

V. Kapitel: Artikulation statt Begründung – Rortys liberaler und offensiver Antifundamentalismus im Vergleich mit Habermas und Rawls

Dieses Kapitel beginnt mit der Rekonstruktion von Rortys antifundamentalistischer Leitthese vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie in *Kapitel V.1*. Die „negative“ Seite dieser Vorrangthese lautet: Die liberale Demokratie kann nicht theoretisch begründet werden, nur artikuliert. Sie bedarf aber auch einer „starken“ Begründung nicht; diese ist sogar schädlich für ihre Praxis. Es genügt die Identifikation mit der eigenen kontingenten politischen Sprachgemeinschaft – so ihre umstrittene „positive“ Seite. Anhand der Leitfrage „Begründung oder Artikulation?“ wird Rortys liberaler Antifundamentalismus im weiteren Verlauf dieses Kapitels durch den Vergleich mit dem begründungstheoretischen Denken von Jürgen Habermas und John Rawls weiter herausgearbeitet. Dieser Vergleich ergibt, dass Rorty in der Einschätzung zu folgen ist, dass auch deren Theorien zwar (bedeutende) Artikulationen des Liberalismus darstellen, aber keine Begründungen desselben.

Zunächst rekonstruiert *Kapitel V.2* die Auseinandersetzung mit der Diskursethik über die Möglichkeit und Wünschbarkeit einer rationalitätstheoretischen Begründung des universalistischen demokratischen Projekts. Rortys Position in dieser begründungstheoretischen Fortführung des im vorherigen Kapitel dargestellten sprachpragmatistischen Familienstreits mit Jürgen Habermas lautet: Der Universalismus der liberalen Demokratie kann keine Begründung durch die formalpragmatische Analyse der kommunikativen Alltagspraxis erhalten. Die Diskursethik stellt eine geniale, aber halbherzige, weil unbewusste sprachpragmatistische Artikulation und nicht Begründung der Demokratie dar. Bei der Diskussion dieser Position wird sich zeigen, dass auch das Argument des performativen Widerspruchs von Apel und Habermas an Rortys konsequent kontextualistischer Sicht der Sprache abprallt. Kern dieser Sicht ist die kontextualistische und transformative Neubeschreibung von (kommunikativer) Rationalität, nach der diese letztlich reduziert wird auf die Formel „Reden statt Gewalt“. Es wird sich zeigen, dass sich hier erneut rekonstruktiver und transformativer Sprachpragmatismus gegenüberstehen.

Kapitel V.3 arbeitet den spezifischen Charakter von Rortys offensiven Antifundamentalismus weiter heraus, indem dessen Versuch untersucht wird, sich als folgerichtige Radikalisierung von John Rawls' politischen Liberalismus zu präsentieren.

Die Vorrangthese wurde von Rorty im Rahmen einer konsequent kontextualistischen Lesart der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness eingeführt. Auch die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie, die an dem universalistischen Anspruch festhält, „vernünftig“ zu sein, stellt demnach in all ihren Phasen „nur“ eine Artikulation, aber keine Begründung des Liberalismus dar. Er liest Rawls als uneingestanden Kontextualisten und versucht damit erneut, die Autorität eines anderen (bekannten) Denkers zu „beleihen“. Seine kontextualistische Vereinnahmung der Rawls'schen Theorie findet ihren Ansatzpunkt in deren begründungstheoretischer Ambivalenz. Diese Ambivalenz hat jedoch ihren Grund darin, dass Rawls einen *neutralen*, liberalen Antifundamentalismus vertritt. Daher ist auch Rortys Berufung auf dessen politischen Liberalismus insofern nicht gerechtfertigt, als er im Gegensatz zu diesem einen *offensiven* liberalen Antifundamentalismus vertritt.

V.1 Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie – liberaler Antifundamentalismus

Mit der Rekonstruktion von Rortys antifundamentalistischer Leitthese vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie in diesem Kapitel wird der methodische Faden entsprechend der Fokussierung dieser Studie auf die Begründungsebene wieder aufgenommen. Dies entspricht auch dem Schwerpunkt und der Stärke von Rortys politischem Denken, das bei der Interpretation und Kritik anderer liberalen Philosophen primär an deren Positionen in der Begründungsfrage interessiert ist. Während diese der Meinung sind, dass es wichtige inhaltliche Unterschiede zwischen ihren Positionen gibt, vertritt Rorty die Ansicht, dass sie, als Liberale, mehr oder weniger alle die gleichen liberalen Werte artikulieren.¹ Worauf es seinem Antifundamentalismus ankommt, ist die Kritik aller Versuche einer philosophischen Begründung des Liberalismus. Darüber hinaus geht es ihm aber auch darum, nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wünschbarkeit einer solchen zu bestreiten. Das Begründungsprojekt kann und soll nach Rorty im Dienst der demokratischen Praxis verabschiedet werden.

V.1.1 Die Kontingenz der Demokratie – Rortys politisches Projekt einer transformativen Neubeschreibung des Liberalismus im Dienst der Demokratie

Rorty ist einer der Hauptvertreter des „liberalism without foundations“². Der Gedanke, dass liberale Gesellschaften kein Fundament ihrer Praxis haben und auch keines bedürfen, ist zentraler Ausgangspunkt dieses vorwiegend angelsächsischen, nichtfundamentalistischen Denkens über die Demokratie. Eine fundamentalistische Konzeption politischer Philosophie versucht, unveränderliche Gründe für eine Konzeption der Politik entdecken, die außerhalb der kontingenten Überzeugungen und

1 Vgl. dazu auch Bernstein (2003), 128ff.

2 Mulhall/Swift (1996), 259.

Praktiken einer Gesellschaft liegen. Antifundamentalistisches Denken lässt demgegenüber keinerlei Rekurs auf externe Normierungen mehr zu. Es sieht im Fehlen eines philosophischen Fundaments keine Schwächung des demokratischen Ideals, sondern vielmehr die Chance für dessen Vertiefung und Radikalisierung.³

Erst nach dem Fallenlassen essenzialistischer Begründungsfragen und mit einer pragmatischen Haltung zur Wahrheitsfrage ist auch für Rorty der Weg frei für die wirklichen Fragen demokratischer Politik, zum Beispiel nach den Grenzen unserer Gemeinschaft, der Art der Gemeinschaft, mit der wir uns identifizieren wollen, und dem Ziel der Schaffung gemeinsamer Vokabulare und Hoffnungen.⁴ Auch seiner Variante des *liberalen* Antifundamentalismus geht es um die Förderung des Sinns für die Kontingenz und damit um eine Erweiterung der Freiheit. Denn ohne die Beschränkung des politischen Raums durch Fundierungsversuche würden sich die Möglichkeiten der (Selbst-)Interpretation und zugleich der Toleranz erweitern.⁵ Rorty versucht, zwei scheinbar widersprüchliche Projekte miteinander zu vereinbaren: einerseits die Kritik des *philosophischen* Liberalismus – andererseits das Festhalten an den *politischen* Werten des Liberalismus. Diese sollen verteidigt werden bei gleichzeitiger Verabschiedung ihrer klassischen Prämissen. Er will seine liberalen Widersacher, wie etwa John Rawls oder Jürgen Habermas, davon überzeugen, dass eine philosophische Verteidigung des Liberalismus unmöglich und unnötig zugleich ist. Der Verwirklichung der Hoffnungen der liberalen Gesellschaft diene deren transformative Neubeschreibung auf eine „nicht-rationalistische und nicht-universalistische Art“⁶, die keinen Raum mehr für die Idee lässt, dass die demokratischen Ideale durch die Anrufung einer ahistorischen Vernunft gestützt werden können, mehr als das Vokabular des Aufklärungsrationalismus mit seiner Idee einer philosophischen Grundlage.⁷ Zur Debatte steht damit die Haltbarkeit des Liberalismus, wenn man ihn seines traditionellen Rationalismus als in Rortys Augen schlechtem Erbe der Aufklärung beraubt. Würde man mit der Verabschiedung des Begründungsdenkens metaphysischen Ballast abwerfen oder nicht vielmehr die liberale Demokratie schwächen? Und welchen Status kann eine liberale politische Philosophie der Kontingenz ohne Fundament noch beanspruchen?

Rortys „antifoundationalist sermon“⁸ wirbt für den Versuch, mit allen essenzialistischen Fundierungsversuchen sozialer Praxis zu brechen. Er führt zwei Haupteinwände gegen den Anspruch einer philosophischen Fundierung politischer Ziele an: Der schon im ersten Teil rekonstruierte Antiessenzialismus besagt zum einen, dass es weder ein Wesen des Menschen noch der Gesellschaft, der Geschichte oder

3 Vgl. Festenstein (1997), 4; auch Auer (2004), 8.

4 Vgl. Rorty (2006d), 48f. Vgl. dazu Mouffe (2000), 440.

5 Vgl. Auer (2004), 11f; Guignon/Hiley (2003), 22. Dieses postmoderne Vertrauen in die emanzipatorischen Wirkungen des Antifundamentalismus nennt Stanley Fish „antifoundationalist theory hope“ (Fish (1989), 342).

6 KIS, 85.

7 Vgl. u.a. KIS, 84f; Rorty (2000c), 43; Rorty (2006d), 92; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 2. Vgl. dazu Cochran (2001), 177f.

8 Rorty (2006b), 25

der Sprache gibt, auf das diese Fundierung gründen könnte. Zum anderen folgt aus dem radikalen Kontextualismus, dass die politische Philosophie die historische und soziokulturelle Bedingtheit ihrer Urteile und Überzeugungen nicht ausschalten kann. Daher sind all ihre Rechtfertigungsversuche kontextuell gebunden. Mit dem unausweichlichen Partikularismus ist jede Rechtfertigung zugleich zirkulär, da sie als letzte Instanz immer nur auf die eigenen Wertvorstellungen zurückgreifen kann.⁹ Anstelle der Hoffnung auf eine rationale Begründung der Demokratie hat daher nach Rorty die ehrliche Einsicht zu treten, dass es keinen neutralen Boden ihrer Verteidigung gibt. Die (Sprach-)Philosophie könne nicht viel für die Demokratie tun. Denn es gäbe keine philosophische These, die etwas Entscheidendes für die demokratische Politik bewerkstelligen kann. Die Versuche, politische Vorstellungen zum Gegenstand einer „objektiven“ Erkenntnis zu machen, müssten daher aufgegeben werden. Dies gelte umso mehr, als dieser Anspruch nicht einmal in den Naturwissenschaften mehr Sinn mache:

„Dies würde explizit bedeuten, die Hoffnung darauf aufgeben, dass die Philosophie sowohl über der Politik stehen und zugleich einer politischen Position vor einer anderen den Vorzug geben könne. Wir sollten die hoffnungslose Aufgabe, politisch neutrale Prämissen zu finden, fallen lassen, Prämissen, die allen gegenüber gerechtfertigt werden können, und von denen sich die Verpflichtung ableitet, demokratische Politik zu verfolgen.“¹⁰

Diese Verabschiedung wird von Rorty nicht bedauert, im Gegenteil: Für ihn gilt, dass die Suche der traditionellen Philosophie nach Halt in einer letzten Wahrheit, die dem demokratischen Diskurs übergeordnet ist, aus politischen Gründen ohnehin zu verabschieden ist. Denn sie zielt letztlich auf ein „Einfrieren der Kultur“ und eine „Entmenschlichung der Menschen“.¹¹ Zwar sei das Vokabular des Aufklärungsrationalismus entscheidend für die Etablierung der liberalen Demokratie gewesen. Mit dem Begriff „Vernunft“ habe man einen nützlichen Gegenbegriff zu „Glauben“ gehabt im Dienst der Durchsetzung demokratischer Institutionen gegen die Religion. Das Streben nach quasiwissenschaftlicher Begründung durch ein säkularisiertes politisches Denken sei daher zu Kants Zeiten sinnvoll gewesen. Dies gelte aber heute nicht mehr. Inzwischen sei die Verteidigung der Demokratie durch den Rekurs auf historische Erfahrung möglich. Darüber hinaus gefährde der Rationalismus eher die Erhaltung und Verbesserung demokratischer Gesellschaften. Er ist für Rorty ein unglücklicher Versuch, die Religion auf ihrem eigenen Feld zu schlagen – dem Spiel des Rekurses auf eine Instanz jenseits der kontingenten menschlichen Geschichte.¹² Dieses Spiel ist für ihn nicht nur in erkenntnistheoreti-

9 Vgl. Frischmann (2003), 52, 60; Auer (2004), 8.

10 Rorty (1994b), 986; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 2, 12ff, 23. Vgl. dazu van Reijen (1995), 477.

