstehen. Die Frage nach der Funktionsweise von Metaphern wird von ihm also identifiziert mit der Frage „Wie funktioniert das Genie?“. Für beide gelte aber, dass das Phänomen selbst verschwinden würde, wenn man es erklären könnte: „To ask ‚how metaphors work‘ is like asking how genius work. If we knew that, genius would be superfluous.“²⁷⁴ Rortys Erklärungsfeindlichkeit in dieser Frage entpuppt sich aber damit als naiver Romantizismus, wie Rüdiger Zill zu Recht meint.²⁷⁵

II.5.5 Die Figur des „starken Dichters“ als genialer Erfinder von Metaphern

Die zentrale Figur von Rortys naiven Romantizismus ist der avantgardistische *starke Dichter*. Diese Figur ist von dem Literaturwissenschaftler Harold Bloom übernommen und in ihrer Bedeutung erweitert. Starke Dichter sind nach Rorty alle Autoren, denen es gelungen ist neue Sprachspiele zu erfinden, die dann in ihrer Kultur

271 ORT, 163. Vgl. dazu Melkonian (1999), 22. Die Nähe zu Kuhns Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen zeigt sich nicht nur bei obigem Vergleich der Stellung von Metaphern innerhalb der Sprache mit der von Anomalien in der naturwissenschaftlichen Theorienbildung. Interessanterweise bleibt auch bei Kuhn die Genese der neuen Theorien im Dunkeln bzw. wird im Zweifelsfall auf die Eingebung von Genies verwiesen; vgl. dazu Zill (2001), 128.

272 KIS, 48.

273 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 143; ORT, 172.

274 ORT, 172; vgl. EHO, 14ff. Vgl. dazu Rothleder (1999), 33; Zill (2001), 126ff. Für Rüdiger Zill stellt die Rede von der Metapher-Schöpfung „aus dem Nichts“ eine Form des säkularisierten Schöpfungsmythos dar; vgl. Zill (2001), 128f.

275 Vgl. Zill (2001), 128. In Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 142 erklärt Rorty selbst, dass ihm ein „naiver Romantizismus“ völlig zu Recht unterstellt wird.

auch gespielt werden.²⁷⁶ Kraft seiner Fantasie ist ein starker Dichter der Schöpfer neuer Worte und damit Former neuer Sprachspiele. Indem es diesen Ausnahmeindividuen gelingt, neue Vokabulare zu erfinden, verändern sie unsere Sichtweise auf die Welt und damit auch auf uns selbst. Daher sind starke Dichter wie etwa Luther, Kopernikus, Galileo, Darwin und Freud nach Rorty die „Vorkämpfer der Spezies“²⁷⁷. Es geht ihm zwar nicht um den romantischen Austausch des Philosophen durch den genialen Dichter, als demjenigen, der uns vor der Endlichkeit retten wird. Dennoch schließt er an die Rangerhöhung des Dichtens und die Verherrlichung des schöpferischen Künstlers durch die Romantik an. Die Philosophen als Metaphysiker sind für Rorty nur die Fußnoten zu den Dichtern. Gleich mehrfach zitiert er in diesem Zusammenhang Hölderlins Vers: „Was aber bleibt, stiften die Dichter.“²⁷⁸ Man kann sagen, dass die Figur des starken Dichters seine antirepräsentationalistische Generaldevise „Selbsterschaffung statt Widerspiegelung“ (Martin Seel)²⁷⁹ verkörpert. Weil er durch seine Sprachschöpfungen nicht versucht, der Kontingenz zu entfliehen, wird er zum paradigmatischen Vertreter des von Rorty propagierten romantischen Menschenbildes der Moderne: „The modern revolt [...] helps us to think of the creation of new descriptions, new vocabularies, new genres as the essentially human activity – it suggests the poet, rather than the knower, as the man who realizes human nature.“²⁸⁰