11 SN, 408f. Gianni Vattimo bringt dieses zentrale Argument des demokratischen Antifundamentalismus auf den Punkt: „Die Wahrheit ist der Feind jeder offenen Gesellschaft.“ (Vattimo (2009), 60f).

12 Vgl. Rorty (2006b), 9ff, 17ff; WF, 245, 265.

scher Hinsicht unmöglich, sondern für die demokratische Politik auch kontraproduktiv, denn es führt mit seinen starken Wahrheitsansprüchen nur zu heftigen und unfruchtbaren, weil unentscheidbaren, Auseinandersetzungen. Der philosophische Fundamentalismus mit seiner Suche nach einer Wahrheit jenseits des demokratischen Diskurses ist für Rorty antidemokratisch. Und der mit ihm verbundene geistige Snobismus sei eine Gefahr für die Toleranz. Daher ist das rationalistische Begründungsprojekt in seinen Augen zu einem „Hindernis für die Erhaltung und Verbesserung demokratischer Gesellschaften geworden“.¹³

Wie im Fazit des ersten Teils bereits skizziert, verfolgt Rorty mit seinem Projekt einer transformativen Neubeschreibung des Liberalismus als liberaler Antifundamentalist primär kein theoretisches Interesse. Es handelt sich um eine politische Intervention in der fortlaufenden Auseinandersetzung um das ethisch-politische Selbstbild liberaler Gesellschaften, da er sich davon vorteilhafte Konsequenzen für die demokratische Praxis erwartet. Es geht ihm um einen Wandel hinsichtlich des Geltungsverständnisses der demokratischen Ordnung, der getragen wird von der Idee, dass das demokratische Projekt nicht mehr in etwas verwurzelt ist, das größer ist als es selbst. Es braucht keinen universalistischen Rückhalt, sondern kann nach Rorty auf eigenen Füßen stehen: „Es mag sein, dass sich die Unmöglichkeit der theoretischen Begründung der liberalen Demokratie erwiesen hat [...] Mag sein, dass wir keine plausible Letztbegründung für unsere politische Hoffnung finden können. Das ist aber kein Grund, diese Hoffnung fahren zu lassen.“¹⁴ Dieser liberale Antifundamentalismus steht in der Tradition des generell fundierungsfeindlichen Pragmatismus. Wie in der Einleitung bereits erörtert, waren dessen Vertreter von Anfang an antifundamentalistisch ausgerichtet. Der eigentliche Fortschritt von Rortys „defoundationalist critique of political theory“¹⁵ besteht nun darin, dass diese vor allem in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* unbeirrt die unausweichlichen Konsequenzen einer Widerlegung des Repräsentationalismus und damit des Fundamentalismus für Politik und Moral zieht und sich dieser Situation rückhaltlos stellt. Anstelle des fundamentalistischen „Selbstbetruges“¹⁶ erfolgen – vergleichbar mit dem Denken der Dekonstruktion – die radikale Verabschiedung jedes Glaubens an ein theoretisches Fundament der politischen Praxis und der Übergang vom Essenzialismus der klassischen politischen Theorie zu einem Denken der Kontingenz auch

13 KIS, 85f; PZ, 158f. Vgl. dazu Auer (2004), 9; Voparil (2010), 30f; van Reijen (1995), 475ff. Rorty radikalisiert mit dieser Ansicht Michael Walzers Trennungslinie zwischen Demokratie und Philosophie. Auch dieser von ihm sehr geschätzte Theoretiker will das „autoritäre Geschäft“ abstrakter philosophischer Begründung in seine Schranken weisen und plädiert für den Vorrang des politischen Wissens der „Höhle(n)“ vor den idealen, platonistischen Theoriekonstruktionen. Diese seien Ausdruck einer Furcht vor der demokratischen Pluralität; vgl. Walzer (1981), insbes. 397. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 640ff; Forst (1994), 204, 245ff. Die generelle Nähe von Rortys Pragmatismus zu der hermeneutischen Argumentation von Michael Walzer wird uns noch mehrmals begegnen.

14 Rorty (1997d), 40; vgl. Rorty (1994b), 986. Vgl. dazu Auer (2004), 17, 87, 140.

15 Burrows (1990), 324f.

16 SO, 91.

in der Politik.¹⁷ Dabei lautet die wichtigste praktische Konsequenz der Widerlegung des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus: Auch das liberale politische Vokabular ist kontingent. Es stellt nur ein mögliches Sprachspiel unter anderen dar. Zentrales Motiv der antifundamentalistischen Neubeschreibung des Liberalismus ist das Bewusstsein der Kontingenz der Demokratie und der liberalen Freiheit selbst. Die sprachphilosophische These der Kontingenz der Sprache wird in der politischen Philosophie nun auf das Vokabular des Liberalismus angewendet. Wie im ersten Teil diskutiert, fungiert Kontingenz als Gegenbegriff von Rortys Rechtfertigungs-Historismus zum philosophischen Fundamentalismus jeglicher Art. *Alle* Vokabulare stellen historische Kontingenzen dar. Sie sind nur vorübergehende Haltepunkte im pragmatischen Wechselspiel von Führwahrhalten und konkretem Zweifel, dem Motor der Geschichte sterblicher Vokabulare. Und dies gilt aus der Sicht seines ironischen Pragmatismus auch für den Liberalismus: „All vocabularies, even that of our own liberal imagination, are temporary resting-places.“¹⁸

Die These von der Kontingenz der liberalen Gemeinschaft heißt nach Rorty auch, die liberale Gesetzesherrschaft als späte und zerbrechliche Errungenschaft zu sehen. Der bisherige Siegeszug des politischen Liberalismus beruhe nicht darauf, dass die Menschen grundsätzlich gut seien oder in Wahrheit natürliche Rechte besäßen. Die Geschichte der Durchsetzung liberaler Institutionen sei nicht eine Entfaltung und Durchsetzung notwendiger Wahrheiten über die menschliche Natur und ihre Beziehung zur Gerechtigkeit, sondern eine unwahrscheinliche historische Kontingenz. Die Entwicklung der für die säkularisierten demokratischen Gesellschaften der westlichen Welt typischen moralischen und politischen Vokabulare stelle schlicht das Ergebnis kontingenter geschichtlicher Tatsachen dar.¹⁹

Politik ist nach diesem Verständnis letztlich experimentell zu verstehen. Gesellschaftliche Institutionen seien keine Versuche der Verwirklichung einer allgemeinen, ahistorischen Ordnung, sondern kontingente Experimente der Zusammenarbeit. Auch die Demokratie selbst wird nicht mehr in der Natur des Menschen oder der Realität gegründet gesehen, sondern im Anschluss an John Dewey als vielversprechendes Experiment der Zusammenarbeit.²⁰ Die Demokratie ist demnach nicht die politische Realisierung einer platonischen Wahrheit, sondern ein Experiment in der Höhle, das statt auf philosophische Erkenntnis auf eine bessere Zukunft hofft, entsprechend dem Rorty'schen Leitmotiv „Hoffnung statt Erkenntnis“. Dabei wird auch die Zukunft des Experiments der liberalen Demokratie als kontingent gesehen. Es wird keine notwendige geschichtliche Entwicklung zur weltweiten Durchsetzung der Demokratie wie etwa von Francis Fukuyama behauptet. Die Zukunft der Demokratie ist für Rorty völlig offen; eine Frage der Kontingenz und des Glücks. Auch die Entwicklung hin zu einer totalitären Gesellschaft der Zukunft, wie sie George Orwell in *1984* beschrieben hat, sei durchaus möglich.²¹

17 Vgl. Welsch (1995), 212, 226ff; Laclau (1999), 152; Guignon/Hiley (1990), 343.

18 COP, 158; vgl. KIS, 109, 318. Vgl. dazu Welsch (1995), 234f.

19 Vgl. KIS, 299, 310; Rorty (1997e), 20.

20 Vgl. SO, 110f; ebenso KIS, 86; PSH, 119f; EHO, 193.

21 Vgl. KIS, 296, 300. Vgl. dazu Breuer/Leusch/Mersch (1996), 131.

Abgesehen davon, dass die in Kapitel II.3.1 erhobene Frage, ob es sich bei Rortys Philosophie nicht um eine Metaphysik des Zufalls handle, hier erneut aufdrängt, könnte als folgerichtige Haltung aus der Betonung der Rolle des Zufalls in der Politik eine Art politischer Quietismus erscheinen. Die Zielrichtung von Rortys Kontingenzbetonung ist jedoch in die gegensätzliche Richtung. Durch die Verabschiedung der Suche nach theoretischen Halt soll das praktische Engagement für die Zukunft der Demokratie gestärkt werden. Für die Demokratie als ständige Aufgabe sei ein andauernder Kampf nötig. Die Geschichte der (demokratischen) Kultur sei eine Art Drama mit offenem Ausgang, keine Tragödie. Die These der Kontingenz der liberalen Demokratie will die Wichtigkeit des menschlichen Handelns und die Notwendigkeit von weiteren Reformen und Verbesserungen der liberalen Institutionen betonen. Nur so könne das liberale Versprechen einer gerechteren Zukunft aufrecht erhalten werden.²² Und nach Rorty gilt zugleich, dass die Einsicht in die eigene Kontingenz der Kultur einer wirklich liberalen Gesellschaft viel mehr entspricht als der Versuch einer metaphysischen Fundierung der eigenen Sprachpraxis. Fundamentalistisch argumentierende liberale Denker sind für ihn gerade keine Liberale, denn deren epistemologischer Fundamentalismus dementiere den politischen Liberalismus. Die liberalen Institutionen könnten daher nur gewinnen, wenn sie vom Zwang, sich mit den Begriffen einer philosophischen Grundlegung verteidigen zu wollen, befreit würden. Die liberale Kultur insgesamt brauche kein neues Sortiment von Grundlagen, sondern eine verbesserte, antifundamentalistische Selbstbeschreibung, so wie er sie anbiete.²³

V.1.2 Die „negative“ Seite der antifundamentalistischen Leitthese vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie

Die methodologische Leitthese von Rortys liberalen Antifundamentalismus ist die des Vorrangs der Demokratie vor der Philosophie. Nach ihr

„kommt die demokratische Politik an erster Stelle, die Philosophie erst an zweiter [...] Demnach ist auch die Philosophie – im Sinne einer Erklärung der Beziehung zwischen einer solchen Ordnung und dem Wesen des Menschen – nicht von Belang. Geraten die beiden miteinander in Konflikt, hat die Demokratie Vorrang vor der Philosophie.“²⁴

Man kann sagen, dass diese Vorrangthese zwei Seiten hat. Ihre „negative“ Seite ist gerichtet gegen die Ansicht aller Begründungstheoretiker, die Werte der demokratischen Politik gehörten dem Urteil eines philosophischen Tribunals der Vernunft

22 Vgl. Bernstein (2003), 134. Auch hier ist John Dewey der Bezugsautor, der die Demokratie als Aufgabe versteht und die Philosophie instrumentalistisch im Drama des Kampfes sozialer Überzeugungen und Ideale betrachtet hat; vgl. etwa Dewey (1989), 74. Vgl. dazu Nagl (1998), 129ff.

23 Vgl. KIS, 96, 105. Vgl. dazu Hastedt (1991), 256.

24 SO, 104. Siehe auch Rorty (2006d), 49: „Let democratic politics be what sets the goals of philosophy, rather than philosophy setting the goals of politics.“.

unterworfen. Es ist nach Rorty keine objektive Beurteilung oder Begründung des Liberalismus (und der Politik generell) durch die politische Philosophie möglich. Daher erteilt er allen Begründungsprogrammen explizit eine Absage. Alle Versuche, dem Liberalismus eine philosophische Basis zu verschaffen, gehen für ihn in die Irre.²⁵

Rortys These einer Priorität der Demokratie vor der Philosophie nimmt dabei Bezug auf eine enge Definition von politischer Philosophie als Auseinandersetzungen über die (Vernunft-)Natur des Menschen. Aus dem jeweiligen Menschenbild werden demnach jeweils die Konsequenzen für die politische Theorie gezogen. Philosophische Begründung der Demokratie heißt dann Deduktion ihrer Institutionen aus unbezweifelbaren Annahmen einer philosophischen Anthropologie über das unveränderliche Wesen des Menschen. Das zentrale Ziel dieser Begründung bestünde darin, zu zeigen, dass die demokratische Lebensform mehr als ein kontingentes Projekt ist.²⁶ Der archetypische Traum der Begründungstheoretiker sei es, die politische Praxis auf etwas Ahistorischem zu gründen. Sie versuchen in Rortys Augen vergeblich, der Kultur den Halt anzubieten, den früher der gemeinsame Glaube beziehungsweise die Religion bot. Ihr Fundierungsdenken glaubt noch an eine ahistorische Macht namens Wahrheit oder Vernunft, die der Moral dient.²⁷ Der traditionelle Vorrang der Philosophie vor der Demokratie wäre aber nur gerechtfertigt, wenn philosophisches Wissen erstens objektiv wahre Aussagen über die Natur des Menschen treffen könnte, die vernünftigerweise nicht zu bestreiten wären. Diese müssten zweitens eine inhaltliche Bestimmtheit aufweisen, so dass man nicht einfach alles Beliebiges aus ihnen ableiten könnte. Und sie dürften drittens keine *Petitio Principii* enthalten, das heißt nicht dasjenige einfach als gegeben unterstellen, was sie begründen wollen. Es darf nicht gelten: „Was ich nicht begründen kann, setzte ich *a priori*“. Eine diese drei Bedingungen erfüllende essenzialistische Begründung unserer Praktiken kann es nach Rorty jedoch nicht geben, da in jede gehaltvolle, für die Ableitung der Demokratie taugliche Lehre von der Natur des Menschen oder der Sprache immer schon durch Kultur und Tradition vermittelte politisch-moralische Vorurteile eingebaut sind. Die Plausibilität ihrer Annahmen ist daher abhängig vom jeweiligen historisch kontingenten Kontext, in dem sie formuliert wird.²⁸ Diese These der Unmöglichkeit einer philosophischen Begründung der Demokratie ergibt sich aus der im ersten Teil rekonstruierten Kritik des Essenzialismus und des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus. Mit der Verabschiedung der „objektiven Wahrheit“ wird auch die Möglichkeit der (Letzt-)Begründung hinfällig. Die von einem „Gottesstandpunkt“ aus formulierte Einsicht in die Realität der Natur, der Geschichte oder auch der Vernunft ist nicht zu erreichen. Es gibt „keinen übergeordneten Standpunkt“²⁹, von dem aus wir universelle, alle konkreten Kontexte transzendierende Wahrheiten über die Natur des Menschen

25 Vgl. KIS, 317f; Rorty (2005b), 45.

26 Vgl. SO, 93; COP, 172. Vgl. dazu Kohler (1994), 203ff.

27 Vgl. COP, 167f, 186, 194; SO, 91; WF, 254.

28 Vgl. Kohler (1994), 205ff.

29 KIS, 94.

oder der Sprache formulieren könnten. Damit gibt es keinen Weg der nichtzirkulären, philosophischen Grundlegung unserer Praktiken durch ein überhistorisches Begriffssystem absoluter Geltung. Vermeintlich neutrale Fundamente sind vielmehr allesamt durch und durch kulturelle Artefakte.³⁰ Da keine essenzialistische Idee des Menschen oder der Sprache nach Rorty zur Begründung des Liberalismus dienen kann, macht eine Theorie der Begründung keinen Sinn. Das traditionelle, essenzialistische Begründungsprojekt sei vielmehr von vornherein zum Scheitern verurteilt und alle Versuche der *vertikalen* Transzendierung unserer liberalen politischen Sprachpraxis sind abzulehnen.³¹ Er wendet sich daher sowohl gegen die Inanspruchnahme von Transzendentalität in der Transzendentalpragmatik Apels, gegen die ahistorisch-universalistische Lesart der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie als auch gegen das transzendierende Moment in der Geltungsbegründung bei Habermas.³² Für Rorty sind dies vergebliche und schädliche Begründungsversuche von liberalen Metaphysikern, die sich der Unmöglichkeit ihres Projekts nicht bewusst sind.

Rorty ist einer der radikalsten Vertreter des (politischen) Antifundamentalismus. Für viele Interpreten begeht er hier erneut den Fehler, mit dem rationalistischen Badewasser das philosophische Kind gleich mit auszuschütten. Die durchaus nachvollziehbare Verabschiedung des fundamentalistischen Essenzialismus führe bei ihm zu einer nicht zwingenden Verabschiedung *jeder* begründungsorientierten Philosophie.³³ Handelt es sich aber bei Rorty um eine radikale Begründungsfeindlichkeit oder um eine gemäßigte Begründungsskepsis? Bei der Beantwortung dieser Frage schließt sich diese Studie der Einschätzung von Bärbel Frischmann an, die bei seinem ironischen Liberalismus nicht den generellen Begründungsverzicht konstatiert, sondern eine antiszientistische Begründungsskepsis. Ironie stehe in diesem Zusammenhang für einen Denktypus, der dem Programm philosophischer Begründung skeptisch gegenübersteht, aber dennoch nicht auf jegliches Argumentieren verzichtet. An manchen Stellen vertrete Rorty allerdings eine radikale Begründungsfeindlichkeit, die bezweifelt, dass überhaupt eine Theorie uns dabei helfen kann, unsere liberalen Überzeugungen zu rechtfertigen oder moralische Dilemmas aufzulösen. Daraus ergebe sich begründungstheoretisch ein ambivalentes Bild.³⁴ Es zeigt sich hier eine Parallele zu der oben diskutierten Frage, ob es sich bei Rortys „Methode“ der Verabschiedung um eine Form des Argumentierens oder des Erzählens handelt. So wie dort nur eine Interpretation jenseits der „Deflationisten“ und der „Dämonisierer“ fruchtbar ist, gilt es auch hier nicht zu verkennen, dass Rorty zwar jede „starke“, essenzialistische Form der Begründung ablehnt, aber wie noch

30 Vgl. KIS, 105. Vgl. dazu Welsch (1995), 500; Noetzel (2001), 229.

31 Zur horizontalen Transzendierung der eigenen Sprachpraxis durch die Utopie siehe unten Kap. VI.3.3.

32 Vgl. Frischmann (2003), 52.

33 Vgl. Kettner (2001), 205; Bernstein (1987), 546, Richard Bernstein weist an anderer Stelle auch pointiert darauf hin, dass für Rorty fast alle Gegenwartsdenker des Liberalismus – außer er selbst natürlich – liberale Metaphysiker sind; vgl. auch Bernstein (2003), 128.

34 Vgl. Frischmann (2003), 55, 72f. Zu dieser Frage siehe auch Bernstein (2003), 131.

zu zeigen sein wird, durchaus für eine (argumentative) Artikulation und mit dieser für eine „schwache“, das soll heißen kontextuelle Rechtfertigung des Liberalismus eintritt. Während er nichts gegen die Verwendung von „Begründen“ als Synonym für „Rechtfertigen“ einzuwenden hat, lehnt er den philosophischen Begründungsbegriff strikt ab, nachdem eine Begründung die Zweifel *aller* rationalen Wesen beschwichtigen könne. Insofern Rorty also einen radikalen Begründungsverzicht propagiert, teilt er mit seinen begründungstheoretischen Kritikern einen engen Begriff von Begründung, der von einem übergeordneten Standpunkt ausgeht. Gegen diesen Begründungsbegriff anspruchsvoller rationalistischer Begründungsprogramme ist seine Kritik gerichtet.³⁵ Die Verabschiedung aller erkenntnistheoretischen Ansprüche auf objektive Begründbarkeit hat erhebliche politische Implikationen. Man kann zur Stützung der demokratischen Ordnung nicht auf essenzialistische Argumente jenseits des Politischen zurückgreifen, da „es keine politisch neutralen Instrumente gibt, die man zur Verteidigung politischer Positionen einsetzen könnte“³⁶. All unsere politischen Überzeugungen, unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit, letztlich auch unser Eintreten für das demokratische Projekt sind nicht theoretisch begründbar. Die Philosophie kann nicht mehr als Legitimationsbasis der Demokratie dienen. An die Stelle der Hoffnung auf eine neutrale und objektive Begründung hat die Einsicht in die historische Kontingenz und damit in die Unbegründbarkeit des Liberalismus im starken Sinne zu treten.³⁷

Eine Argumentationslinie von Rortys Antifundamentalismus besteht darin, generell die Nützlichkeit philosophischer Debatten für die Politik zu bezweifeln. Das pragmatische Argument der fehlenden Wirksamkeit sei das beste Argument gegen den Fundierungsgedanken. Begründungstheorie sei allein deshalb schon abzulehnen, da sie nichts wirklich zur Verteidigung der demokratischen Institutionen beitrage: „Philosophy is not *that* important for politics.“³⁸ Essenzialistische Theorien dienen nach Rorty lediglich dazu, die eigene moralische Identität abzurunden und sich ihrer bewusst zu werden. Ihre sogenannten Grundlagen der Praxis seien bloß rhetorische Ornamente der Praxis, die nicht als Waffe gegen den jeweiligen politischen Gegner zu gebrauchen sind. Er glaubt nicht, „dass eine pauschale philosophische Behauptung überhaupt politische Überzeugungen und Hoffnungen diskreditieren *kann*.“³⁹ Auch in dieser Hinsicht würden sich seine Gegner selbst belügen. Hoch komplizierte philosophische Debatten über die Natur des Menschen, der Geschichte oder der Vernunft sind für ihn – was ihre politische Wirkung betrifft – nichts als harmloses Gerede ohne Wirkung in der politischen Praxis.⁴⁰ Rorty behauptet die Irrelevanz der Philosophie in der öffentlichen Gegenwartskultur der eta-

35 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 165; 194, 259ff. Vgl. dazu Schäfer (2001b), 168; Demmerling (2001), 341.