Starke Dichter führen seltsame neue Bedeutungen altbekannter Ausdrücke ein, indem sie leichtsinnig mit Worten spielen und die bisherigen Regeln nicht mehr einhalten. Dadurch gelingt es ihnen, den Geschmack, nach dem sie beurteilt werden, selbst neu zu schaffen. Ihre Sphäre ist die Rhetorik beziehungsweise die Poesie, nicht die Logik. Sie verwenden Metaphern statt Argumente und lassen die literarische Fantasie spielen, um aus dem Bereich des Kognitiven auszubrechen.²⁸¹ Diese kreative Fähigkeit macht sie zum eigentlichen Motor des intellektuellen Fortschritts als der Übernahme ausgewählter Metaphern in den allgemeinen Sprachgebrauch. Die Kultur und der soziale Wandel sind vollständig abhängig vom gelegentlichen Auftreten solcher Genies, die nicht nur einfach immer wieder dieselben Spielsteine hin- und herbewegen, sondern das ganze Spielbrett umstoßen: „If we ever ran out of strong poets, culture and society would freeze over.“²⁸²

276 Vgl. insbes. Rorty (2007b), 129. Rorty adaptiert den Ausdruck „starker Dichter“ (strong poet) von Harold Blooms Darstellung, dass Dichter ihre Vorgänger genauso zu übertreffen suchen wie heranwachsende Jungen ihre Väter; vgl. KIS, 53ff; PZ, 169. Zu Harold Blooms Figur des starken Dichters siehe v. a. Bloom (1995).

277 KIS, 48; vgl. u.a. KIS, 98; Rorty (2006d), 122; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 52.

278 SE, 39; vgl. SL, 132; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 32. Rorty ist sich bewusst, dass er trotz der unterschiedlichen Zielrichtung seines Pragmatismus mit dem späten Heidegger die Vorliebe für die Dichtung teilt; vgl. dazu insbes. Rorty (1984), 13ff.

279 Seel (2000), 74.

280 COP, 137; vgl. PZ, 8.

281 Vgl. ORT, 169; KOZ, 131; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 355.

282 Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 134; vgl. Rorty (2006d), 145; SE, 39.

Rorty vertritt die Vision des Künstlers als Erschaffer von Bedeutung und als moralisches Vorbild. Der starke Dichter, der gesellschaftlich erfolgreiche Metaphern-Macher, ist für ihn im Anschluss an Percy B. Shelley der eigentliche Gesetzgeber der Sprache und damit der sozialen Welt: „Dichter können die nicht anerkannten Gesetzgeber weltgeschichtlicher Epochen sein, obwohl sie nur Menschen sind, von denen Krakel und Geräusche in unvorhersagbarer Weise benutzt werden.“²⁸³ Dabei gelte es jedoch, zwei Gesichtspunkte zu beachten: Der starke Dichter ist *erstens* bei seiner Fähigkeit, Metaphern neu zu erfinden und zu neuen und aufregenden Formen des Diskurses zu schreiten, auf den normalen Diskurs seiner Zeit angewiesen. Sprachliche Selbsterschaffung kann immer nur marginal und parasitär sein. Diese Einsicht in die Abhängigkeit noch des stärksten Dichters von den Gesprächspartnern der eigenen Kultur versteht sich als das Korrektiv zur romantischen Selbstvergöttlichung des ästhetischen Subjekts. Der starke Dichter ist sich als Ironiker bewusst, dass jeder Selbstschöpfer ohne Ausnahme immer auch selbst ein Geschöpf der Zeit und des Zufalls bleiben wird. Damit will sich Rortys Romantik der Selbsterschaffung auch von Nietzsches Ideal einer vollständigen Autonomie durch Selbsterschaffung abgrenzen.²⁸⁴ Rorty übt in diesem Zusammenhang auch Selbstkritik. Er sei durch den Gedanken, dass große Genies ein neues Vokabular *ex nihilo* schaffen könnten, in Gefahr gewesen, Neuheit zu überromantisieren. Selbst Genies könnten nie mehr als eine Variation alter Themen hervorbringen. Sie würden dem Vokabular ihrer Rechtfertigungsgemeinschaft nur einen neuen Drall geben und die Sprachschöpfungen ihre Vorgänger rekontextualisieren.²⁸⁵ *Zweitens* handelt es sich bei den genialen Metaphern der starken Dichter nur um:

„Idiosynkrasien, die zufällig bei anderen Menschen auf fruchtbaren Boden fallen – zufällig wegen der Kontingenzen einer historischen Situation, eines besonderen Bedürfnisses, das eine bestimmte Gemeinschaft zufällig zu einer bestimmten Zeit hat. – Kurz: Fortschritt in der Kultur ergibt sich aus der zufälligen Koinzidenz einer privaten Zwangsvorstellung und eines weit verbreiteten Bedürfnisses.“²⁸⁶

Kennzeichnend für Rortys Verknüpfung von Romantik und Pragmatismus ist, dass sie zwischen demjenigen unterscheidet, der Fantasie hat und demjenigen, der ein bloßer Fantast ist. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden liege darin, ob die von ihm erfundene Metapher von seinen Mitbürgern angenommen und benutzt wird: „Wer Fantasie hat – und kein bloßer Fantast ist –, muss sowohl etwas Neues leisten als auch das Glück haben, dass seine Neuheit von den Mitmenschen angenommen, also in ihre Verfahrensweisen integriert wird.“²⁸⁷ Authentizität alleine ist

283 WF, 140; vgl. KIS, 110, EHO, 18; PAK, 196. Vgl. dazu (kritisch) auch Fraser (1994), 147.

284 Vgl. KIS, 54, insbes. 79ff; PZ, 170.

285 Vgl. KIS, 84; EHO, 2; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 188.

286 KIS, 75.

287 PAK, 190. Mit seiner Unterscheidung zwischen dem starken Dichter und dem Fantasten will Rorty die Bedeutung privater Fantasien nicht schmälern; zumal es oft lange dauere,

für Rorty nicht das Entscheidende. Sie muss verbunden sein mit gesellschaftlicher Nützlichkeit. Dichter werden nur dann zu Gründern und Umformern ihrer Kultur, wenn ihre Metapher einem undeutlich empfundenen Bedürfnis ihrer Sprachgemeinschaft Ausdruck verleiht.²⁸⁸

Trotz dieser beiden Einschränkungen erweist sich Rorty mit seiner Figur des starken Dichters als Vertreter eines romantischen Individualismus, der – in den Worten von Jürgen Habermas – „der Genieästhetik einen beinahe schwärmerischen Begriff von Poesis als Sinnschöpfung, von neuerungssüchtiger Produktivität und sich selbst entwerfender Subjektivität abgewonnen hat.“²⁸⁹ Wie weiter unten ausführlich dargestellt werden wird, ist für Rorty im Anschluss an Emerson und Nietzsche die ästhetische Existenzweise des produktiven Künstlers das Paradigma von Individualität. Der kraftvoll schaffende starke Dichter, der die Worte so benutzt so wie nie einer vor ihm, verkörpert auch das Ideal der Hauptfigur von Rortys Begründungsutopie. Die liberale Ironikerin sieht in ihm aufgrund seines schöpferischen Vermögens den „Archetyp des Menschlichen“.²⁹⁰ Rortys Ironiekonzeption schließt damit an das ästhetische Bewusstsein der Romantik und ihrer großen Forderung, dass man poetisch leben solle an. Auch seine Ironie ist Teil der ästhetisch und nicht mehr philosophisch bestimmten Existenzweise, so wie sie in Søren Kierkegaards Romantikkritik erhellt wurde. Der Ironiker ist der ästhetische Mensch, der sich selbst dichtet und um poetisch leben zu können kein „An-sich“ haben will.²⁹¹ An dieser Stelle kann man bereits festhalten: Mit den Figuren der Ironikerin und des starken Dichters erneuert Rorty „den romantischen Begriff des Menschen als dem Schöpfer seiner selbst“²⁹². Und sein romantisch-ästhetisches Verständnis von Autonomie beziehungsweise von Authentizität als andauernde poetische Selbsterschaffung schließt an dieses romantische Selbsterschaffungsideal an.