36 KOZ, 46. Vgl. dazu Noetzel (2001), 230; Schönherr-Mann (1996), 96.

37 Rorty (1994b), 986. Vgl. dazu Breuer/Leusch/Mersch (1996), 126.

38 EHO, 135; vgl. WF, 254; Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 164f; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 220.

39 KIS, 295; vgl. WF, 94.

40 Vgl. COP, 167; KIS, 295f; Rorty (1992a), 12.

blierten liberalen Demokratien. In diesen würden weder die Rechtfertigung der konstitutionellen Demokratie selbst noch die andauernden Debatten um Gleichheit mit philosophischen Gründen geführt, sondern allein mit Bezug auf historische Erfahrung und pragmatische Argumente. Man entscheide erst über einen politischen Standpunkt, und dann – wenn man an so etwas Geschmack finde – suche man vielleicht nach einem philosophischen Back-up. Da also der öffentlichen Kultur etablierter liberaler Demokratien ohnehin keine politische Philosophie zugrunde liege, gelte: “Thinking that political proposals reflect philosophical convictions is like thinking that the tail wags the dog.”⁴¹ Rorty argumentiert hier bewusst polemisch gegen jede Flucht in die Theorie. Die Philosophie sei zwar eine wichtige kulturelle Tradition, ihre politische Rolle werde aber insbesondere auf Seiten der Linken überschätzt. Deren Hoffnung auf eine “linke” Philosophie, mit der die Rechte der Unwahrheit überführt und damit bekämpft werden könne, sei aber vergeblich.⁴² Diese polemische Stoßrichtung der These von der Nutzlosigkeit essenzialistischer Fundierungsversuche für die Politik muss man berücksichtigen. Aus pragmatischer Sicht ist es jedoch entscheidend, dass eine Neubeschreibung der Praxis auch einen praktischen Unterschied macht. Rorty sieht daher selbst, dass er mit dem Argument der politischen Wirkungslosigkeit, wenn man es auf seinen eigenen Antifundamentalismus anwendet, in ein Dilemma gerät: „Entweder ist meine ganze fundierungsfeindliche Philosophie ohne praktische – ohne politische – Tragweite, weshalb sich kein Pragmatist um sie scheren sollte, oder sie hat diese Tragweite doch es fällt den Pragmatisten schwer zu erklären, wie das möglich ist.“⁴³ Er bietet eine Auflösung dieses Dilemmas an, die wir bereits im ersten Teil bei der Frage nach den Realisierungschancen seines transformativen Projekts kennen gelernt haben. Die Spannung zwischen dem ambitionierten Ziel einer pragmatistischen Transformation des realistischen Common Sense und Rortys konservativer Einschätzung der kulturellen Bedeutung der Philosophie wurde dort durch die Unterscheidung zwischen der kurzfristigen und der langfristigen Wirkung der Philosophie gemildert. So auch hier: Deren soziale Nützlichkeit sei auf lange Sicht doch möglich; und zwar indem die durch sie geänderte intellektuelle Atmosphäre sich manchmal auf die Gesellschaft als Ganzes auswirke. Politische Theoretiker könnten so durchaus einen wichtigen Beitrag zur experimentellen Veränderung des gesellschaftlichen Zusammenlebens leisten.⁴⁴

Da es nach Rorty den einen philosophischen Begründungsweg hin zu politischen Konklusionen nicht gibt, sind Philosophie und Politik in jedem Fall nicht so eng miteinander verknüpft, wie es die Begründungstheoretiker, aber zum Teil auch ihre radikalen Kritiker gerne hätten. Er skizziert die Position seiner Gegner folgendermaßen:

„Die Orthodoxen wie die Postmodernen wollen immer noch eine enge Verbindung zwischen der politischen Einstellung der Menschen und ihren Anschauungen über gewichtige theoreti-

41 Rorty (2006b), 11; vgl. Rorty (2006b), 9ff, 15. Vgl. dazu Shute/Hurley (1996), 20.

42 Vgl. HSE, 11f; Rorty (1998d), 988.

43 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 195. Vgl. dazu Auer (2004), 84ff.

44 Vgl. Rorty (2006d), 96; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 221.

sche Angelegenheiten [...] Sie glauben immer noch, dass Tugend und Erkenntnis irgendwie verbunden sind: dass das Rechthaben in philosophischen Angelegenheiten wichtig ist für das richtige Handeln.“⁴⁵

Demgegenüber vertritt Rorty die These, dass Philosophie und Politik begründungstheoretisch voneinander unabhängig sind. Jede philosophische Anschauung könne als Werkzeug von verschiedenen politischen Richtungen benutzt werden und jeder wirklich professionelle Philosoph könne eine philosophische Begründung für so ziemlich Alles liefern: „Bei Leuten, die sich in politischer Hinsicht einig sind, wird stets die Möglichkeit für weitgehende philosophische Meinungsverschiedenheiten gegeben sein, während Philosophen ein und derselben Richtung diametral entgegengesetzte politische Ansichten vertreten können.“⁴⁶ Dies gelte natürlich auch für seinen antifundamentalistischen Pragmatismus. Auch aus ihm folge zunächst politisch gar nichts. Es gibt nach Rorty keine argumentative Linie vom Antiessentialismus zu einer bestimmten Politik; vielmehr gilt, dass die Abwesenheit einer intrinsischen menschlichen Natur und von in diese eingebauten Pflichten kompatibel ist mit jeder Art von Politik. Da es keine transzendente Deduktion demokratischer Politik aus antirepräsentationalistischen Prämissen gebe, sei der Pragmatismus durchaus auch vereinbar mit dem politischen Konservatismus oder sogar mit dem Faschismus: „My philosophical views are obviously compatible with any of a whole spectrum of political outlooks.“⁴⁷

Rorty selbst ist sich mit seinen Kritikern also einig, dass seine Präferenz des Liberalismus nicht zwingend aus seinem Pragmatismus hervorgeht.⁴⁸ Auch hierin unterscheidet er sich wieder einmal deutlich von der Einschätzung anderer Deweyaner. So schließen etwa Hilary Putnam und Robert Westbrook an die Verbindung von Experimentalismus in der Wissenschaft und radikaler Demokratie durch ihr gemeinsames Vorbild John Dewey an. Für sie ist eine erkenntnistheoretische Begründung der Demokratie durch den Bezug des Pragmatismus auf die experimentelle Methode möglich.⁴⁹ Rorty lehnt derartige Versuche der pragmatistischen Begründung à la Dewey ab. Sein Neopragmatismus ohne Methode und ohne Begründung kann und will keine Begründung durch den Bezug auf die wissenschaftliche Methode anstreben. Er versucht, sich auch vor der Gefahr eines „auf den Kopf gestellten Fundierungsanspruches“⁵⁰ zu wappnen. Denn man könne auch nicht aus der Unmöglichkeit einer Fundierung politischer Praxis ein zwingendes Argument für die politische Ordnung der Demokratie ableiten.⁵¹ Es zeigt sich allerdings, dass

45 PZ, 156f.

46 HSE, 11; vgl. HSE, 91.

47 Rorty (2006d), 89; vgl. EHO, 132; HSE, 11f; ORT, 15.

48 Vgl. etwa Apel (1988), 400. Vgl. dazu Auer (2004), 86; Noetzel (2001), 244.

49 Vgl. Putnam (1997), 227ff; Westbrook (2005), 9ff, u. insbes. Kap. 7, 175-200, mit dem Titel *Democratic Logic*.

50 PZ, 20.

51 Vgl. Rorty (1992a), 12f; WF, 307. Nach Rorty hat John Dewey nicht ganz unrecht gehabt, als er den Pragmatismus die Philosophie der Demokratie nannte. Er verwirft dessen

Rorty etwas bei der Frage schwankt, wie das Verhältnis von Pragmatismus und Liberalismus zu beurteilen ist. An manchen Stellen ist von einer zentralen Partnerschaft die Rede, an anderen von einer vagen Harmonie.⁵² In jedem Fall muss man das Verhältnis von Pragmatismus und Demokratie im Rahmen seiner Verlagerung der erkenntnistheoretischen Debatte auf die Ebene der Politik und seiner Umkehrung der Theorie-/Praxis-Hierarchie sehen. Das pragmatische Argument für seinen radikalen Sprachpragmatismus lautet, dass dieser besser dazu geeignet sei, der liberalen Demokratie zuzuarbeiten – ohne sie allerdings begründen zu können und zu müssen. Die Demokratie wird also nicht aus dem Pragmatismus begründet, sondern es gilt vielmehr umgekehrt, dass der Pragmatismus aus dem Eintreten für eine radikale Demokratie folgt. Er ist ein Werkzeug zur Verstärkung ihrer pluralistischen Dimension: „Ich glaube zwar nicht, dass es einen logischen Schluss gibt, der von der [...] antirepräsentationalistischen Wahrheits- und Erkenntnisauffassung zu einer demokratischen oder zu einer antidemokratischen Einstellung führt, aber ich glaube wohl, dass es einen plausiblen Schluss gibt, der es gestattet, von demokratischen Überzeugungen zu der genannten Auffassung zu gelangen.“⁵³ Wie oben bereits dargestellt, dient der Pragmatismus nach Rorty der Vision einer romantischen und zugleich pluralistischen Kultur als „Ausputzer“⁵⁴. Er ist selbst nicht wahr, sondern stellt einen Vorschlag im Dienste der Demokratie dar. Denn mit ihm werde der gegenwärtigen liberalen Kultur ein ganz eigenes Vokabular zur Verfügung gestellt, das von allen Rückständen eines älteren, für die Bedürfnisse vergangener Tage geeigneten anderen Vokabulars gereinigt ist. Der Pragmatismus liefere keine Grundlage für die Demokratie, sondern mache es möglich, dass deren Praxis und Ziele neu beschrieben werden können. Insofern sei er ein sinnvolles Mittel zur Reinigung des philosophischen Feldes von den Resten der repräsentationalistischen Tradition. Der Pragmatismus kann und will also die Demokratie nach Rorty nicht begründen, sondern allein in ihrem Dienst philosophische Hindernisse aus dem Weg räumen: „Dewey seems to me to have given us the right lead when he viewed pragmatism not as grounding, but as clearing the ground for, democratic politics.“⁵⁵

V.1.3 Die „positive“ Seite der Vorrangthese in der Kritik: grundlose Identifikation mit der eigenen politischen Sprachpraxis?

Rorty fordert von der Philosophie, sobald sie den Bereich des Öffentlichen betritt, die Aufgabe von essenzialistischen Wahrheitsansprüchen. Ihr Ziel solle nicht Wahrheit, sondern allein Nützlichkeit für die Demokratie sein. Die Frage „Was dient der

methodologische Bemühungen zur Begründung von Demokratie und versteht den Instrumentalismus als eine Philosophie, die nach den Bedürfnissen des Liberalismus geschnitten sei; vgl. HSE, 12; ORT, 211. Zu dieser Frage der Dewey-Interpretation siehe insbesondere Joas (Hg.) (2000). Siehe dazu auch Noetzel (2002), 178.

52 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 195; SO, 5; EHO, 135; PSH, 271.

53 PAK, 67.

54 Vgl. PSH, 96.

55 ORT, 13; vgl. KIS, 85, 101; WF, 310; Rorty in Balslev (1999), 45, 95.

Demokratie?“ habe an die Stelle der Frage „Was begründet die Demokratie?“ zu treten.⁵⁶ Der pragmatistische Philosoph als Bürger einer liberalen Demokratie gibt demnach der demokratischen Politik den Vorrang: Er „rechtfertigt [...] nicht die liberalen Institutionen, indem er auf fundamentalere Prämissen Bezug nimmt, sondern er verfährt umgekehrt: Er stellt die Politik an den Anfang und stützt die Philosophie dementsprechend zurecht.“⁵⁷ Wie schon am Ende des letzten Teils erwähnt, sind für Rorty die Philosophen „Diener der Demokratie“⁵⁸ und gerade nicht deren Herren. Die Demokratie dürfe nicht als dem Tribunal der Philosophie unterworfen gesehen werden. Für Pragmatisten gelte vielmehr, dass die Philosophie im Dienste demokratischer Politik steht. Im Rahmen seiner Neubeschreibung ist die Philosophie also nicht mehr Magd der Theologie, auch nicht mehr der Naturwissenschaft, sondern von jetzt an Magd der Demokratie: „Die Philosophie ist eine gute Magd des politischen Liberalismus, aber eine schlechte Herrin.“⁵⁹

Wie in der Einleitung bereits erläutert, steht der Pragmatismus generell für einen Vorrang der Praxis vor der Theorie. Ganz pragmatistisch sieht auch Rorty das Denken als Derivat der Praxis und geht von deren Primat gegenüber ihrer theoretischen Artikulation aus. In der Nachfolge von Deweys Kritik der Suche nach Gewissheit durch die Philosophie wird die These vom Primat des Praktischen über das Theoretische in Stellung gebracht gegen den klassischen Vorrang der *theoreia*. Die *phronesis* – bei Rorty verstanden als praktische Klugheit, die nötig ist, um an einem Gespräch teilzunehmen – soll rehabilitiert werden und mit ihr die *philia*, die politische Freundschaft. Es geht ihm um den Versuch, „to substitute *theoria* for *phronesis*“⁶⁰. Der Ruhm des menschlichen Wesens liege gerade nicht – wie die Griechen dachten – primär darin, aufgrund eines göttlichen Funkens in ihm, die Fähigkeit zur Erkenntnis zu haben, sondern in der Fähigkeit, Bürger eines demokratischen Staates zu sein.⁶¹ Gegen den traditionellen Vorrang des *bios theoretikos* wird also der Vorrang des *bios praktikos* gefordert. Die *theoreia* als Schau der Idee, die erst nach dem Aufstieg aus der platonischen Höhle möglich ist, stellt nach Rorty nur den sinnlosen Versuch dar, aus unserer Sprachpraxis auszubrechen. Alle Versuche der Etablierung einer überhistorischen Metapraxis zur Fundierung der gemeinsamen Sprachpraxis sind vergebliche Liebesmüh und führen nur zu einer Entfremdung von unseren Mitbürgern. Sein radikaler Sprachpragmatismus schlägt dagegen vor, in dem Bedürfnis nach *theoreia* als Fundament der Praxis ein veraltetes Relikt einer kontingenten historischen Entwicklung zu sehen. Wir seien inzwischen so weit, auf die Vorstellung verzichten zu können, Wissenschaft und Politik bedürften einer philosophischen Fundierung. Wir könnten also die Sorge um ahistorische Prinzipien

56 Vgl. SO, 116. Vgl. dazu Noetzel (2001), 243; Frischmann (2003), 55.

57 SO, 87.

58 PZ, 25.

59 Rorty (1997b), ZB3; vgl. KIS, 317.

60 COP, 164.

61 Vgl. SN, 403; Rorty (1996b), 134, 140. Vgl. dazu Bernstein (1986), 55.

der Begründung hinter uns lassen; und damit jegliche religiöse oder philosophische Propädeutik der Politik.⁶²

Aus der Aufgabe des Vorrangs der Kontemplation vor dem (kooperativen) Handeln folgt auch bei Rorty das Einreißen der Unterscheidung von Theorie und Praxis und die Einsicht in die Einheit der beiden auf dem Boden der Praxis: „Es gibt keinen tiefen Graben zwischen Theorie und Praxis, weil nach der pragmatistischen Auffassung, alle sogenannte ‚Theorie‘, die keine bloße Wortspielerei ist, schon zur Praxis gehört.“⁶³ Daher liefere auch die pragmatistische Philosophie keine theoretische Begründung der Praxis. Sie befreie die Praxis von der (essenzialistischen) Theorie. Es geht Rorty um die Verabschiedung vom geistigen Albdruk der griechischen Unterscheidung von denkender Schau und Handeln, auch hier wiederum in der Nachfolge von John Dewey. Bei aller Wertschätzung des Erbes von Platon und Aristoteles sei deren Unterscheidung zwischen höherer Theorie und niederer Praxis nur eine veraltete, begriffliche Systematisierung der damaligen Überzeugungen.⁶⁴ Nach der pragmatistischen Position einer Einheit von Theorie und Praxis gehört die Theorie zur Praxis als deren zweckmäßiges Werkzeug zur Veränderung der Wirklichkeit. Die Praxis wird nicht mehr als Entartung der Theorie angesehen. Vielmehr gilt die Theorie als Hilfsmittel der Praxis: „Als guter Pragmatist verstehe ich Theorien als Werkzeuge: man holt sie nur hervor, wenn ein bestimmtes Problem gelöst werden soll.“⁶⁵ Diese instrumentelle Bestimmung des Status von Theorie ist Ausdruck des in Kapitel II.1 rekonstruierten generellen Instrumentalismus. Mike Sandbothe spricht in diesem Zusammenhang von der „praktizistischen Grundidee des Pragmatismus“.⁶⁶ Letzte Instanz der Beurteilung der Konsequenzen einer politischen Theorie ist nach ihr die politische Praxis. Dabei ist die relevante Bezugspraxis bei Rorty die Sprachpraxis der liberalen Demokratie. Daher heißt Vorrang der Praxis vor der Theorie: Vorrang der Praxis der liberalen Demokratie vor der politischen Philosophie als deren Sprachrohr und Instrument. Die epistemologische Befreiung des egalitären Liberalismus von seinen starken Theorieansprüchen, die gelegentlich seine normativen Anliegen zu verstellen drohen, dient der politischen Praxis. Es geht um die Verlagerung des politisch-philosophischen Diskurses von der metatheoretischen Ebene auf die Diskussion konkreter, praktischer Vorschläge. Rorty fordert den philosophischen Liberalismus ausdrücklich auf, sich anwendungsorientiert exoterischen politischen Argumenten anzunähern anstatt sich in endlosem Theoretisieren von (Gerechtigkeits-)Problemen der politischen Praxis zu entfernen. Ein pragmatischer Liberalismus sollte die Probleme, mit denen uns eine konkrete historische Situation konfrontiert, durchdenken und Mittel überlegen, die uns in analogen Situationen in der Vergangenheit von Nutzen waren. Dies werde uns zu verbesserten Versionen der liberalen Demokratie verhelfen. Anstelle der Fixierung auf die Notwendigkeit der Begründung fordert er also das Bekenntnis zu

62 Vgl. COP, 186; PZ, 20; ORT, 92. Vgl. dazu Joas/Knöbl (2004), 693.

63 Rorty (1997e), 16; vgl. PZ, 15; HSE, 89; Rorty (1985), 104.

64 Vgl. HSE, 89ff; Rorty (1985), 110; Rorty (1987b), 577.

65 Rorty in Mouffe (1999), 166; vgl. HSE, 19.

66 Sandbothe (2001), 136f.

einem pragmatischen Liberalismus, der mit konkreten, historisch situierten Argumenten für einzelne Änderungen unserer politischen Praxis argumentiert. Und bei dieser politischen Argumentation sei keine Anrufung einer Autorität jenseits unserer Praxis erforderlich und erwünscht.⁶⁷

Die demokratische Rückbindung philosophischer Tätigkeit steht im Zentrum von Rortys transformativen Pragmatismus. Er bezieht dabei explizit einen partikularen politischen Standpunkt *innerhalb* der demokratischen Gesellschaft: „The pragmatist [...] simply takes his stand within the democratic community and asks what an understanding of the thinkers of the past and of the present can do for such a community.“⁶⁸ Es geht Rorty um ein Zurückstellen von Begründungsfragen und um mehr konkretes politisches Engagement im Rahmen des Liberalismus. Sein Pragmatismus erweist sich damit letztlich nicht als spezifische Theorie, sondern als Form der politischen Praxis.⁶⁹ Indem er die konkrete politische Situierung zum Ausgangspunkt seines philosophischen Engagements macht, kippen viele wichtige Fragen gleichsam um. Anstatt klassisch – und vergeblich – nach den Antworten einer Begründung der Demokratie zu suchen, sollten liberale Philosophen besser untersuchen, inwiefern sich Moraltheorien, und auch Religionen mit der politischen Ordnung der Demokratie vereinbaren lassen. Leisten sie einen konstruktiven Beitrag zur Verbesserung des Vokabulars, mit dem sich demokratische Gesellschaften selbst beschreiben?⁷⁰ Diese soziopolitische Perspektivierung seines Pragmatismus auf dem Boden der liberalen Demokratie ist erst seit der Publikation von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* explizit geworden. Dennoch kann man nicht genug betonen, dass das Engagement für die liberale Demokratie, das Fundament von Rortys Denken insgesamt ist. Und es stellt das Motiv dar für den von ihm propagierten „Wechsel von der Epistemologie zur Politik“.⁷¹