Nicht nur bei der Figur des starken Dichters, sondern auch aus den bisherigen Ausführungen in diesem Unterkapitel zum romantischen Impuls von Rortys Denken sollte klar geworden sein, dass dieser sein limitierendes Gegengewicht in seinem pragmatistischen Impuls findet, und – wie sich noch zeigen wird – umgekehrt. René

bis diese im Falle der starken Dichter von der jeweiligen Sprachgemeinschaft übernommen werden. Siehe dazu EHO, 121: “Many responsibilities begin in dreams, and many transfigurations of the tradition begin in private fantasies ... fantasies so original and utopian that they became the common sense of later times.”(EHO, 121).

288 Vgl. KIS, 110; PAK, 156. Die gilt nach Rorty natürlich auch für die Politik; vgl. KIS, 282.

289 Habermas (2008a), 16. Vgl. Rumana (2000), 41.

290 KIS, 69.

291 Kierkegaard, GW, 31. Abt., 286f. Vgl. dazu Bohrer (1989), 154ff.

292 SN, 388. Der locus classicus der Vorstellung vom Menschen als Schöpfer seiner selbst ist natürlich Pico della Mirandas Schrift *Über die Würde des Menschen*. Dort spricht Pico von dem Menschen als dem Bildhauer und Dichter („plastes et fictor“) seiner selbst, dem es als ortloses Wesen ohne „archetypus“ frei steht, sich selbst seine eigene Natur zu bestimmen; vgl. Pico della Mirandola (1990), 4ff.

Berthelot, ein früher Kritiker des Pragmatismus, bezeichnete den Pragmatismus auf treffende Weise als „romantischen Utilitarismus“²⁹³. Rorty schließt zustimmend an diese, in kritischer Absicht formulierte Charakterisierung durch Berthelot an. Er selbst spricht in der letzten von ihm selbst herausgegebenen Aufsatzsammlung von einer „Verknüpfung“²⁹⁴ von Romantik und Pragmatismus in seinem Werk.²⁹⁵

Zu dieser Verknüpfung gehört allerdings, dass er, wie gezeigt, nicht an der Romantik als Suchbewegung interessiert ist, die der entzauberten Welt der Säkularisierung etwas entgegensetzen will. Gegen das romantische Unbehagen an der Normalität und den Niederungen des Nützlichkeitsdenkens setzt er mit seiner Version des „romantischen Utilitarismus“ vielmehr auf die pragmatische Dienstbarmachung des Gedankens der Originalität als Mittel zur Steigerung des menschlichen Glücks. Rorty spricht sogar von einer hegelianischen Aufhebung der Romantik im Pragmatismus: „Romanticism was *aufgehoben* in pragmatism, the claim that the significance of new vocabularies was not their ability to decode but their mere utility.“²⁹⁶ Ziel dieser Aufhebung im Dienst der demokratischen Gesellschaft sei ein fragiles „Gleichgewicht zwischen dem Bedürfnis nach Konsens und dem Bedürfnis nach Neuem“.²⁹⁷ Seine Version des Pragmatismus als „Nachfolgebewegung der Romantik“²⁹⁸ will sowohl dem Bedürfnis nach intersubjektiver Übereinstimmung im Rahmen demokratischer Politik als auch dem romantischen Bedürfnis nach Neuem, nach Fantasie, gerecht werden: „Insofar as pragmatism privileges the imagination over argumentation, it’s on the side of the Romantics. Insofar as it prizes intersubjective agreement, it’s on the side of plain ordinary democratic politics.“²⁹⁹