Die These von der Priorität der Demokratie vor der Philosophie versteht sich dabei selbst „nur“ als eine kontextualistische These, die allein für die reichen nordatlantischen Demokratien Geltung beansprucht. Die Parteinahme für die Demokratie hätte *in diesem partikularen Kontext* keine philosophische Fundierung mehr nötig, da deren Bürger der politischen Praxis sehr viel mehr Vertrauen entgegenbringen als ihrer möglichen philosophischen Begründung. Für Rorty gilt,

„dass es nichts gibt, dessen wir uns sicherer sein können als des Werts demokratischer Gesellschaften. Philosophie kann diese Gewissheit nicht untermauern, indem sie uns irgendetwas über die Natur der Vernunft, der Humanität oder der Sprache erzählt. Solche Rechtfertigungsversuche von Demokratie sind entweder zirkulär oder sinnlos.“⁷²

67 Vgl. Hastedt (1991), 257f; Brandom (2000a), xvi.

68 EHO, 20.

69 Vgl. Frischmann (2003), 51; Noetzel (2001), 235ff.

70 Vgl. Noetzel (2002), 178; Apel (1988), 398; Hellesnes (1992), 197.

71 KIS, 122. Vgl. dazu u.a. Sandbothe (2001), 83f, 97; Schäfer (2001), 166f.

72 Vgl. Rorty (1996b), 139f; vgl. WF, 94.

Man kann also sagen, dass die „positive“ Seite der Vorrangthese folgendermaßen lautet: Die liberale Demokratie bedarf der philosophischen Untermauerung inzwischen nicht mehr, da es sich um eine Praxis handelt, die sich bewährt hat. Als bewährtes Experiment der Zusammenarbeit kann sie für sich alleine stehen. Damit wird die Demokratie vom zu Begründenden selbst zum Begründenden. Pointiert ausgedrückt: Es ist allein die Praxis der Demokratie, die die Demokratie begründet. Philosophie als Reflexion dieser Praxis ist dazu nicht erforderlich.⁷³ Aus Sicht der normativen politischen Philosophie besteht damit die Gefahr einer „Selbstlegitimation des Staates“⁷⁴. Ist Rorty mit seiner These des Primats der Demokratie und damit des Vorranges des Politischen vielleicht sogar als Schmittianer zu sehen? Wird die Begründung der Demokratie durch eine willkürliche Entscheidung für sie abgelöst? Dann wäre seine Parteinahme für die Praxis des Liberalismus eine Art politischer Dezisionismus zum Abbruch des Begründungsverfahrens gemäß dem, in der Einleitung erwähnten, von Hans Albert formulierten Münchhausen-Trilemma. Aus Rortys Sicht gibt es aber keinen Platz für Dezisionismus in dieser Frage. Eingebunden in eine Praxis und damit in ein Netz von Ansichten und Wünschen, die unsere politische Identität ausmachen, entscheiden wir uns nicht willkürlich für die Demokratie als der Praxis, die sich in unseren Augen bewährt hat. Der Vorrang für die Werte der liberalen Demokratie ist zwar nicht natürlicher als deren Kritik, aber auch nicht willkürlich:

*„Jeder, der die Frage beantwortet, welche dieser Fragen Vorrang hat vor den anderen, begeht notwendig eine Petitio principii. Keiner verhält sich hier willkürlicher als sonst jemand. Das heißt aber, dass sich überhaupt keiner willkürlich verhält. Ein jeder besteht bloß darauf, die Überzeugungen und Wünsche, die er am höchsten schätzt, sollten in der Reihenfolge der Erörterung zuerst kommen. Das ist nicht Willkür, sondern Aufrichtigkeit.“*⁷⁵

Die Vorrangthese mit ihren beiden Seiten bedeutet also, dass die Demokratie in einem strengen Sinn nicht zu begründen ist *und* dass sie eine philosophische Begründung im Rekurs auf vermeintliche Transzendentalfakten auch gar nicht benötigt. Plausibilisiert wird die Beschränkung auf den Bezug zur kontingenten Praxis der Demokratie durch den ersten Schritt einer Destruktion des Glaubens an die Durchführbarkeit des Begründungsprojekts. Damit soll der Weg bereitet werden für die Anerkennung der Demokratie als kontingente Voraussetzung der Philosophie und für die „Identifikation mit einer solchen Kontingenz“.⁷⁶ Rorty geht wie selbstverständlich von der Identifikation mit der kontingenten Praxis der liberalen Demokratie als unserem kulturellen Erbe aus. Der Liberalismus ist für ihn einfach der Name für die gemeinsame Tradition, wie wir unser soziales und politisches Leben in den modernen westlichen Gesellschaften führen. Der Grund für diese Art des Zusammenlebens ist nicht die Natur, oder Gott, sondern einfach die Art und Weise,

73 Vgl. SO, 111. Vgl. dazu Auer (2004), 73; Kohler (1994), 208.

74 Höffe (1991), 304.

75 SO, 110 [Herv. i. O.].

76 KIS, 109. Vgl. dazu Kohler (1994), 204f; Sandbothe (2001), 97.

wie wir geworden sind. Darüber hinaus ist er nicht an einer theoretischen Antwort auf die Frage interessiert, warum wir Liberale Liberale sein *sollten*.⁷⁷

Damit tritt bei Rorty an die Stelle der Berufung auf vermeintlich letzte Fundamente das Anknüpfen an einen bestehenden Konsens. Entsprechend seines Sprachspiel-Kommunitarismus bleibt allein der Appell an die Werte des politischen Vokabulars der eigenen Sprachgemeinschaft. Sein liberaler Antifundamentalismus strebt nicht nach einer weiteren metaphysischen *Grundlegung* der liberalen Gemeinschaft, sondern stellt einen nachmetaphysischen *Aufruf* zur Loyalität ihrer Tradition gegenüber dar. Das Ziel lautet, die anderen Mitglieder seiner liberalen Gemeinschaft davon zu überzeugen, „dass eine Loyalität gegenüber ihr selbst genug an Moralität bietet und dass eine solche Loyalität keiner sie stützenden ahistorischen Begründung bedarf.“⁷⁸ Rorty teilt damit die kommunitaristische Position Michael Walzers, nach der die Loyalität einer Gesellschaft zu ihrer eigenen Tradition Moralität genug sei. Diese bedarf auch nach Walzer keiner überhistorischen Abstützung. Moralisch Argumentation ist für ihn dementsprechend der Appell an gemeinsame Bedeutungen. Und die entscheidende Frage laute daher nicht „Was ist (überhaupt) richtig zu tun?“, sondern: „Was ist für *uns* richtig zu tun?“.⁷⁹

Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob das für Rortys Denken entscheidende Vertrauen in die grundlose Demokratie, die als kontingent und evident zugleich angesehen wird, als typisch amerikanisch anzusehen ist. Für die englischen und US-amerikanischen Liberalen generell stellt sich die Begründungsfrage im radikalen Sinn in der Regel nicht. Sie argumentieren pragmatisch und befinden sich damit teilweise in Übereinstimmung mit Rorty, auch wenn sie nicht wie dieser die Begründungsproblematik kurzerhand für obsolet erklären. Dieser repräsentiert insofern, wie unter anderem von Georg Kohler zu Recht bemerkt wird, ein Denken, das sich unbefangener auf die eigene Tradition beziehen kann, als die deutsche Philosophie: „Er verkörpert das intakte Selbstbewusstsein des amerikanischen Liberalen, der sich in der Geschichte der demokratischen Institutionen seines Landes (trotz allem) geborgen weiß.“⁸⁰ Aus europäischer und noch mehr aus deutscher Sicht scheint die These, dass es der Begründung der Demokratie nicht mehr bedürfe, weil sie evident sei und einen Entwicklungsstand erreicht habe, den die Väter der Aufklärung erst noch anstrebten, angesichts der historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts jedoch bedenklich. Die Selbstsicherheit dieser Position braucht den Hintergrund einer sich als stabil empfindenden Tradition der Demokratie. Der Verzicht auf alle Begründung durch die Verwurzelung in der US-amerikanischen Mentalität kann zugleich nur gut gehen, solange in dieser keine allzu großen Konflikte auftreten. Daher ist auch in den Augen wohlwollender (deutscher) Interpreten Rortys Ab-

77 Vgl. Owen J. J. (2001), 77f.

78 Rorty (1995), 144f; vgl. Rorty (1984), 21. Vgl. Klingler (1994), 132.

79 Vgl. Walzer (1990), 32f. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 111; Forst (1994), 252. Mehr zu dem entscheidenden Punkt, dass auch Moralität bei Rorty zu einem Wir-Begriff wird, siehe unten Kap. XII.2.3.

80 Kohler (1994), 201. Vgl. dazu auch Breuer/Leusch/Mersch (1996), 130f; van Reijen (1995), 483.

schied von der prinzipiengestützten Demokratie verfrüht. Das pauschale Unterstellen der Festigkeit und Evidenz der liberalen Demokratie wird als naiv und leichtfertig betrachtet, oder für zumindest nicht auf die deutsche Kultur übertragbar.⁸¹ Der schärfste deutsche Kritiker von Rortys Verabschiedung der (Letzt-)Begründung ist in diesem Zusammenhang der Transzendentalphilosoph Karl-Otto Apel; und zwar sowohl aus systematischen Gründen, als auch aufgrund der eigenen historischen Erfahrung:⁸² In dem Aufsatz *Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?* bezeichnet er dessen kontextualistische Vorrangthese als Teil einer prinzipienfreien Strategie der pragmatischen Auflösung philosophischer Scheinprobleme. Es handele sich um den Versuch, diese Strategie auch an dem traditionellen Zentralproblem der politischen Ethik zu bewähren, dem der Legitimation einer Gesellschaftsordnung. Dabei liege der Kern von Rortys Verabschiedung des Begründungsproblems in dem Ausgang von der eigenen Tradition als einer historisch-faktischen Konsensbasis, also in einer bloß historischen Begründung. Die eigene – in Rortys Fall demokratische – Tradition in ihrer historischen Kontingenz werde ohne alle Skrupel und unter Missachtung der Unterscheidung zwischen historischer Genesis und universeller Geltung zum selbstverständlichen Maßstab aller Beurteilung erhoben. Dieser Bezug auf den als selbstverständlich unterstellten politischen Common Sense der westlichen liberal-demokratischen Tradition ist in den Augen Apels nicht mehr als eine *Petitio Principii*. Die Begründungsverweigerung durch den bloßen Verweis auf die als selbstverständlich vorausgesetzte liberale Demokratie wird von ihm als Immunisierungsstrategie angesehen, bei der die entscheidende Folgefrage nach einem neutralen Maßstab der Beurteilung verschiedener Traditionen offenbleibt. Für den Transzendentalpragmatiker Apel handelt es sich bei Rortys Vorrangthese deshalb nur um die Suggestion einer Auflösung des Begründungsproblems, um eine Scheinlösung.⁸³

An dieser Stelle ist entscheidend, dass diese Kritik an Rortys „Pragmatismus ohne Begründung“⁸⁴, als exemplarisch angesehen werden kann. Sie ist Ausdruck eines politischen Denkens, das in einer völlig anderen intellektuellen Situation verortet ist und für das aufgrund der unterschiedlichen Geschichte das Bedürfnis nach (Letzt-)Begründung noch lebendig ist.⁸⁵ Der Deutsche Karl-Otto Apel lehnt den Weg des Amerikaners Rorty einer Berufung auf die eigene (demokratische) Tradition aufgrund seiner unterschiedlichen historischen Erfahrung und der Situierung in einem anderen kulturellen Kontext ab. Aus Sicht der deutschen Tradition ist für ihn die vom Neopragmatismus inspirierte Rückkehr zur Normalität eine Zumutung und

81 Vgl. etwa Horster (1991a), 112ff; Reese-Schäfer (1991), 111f.

82 Zum Folgenden vgl. Apel (1988). Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 13, 59ff; Kohler (1994), 210ff.

83 Vgl. Apel (1988), 394-412. Aus systematischen Gründen wird diese Kritik auch von angelsächsischen Kritikern geteilt. Siehe hierzu etwa Mulhall/Swift (1996), 273f, 349.

84 Apel (1988), 400.

85 Dies gilt – mit Abstrichen – auch für Jürgen Habermas, dessen *systematische* Auseinandersetzung aus Sicht der Diskursethik mit Rortys Kontextualismus im folgenden Unterkapitel Thema sein wird.

als solche abzulehnen. Für die deutschen Denker seiner Generation sei das Vertrauen in die eigene Tradition in beispielloser Weise erschüttert worden. Denn auch die Nationalsozialisten hätten sich auf den Common Sense beziehungsweise das gesunde Volksempfinden berufen. Vor dem Hintergrund dieser historischen Erfahrung ist Apel überzeugt, dass Rortys „gutmütige Problemlösungsstrategie“⁸⁶ durch den Bezug auf die eigene, liberale Tradition gefährlich ist.⁸⁷ Rortys Versuch der Verabschiedung des Begründungsproblems, indem man den Halt nicht in begründeten Theorien, sondern in der eigenen, demokratischen Tradition sucht, wird insbesondere im dritten Teil noch weiter kritisch untersucht werden. An dieser Stelle der Rekonstruktion muss jedoch Folgendes festgehalten werden: Apels Kritik verdeutlicht, dass der Verabschiedungsversuch eigentlich nur im historischen Kontext einer längerfristig stabilen Demokratie infrage kommt, so wie es in den USA der Fall ist. Entscheidend ist das sichere Selbstbewusstsein einer im Kern als positiv angesehenen Tradition. Inwieweit dies im europäisch-deutschen Kontext inzwischen ebenfalls gegeben ist, kann hier nicht entschieden werden.⁸⁸ Es bleibt aber die offene Frage, was derjenige nach Rorty tun soll, der – wie etwa Apel – nicht schlicht auf die Tradition verweisen kann? In den Fällen, in denen der Verweis auf die geteilte Tradition der eigenen politischen Sprachgemeinschaft mit der historischen Erfahrung einer ganzen Generation kollidiert, ist die Suche nach festen philosophischen Halt in Form einer (Letzt-)Begründung der Demokratie kein bloßes Produkt intellektueller Spekulation, das einfach zu verabschieden wäre, sondern vielmehr das verständliche Resultat historischer Erfahrung.⁸⁹ Nun ist sich Rortys allerdings durchaus bewusst, dass er vor dem Hintergrund philosophiert, dass sein Land unglaubliches Glück gehabt hat, und dass man im deutschen Kontext aus historischen Gründen Probleme mit seiner Position hat.⁹⁰ Und – wie oben bereits erwähnt – erhebt seine Vorrangthese explizit auch nur einen kontextualistischen Anspruch. Sein stärkstes Gegenargument bleibt in dieser Diskussion jedoch der Verweis auf das in

86 Apel (1988), 410.

87 Vgl. Apel (1988), 373-376, 393, 403. Apel berichtet über eine Diskussion mit Rorty zu diesem Punkt folgendermaßen: „In einer Podiumsdiskussion [...] lautete Rortys letzte Antwort auf die Frage nach den Grundlagen der Moral etwa so: ‚It’s just common sense, I am just an American, we have just to persuade the others that our way is the right one.‘ Ich fragte ihn daraufhin etwas konsterniert: ‚Could I also simply say: I am just a German. It’s just common sense.‘ Ich wollte sagen: Bei uns hieß der ‚common sense‘ in der Zeit des 3. Reiches „das gesunde Volksempfinden.“ (Apel (1988), 408f).

88 Man könnte argumentieren, dass die politische Sprachgemeinschaft der Bundesrepublik Deutschland inzwischen den „langen Weg nach Westen“ (Winkler (2000)) erfolgreich zurückgelegt hat.

89 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 60ff, 230. Rortys Versuch einer kontextualistischen Verabschiedung des Begründungsproblems durch die Identifikation mit der eigenen, kontingenten Tradition wird weiter unten vertieft, insbes. in Kap. XII.2. Dort wird die kommunitaristische Identitätsethik rekonstruiert, die der Figur der liberalen Ironikerin meines Erachtens (auch) zugrunde liegt.

90 Vgl. Rorty in Nižnik/Sanders (Hg.) (1996), 113; Rorty (1996b), 138.

seinen Augen *systematische* Scheitern aller bisherigen Begründungsprojekte. Dies gilt nach Rorty auch für das Begründungsprogramm der Diskursethik. Es handelt sich für ihn sowohl bei ihr als auch bei der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls nicht um Begründungen des Liberalismus, sondern um geniale, aber unbewusste Artikulationen desselbigen. Die prozeduralistischen Vorschläge seiner liberalen Gegenspieler seien zwar durchaus als pragmatisch wertvoll zu erachten, insofern sie der notwendigen Identifikation mit dem uns vertrauten Rationalitätsmodell und damit mit den Institutionen unseres Gemeinwesens dienen.⁹¹ Der Liberalismus könne jedoch weder eine Begründung durch die formalpragmatische Analyse der Alltagssprache noch durch ein essenzialistisches Menschenbild, das in Gesamtkonstruktion des Urzustandes ausgedrückt wird, erwarten. Auch diese beiden Variationen stellen für Rorty nur Formen des Selbstbetruges dar. Denn alle Begründungen seien nur unaufrichtige Hypostasierungen bestimmter Komponenten unserer Praxis, die man stärken wolle: „In particular, ‚human nature‘, ‚rationality‘, and ‚morality‘ are abbreviations for the kinds of human conduct which we wish to encourage.“⁹² Der Überprüfung dieser Einschätzung dienen die beiden folgenden Unterkapitel. Unter der Leitfrage „Begründung oder Artikulation?“ wird in ihnen Rortys begründungstheoretische Position in der Auseinandersetzung mit den beiden bekanntesten liberalen Philosophien, der Diskursethik von Jürgen Habermas und der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls, weiter herausgearbeitet. In Rortys Terminologie geht es dabei um die Frage, ob die Metaphilosophien der beiden historistisch sind oder nicht.⁹³

V.2 Kontingenz oder Notwendigkeit des Universalismus? – die Debatte mit der Diskursethik um eine rationalitätstheoretische Begründung des Liberalismus

In diesem Unterkapitel wird Rortys Auseinandersetzung mit der Diskursethik um die Möglichkeit einer rationalitätstheoretischen Begründung des Liberalismus mit den Mitteln der Sprachpragmatik rekonstruiert. Im Kern geht es dabei um die Alternative „Notwendigkeit oder Kontingenz des liberalen Universalismus“. Analog zum obigen Wahrheitskapitel soll Rortys Vorrangthese rekontextualisiert und überprüft werden durch einen kurzen Vergleich mit Jürgen Habermas und dessen Versuch, den liberalen Universalismus nicht durch den direkten Rückgriff auf ein essenzialistisches Menschenbild, sondern aus der Natur der Sprache zu begründen, genauer: durch den rekonstruktiv gewonnenen Begriff der kommunikativen Rationalität.⁹⁴

Die Schlüsselfrage in diesem Vergleich lautet: Stellt die Diskurstheorie als demokratische Theorie der Wahrheit und Richtigkeit die von Habermas gesuchte Be-

91 Vgl. Kohler (1994), 208; van Reijen (1995), 486.

92 Rorty (1993a), 21; vgl. SO, 91.

93 Vgl. SO, 87; PZ, 50.

94 Für eine Übersicht der Texte der langen Auseinandersetzung zwischen Rorty und Habermas siehe Sandbothe (2001), 46. Für Sekundärliteratur dazu siehe Rumana (2002), 45.

gründung der liberalen Demokratie dar, oder nur eine Artikulation, wie Rorty meint? Auch bei dieser Frage stehen sich in dem Familienstreit innerhalb des Neopragmatismus rekonstruktiver, Kantischer Sprachpragmatismus und transformativer Sprachpragmatismus ohne transzendente Ideen gegenüber. Rorty glaubt, dass es nicht möglich ist, eine universalistische Moralphilosophie aus einer Theorie der Sprache zu kondensieren, und dass die liberale Demokratie ohnehin als kontingente Erfahrung in sich genug ist. Sein sprachpragmatischer Gegenspieler Habermas hingegen strebt deren sprachpragmatistische Begründung an. Mit seiner Art des Bezuges auf die Kommunikationspraxis ist er in Rortys Augen ein fundamentalistischer Transzendentalist, der mit dem Entdecken der Wahrheit über die kommunikative Rationalität des Menschen den philosophischen Grund für die Demokratie legen will.⁹⁵

V.2.1 Der „Familienstreit“ um die Möglichkeit einer sprachpragmatistischen Begründung des liberalen Universalismus

Für Rorty stellt Habermas' Begriff der kommunikativen Rationalität eine geniale, aber letztlich halbherzige weil unbewusste Artikulation und *keine* Begründung des Liberalismus dar. Die Idee universeller Prinzipien der Rationalität, die in der Natur unserer diskursiven Praktiken eingebaut sind, sind für ihn eine Beschreibung von kontingenten de facto etablierten Praktiken, die im Westen als Folge der Aufklärung entstanden sind. Daher hätten die von Habermas im Konzept der idealen Sprechsituation rekonstruierten universalistischen Normen und Regeln der Kommunikationspraxis keine Priorität oder seien fundamentaler als diese Praxis. Die Universalpragmatik und damit die Diskursethik artikuliere nur die kontingente, universalistische Moralität des Liberalismus, aber begründe sie nicht. So ist für Rorty die Diskursethik nur „Ausdruck der Gewohnheiten der heutigen liberalen Gesellschaften“.⁹⁶ Seine antifundamentalistische Lesart der Diskursethik steht im Gegensatz zu der Intention von Habermas' quasitranszendentalen Sprachpragmatismus. Gemeinsam mit Apel ist Habermas der Ansicht, dass die Philosophie Kompetenz für die Grundfragen des gerechten politischen Zusammenlebens besitzt. Philosophie und Demokratie verdanken sich demnach nicht nur historisch demselben Entstehungszusammenhang, auch strukturell sind sie aufeinander angewiesen. Der Liberalismus gründe nicht nur in historisch-kontingenten, sondern auch in philosophisch zu legitimierenden Voraussetzungen. Die Diskursethik strebt eine vernunftphilosophische Begründung des Liberalismus an. Dazu führt sie nach eigenem Verständnis keine direkte essenzialistische Berufung auf die Natur des Menschen durch, sondern rekonstruiert die universelle Natur der menschlichen Kommunikation. Sie er-

95 Vgl. EHO, 197; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 1, 14; Rorty (2006d), 32. Vgl. dazu Mouffe (1999), 18f; Ghiraldelli (2001), 71.