Rortys Denken kann im Kern als eine *fragile* Verbindung von Romantik und Pragmatismus charakterisiert werden, die immer durch „Grenzkonflikte“ zwischen diesen beiden Seiten gekennzeichnet ist. Es verbindet Vernunftkritik und Feier der Fantasie mit Nutzendenken und Suche nach kommunikativer Solidarität. Dabei ist sich Rorty durchaus der Spannung bewusst, die zwischen seinem romantischen und seinem pragmatistischen Impuls herrscht.³⁰⁰ Wie sich im weiteren Verlauf dieser Studie noch zeigen wird, begegnet er dem tendenziellen Übergewicht des Ersteren im Rahmen seines ethisch-politischen Denkens mit einer Strategie der Privatisierung. Die Fragilität des von Rorty angestrebten Gleichgewichts zwischen öffentli-

293 Berthelot, 128. Vgl. dazu Marcuse, L. (1994), 126.

294 PAK, 139;.

295 Vgl. PAK, 186-210. In SO, 9 bemerkt Rorty, dass sein Denken romantischer sei als dasjenige von Jürgen Habermas, aber solidarischer sei als dasjenige des Poststrukturalisten Michel Foucault. Detlef Horster sieht in Rortys Denken „die Aufhebung eines bisher angenommen Widerspruchs [...] Es ist keineswegs ein halbsbrecherischer Spagat, den Rorty zwischen Habermas und Foucault vollführt.“ (Horster (1993b), 268).

296 COP, 153; vgl. PAK, 56f, 154. Zur Romantik als Gegenbewegung zur Entzauberung der Welt siehe u.a. Safranski (2007), 13, 193ff.

297 PAK, 154.

298 KOZ, 46.

299 Rorty (2006d), 135; vgl. PAK, 154.

300 Vgl. etwa Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 51.

cher Nützlichkeit und privater Vervollkommnung³⁰¹ und auch die Stärke des romantischen Impulses lassen sich allerdings schon hier, im Rahmen der Rekonstruktion seines theoretischen Denkens anhand von zwei Punkten nachweisen.³⁰²

(1) Die oben dargestellte instrumentalistische Einbettung des Naturalismus dient letztlich dem romantischen Impuls. Das Vokabular des Darwinismus soll lediglich dazu beitragen, dass das romantische Bild des Menschen als poetischen Schöpfer von Beschreibungen das traditionelle Bild des erkennenden Wesens ersetzt. Das darwinistische Bild des Menschen wird bei Rorty also nicht nur mit einer romantischen Dimension angereichert, sondern dient zu allererst dazu, dieser den Weg zu ebnen. Für ihn gilt, dass der instrumentalistische Naturalismus durch einen Sinn für die historistische Romantik nicht nur verknüpft und damit abgemildert werden kann, sondern auch muss.³⁰³ Wie wichtig Rorty dieses Ziel ist, kann man unter anderem daran erkennen, dass er in einem gegen Ende seines Lebens verfassten Text, die Befürchtung geäußert hat, durch die pseudo-darwinistische Assimilierung der menschlichen Tätigkeit an die der Tiere einer zu starke Naturalisierung und dadurch einem biologistischen Reduktionismus das Wort geredet zu haben.³⁰⁴ In diesem Sinne ist auch die oben erwähnte Entscheidung Rortys zu sehen, sich nicht mehr als „Naturalist“ zu bezeichnen. Er will damit sicherstellen, dass der instrumentalistische Bezug auf den Darwinismus weder die ethische noch die romantische Dimension seines Pragmatismus überlagert.

(2) In dem eben erwähnten Text geht Rorty sogar soweit, seinen Instrumentalismus als Ganzes infrage zu stellen. Er reagiert dort auf die Kritik von Robert Brandom, an der großen Spannung zwischen seiner Betonung des transformativen Potenzials neuer Vokabulare und seinem Beharren auf einer instrumentalistischen Sicht der Sprache.³⁰⁵ Brandom habe recht mit folgendem Einwand: Wenn die mit der Erfindung neuer Vokabulare einhergehende Transformationen wirklich so grundlegend sind, wie er selbst annehme, könnten diese nicht danach beurteilt werden, inwieweit sie die alten Zwecke zu erreichen gestatten. Es gebe keinen übergreifenden Bezugsrahmen, um inkommensurable Selbstbilder des Menschen zu beurteilen. Revolutionäre Vokabulare würden neue menschliche Selbstbilder und damit auch ihre eigenen, neuen Zwecke kreieren. Sie entsprächen den Revolutionen in der Kunst. Auch bei diesen gebe es keine vorgängigen Kriterien zu deren Beurteilung, sondern es gelte vielmehr mit Wordsworth: Sie schaffen sich selbst den Geschmack, nach dem

301 Vgl. WF, 265.

302 In Voparil/Bernstein (Hg.) (2010), 473 stimmt Rorty Richard Bernsteins Diagnose zu, dass die ästhetische Dimension in seinem Werk über die Jahre immer ausgeprägter geworden ist. Einen wichtigen biografischen Hinweis für die Stärke seines romantischen Impulses hat Rorty selbst in dem Artikel *The Fire of Life* kurz vor seinem Tod gegeben. Er schreibt dort, dass weder Religion noch Philosophie, nur die Dichtung für ihn angesichts des Todes Relevanz habe; und er hätte mehr Lebenszeit für die Beschäftigung mit Lyrik statt mit Prosa-Texten verwenden sollen; vgl. Rorty (2007b), 130f.

303 Vgl. WF, 289; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 188f.

304 Vgl. Rorty (2003c).

305 Vgl. Brandom (2000b), 168-181.

sie beurteilt werden.³⁰⁶ Auch der Instrumentalismus mit seiner Werkzeugmetapher der Sprache sei daher zwar als Mittel zur Verabschiedung des Platonismus sinnvoll. Sein Nutzen liege darin, als eine Art Ausputzer „philosophischen Müll“ zu beseitigen. Mit seiner philosophischen Therapie helfe er, dass unnütze Fragen nicht weiter gestellt werden. Er dürfe aber nicht dazu verwendet werden, den Prozess der sprachlichen Transformationen selbst wiederum in einen größeren Kontext zu stellen, einen Kontext namens Suche nach Glück. Damit begehe man nur eine utilitaristische Umkehrung des Platonismus.³⁰⁷ Das Ziel der Rechtfertigungspraktiken des menschlichen Gesprächs kann nach Rorty nicht unabhängig beziehungsweise außerhalb dieses Gesprächs formuliert werden. Dies sei auch nicht nötig. Denn für den Romantiker Rorty gilt: „It is the journey that matters – the ever-renewed ability of the species to surprise itself by turning itself into something new.“³⁰⁸

Gerade dieser letzte Punkt zeigt, wie fragil die Rorty'sche Verbindung von Romantik und Pragmatismus ist. Er führt zudem vor Augen, was sich auch im weiteren Verlauf dieser Studie zeigen wird: Die produktive Verbindung des romantischen und des pragmatischen Impulses in Rortys Denken muss an manchen Stellen modifiziert werden, um sie stabilisieren zu können.

306 Vgl. Rorty (2003c). Rorty geht dort erstaunlicherweise zur Verteidigung seines Instrumentalismus nicht auf das von ihm selbst an anderer Stelle angeführte Kontinuum von Mitteln und Zwecken ein. Zu dieser wichtigen Einsicht von John Deweys Instrumentalismus siehe oben Kap. II.1.1.

307 Vgl. Rorty (2003c); Rorty (2003e).

308 Rorty (2003c); vgl. Rorty (2003c); Rorty in Balslev (1999), 95. Nach der hier vertretenen Interpretation, die Rorty als radikalen Instrumentalisten ernst nimmt, könnte und sollte Rorty in seiner Replik deutlicher herausstellen, dass er seine Werkzeugmetapher selbst nie als „wahr“ oder als an sich nützlicher bezeichnet hat, sondern schlicht als nützlicher in Bezug auf die Diskurspraxis der liberalen Gesellschaft.