96 Vgl. PZ, 86; Rorty (1997f), 176.

hebt dabei den Anspruch, die *notwendigen* Voraussetzungen des Gebrauchs von Sprache überhaupt zu rekonstruieren.⁹⁷

Wie bereits oben in Kapitel IV thematisiert, will Habermas mit seiner rekonstruktiven Methode einen Begriff sprachlich verkörperter Vernunft plausibel machen. Dabei hält er als kantianischer Sprachpragmatist am Universalismus fest. Die reine Vernunft Kants wird aber transformiert in eine detranszendentalisierte, *kommunikative* Vernunft, die er in der kommunikativen Alltagspraxis verkörpert sieht. Im kommunikativen Handeln, genauer in jedem Sprechakt, würden – ausgesprochen oder unausgesprochen – drei Geltungsansprüche zugleich erhoben: „Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit. Diese Ansprüche konvergieren in einem einzigen: dem der Vernünftigkeit.“⁹⁸ Die in der Sprachpraxis verkörperte kommunikative Vernunft vereinige die drei auseinandergehenden Momente der Kantischen Vernunft, also theoretische Vernunft, moralisch-praktische Einsicht und ästhetische Urteilskraft; allerdings nicht als substanzielle Vernunft des Subjekts, sondern als prozedurale Rationalität auf der Ebene der kommunikativen Alltagspraxis. Die kommunikative Rationalität als Disposition sprach- und handlungsfähiger Subjekte garantiert nach Habermas die Möglichkeit einer – wenn auch schwachen, weil prozeduralen – Einheit der Vernunft. Dabei handelt es sich nach eigenem Verständnis um eine nachmetaphysische, differenzsensible Einheitskonzeption einer „Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“.⁹⁹

Für unseren Zusammenhang sind aus dieser Konzeption der kommunikativen Vernunft die beiden diskursiven Geltungsansprüche Wahrheit und moralische Richtigkeit entscheidend. *Beide* betrachtet Habermas' kognitivistische Diskursethik als wahrheitsfähig, auch wenn dem moralischen Geltungsanspruch der für Wahrheitsansprüche charakteristische Bezug zur objektiven Welt fehlt; und beide sind universelle Geltungsansprüche, die auf die universalistische Idee einer idealen Sprechsituation als notwendige Unterstellung verweisen, sobald wir mit Argumentation beginnen. Auch der Geltungsanspruch auf normative Richtigkeit bewahre dadurch seine wahrheitsanaloge Unbedingtheit. So wenig wie „wahr“ heiße, „wahr für uns“ bedeute in der Alltagssprache, „moralisch richtig“ „moralisch richtig für uns“.¹⁰⁰

97 Vgl. etwa Habermas (1999a), 331; Apel (1988), 399. Vgl. dazu Sandbothe (2001), 96. Habermas grenzt sich dabei mit der schwachen transzendentalen Argumentation seines vernunftphilosophischen Begründungsprogramms von Apels Anspruch ab, mit einer sprachphilosophischen Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie eine philosophische *Letztbegründung* liefern zu können. Ziel des nachmetaphysischen Denkens könne allenfalls die fehlbare Nachkonstruktion der Teilnehmerperspektive kommunikativen Handelns sein. Die Rekonstruktion des normativen Gehalts faktisch unausweichlicher Argumentationsvoraussetzungen genüge jedoch, um den universalistischen Geltungsanspruch der Moral zu begründen; vgl. Habermas (1983), 93ff; Habermas (1991a), 194f; vgl. Habermas (1988), 47ff. Vgl. dazu Forst (1994), 304.

98 Habermas (1984), 104, dort geht Habermas noch von einem vierten Geltungsanspruch, dem der Verständlichkeit aus.

99 Habermas (1988), 153; vgl. Habermas (1981b), Bd. 2, 451; Habermas (2009), Bd. 5, 20.

100 Vgl. Habermas (1999a), 279.

Ebenso wie Wahrheitsansprüche würden moralische Ansprüche zwar in bestimmten Kontexten erhoben, hätten aber neben diesem kontextimmanenten, auch einen kontexttranszendenten Charakter. In unserer Sprachpraxis würden sie *notwendigerweise* die Kontexte übersteigen, in denen sie entstehen, anders als ethische Werte einer Gemeinschaft. Habermas betont die geltungstheoretische Unterscheidung zwischen kontextgebundenen, ethischen Fragen des guten Lebens und universellen, moralischen Fragen der Gerechtigkeit. Auch wenn die praktische Vernunft immer in einem Kontext lokalisiert sei, habe sie den universellen Anspruch, nicht nur für uns zu gelten.¹⁰¹ Seine universalistische Diskurstheorie der Moral zielt genau auf diese normative Unbedingtheit moralischer Geltungsansprüche als Ausgangspunkt und Grundlage von Kritik.¹⁰² Nach ihr gilt, dass der moralische Universalismus in den oben beschriebenen Kommunikationsvoraussetzungen rationaler Diskurse verwurzelt ist: „Das Projekt einer die Ansprüche aller Personen gleichmäßig einbeziehenden moralischen Welt [ist] kein beliebig gewählter Bezugspunkt [...]; er verdankt sich vielmehr einer *Projektion* der allgemeinen Kommunikationsvoraussetzungen von Argumentation überhaupt.“¹⁰³

Für Habermas' rekonstruktiven und universalistischen Sprachpragmatismus ist es also der rekonstruktiv gewonnene „Begriff kommunikativer Vernunft, der es gestattet, den Sinn des Unbedingten ohne Metaphysik retten“.¹⁰⁴ Dieser Rettungsversuch des Unbedingten steht im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit dem kontextualistischen und transformativen Sprachpragmatiker Rorty. Bei dessen Angriff auf den Kognitivismus und Universalismus der Diskursethik geht es im Kern um die Frage der Notwendigkeit des Anspruches auf unbedingte beziehungsweise Kontext transzendierende Geltung; oder in einer Formulierung von Rorty um die Frage: „Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?“¹⁰⁵ Unabhängig von der Tatsache, dass Habermas nach eigenem Verständnis versucht, seinen Begriff der kommunikativen Vernunft hinreichend skeptisch anzulegen, ist der zentrale Streitpunkt zwischen den beiden Neopragmatisten also der *Universalismus*.¹⁰⁶ Zur Debatte steht der Status der mit Geltungsansprüchen verbundenen kontrafaktischen Unterstellungen der idealen Sprechsituation als Begründungsverfahren der Diskursethik. Sind diese notwendig oder kontextuell? Für Rorty ist ihr Kontext überschreitender und

101 Vgl. Habermas (1983), 118; Habermas (1991a), 100-118. Zur Binnendifferenzierung von universalistischen Fragen der Gerechtigkeit bzgl. Recht und Moral siehe Habermas (1992), 135-151.

102 Vgl. insbes. Habermas (1981b), Bd. 2, 586. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 117. Habermas bemerkt daher auch in einem späteren Text, dass der Name „Diskursethik“, der sich für seine Diskurstheorie der Moral eingebürgert hat, eigentlich nicht korrekt sei; vgl. Habermas (2009), Bd. 3, 24.

103 Habermas (1999a), 301 [Herv. i. O.]; vgl. Habermas (1999a), 285f. Vgl. dazu auch Forst (1994), 302f.

104 Habermas (1991b), 119f.

105 So der Titel von Rorty (1994b).

106 Vgl. KIS, 120; Rorty in Nižnik/Sanders (Hg.) (1996), 28; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 153.

universeller Charakter nicht notwendig. Wie oben bereits ausführlich behandelt, plädiert er dafür, die heuristische Fiktion einer universellen Hörerschaft oder einer idealen Hörerschaft fallen zu lassen. Der Verzicht auf diese starke Idealisierung hieße, sich auf Aussagen über die Möglichkeit der Rechtfertigung vor einem gegebenen Auditorium zu beschränken. Er schlägt vor, „das Vorbringen einer Aussage lediglich als einen Zug in einem lokalen Spiel zu sehen und nicht als einen Anspruch auf universeller Geltung.“¹⁰⁷ Der Ausdruck „unbedingte Geltung“ bedeute dann kontextualistisch neu beschrieben nur noch die Bereitschaft, sich neuen und unbekannten Zuhörerschaften zu stellen und die eigenen Auffassungen auch vor diesen anderen (partikularen) Auditorien zu verteidigen. Das Vorhandensein dieser Bereitschaft sei ebenso wie die Möglichkeit eines Konsens eine rein praktische und damit kontingente Frage, die nicht notwendig mit Praxis des Argumentierens verbunden ist.¹⁰⁸ So wie das Moment der Unbedingtheit des objektiven Wahrheitsbegriffs ist auch der moralische Universalismus aus der Sicht seiner kontextualistische Diskurstheorie nur ein faktisch etabliertes Selbstverständnis einer kontingenten Gemeinschaft und damit transformierbar. Habermas (und Apel) hingegen beharren auf der begründungstheoretischen Notwendigkeit des moralischen Universalismus, der notwendiges Funktionserfordernis der Verständigungspraxis in den Strukturen sprachlicher Verständigung überhaupt verankert sei. Der Universalismus der kommunikativen Vernunft habe keinen kontingenten Status und drücke nur die Intuitionen einer bestimmten Kultur oder Epoche aus: „Es geht nicht um [...] ‚unsere‘ oder ‚ihre‘ Vorstellungen vom rationalen Leben; es geht um die ‚Rekonstruktion einer Stimme der Vernunft, die sprechen zu lassen wir in der kommunikativen Alltagspraxis nicht umhinkönnen, ob wir es wollen oder nicht‘.“¹⁰⁹ Habermas ist sich selbst dabei durchaus bewusst, dass seine reflexive Methode der universalpragmatischen Rekonstruktion sich dem naheliegenden Verdacht des ethnozentrischen Fehlschlusses aussetzt. Er glaubt aber – gemeinsam mit Apel – der kontextualistischen Kritik eine stichhaltige Begründung des Universalismus der Diskursethik entgegenhalten zu können.¹¹⁰

Das Hauptargument der Diskursethik in der Debatte um die Frage „Notwendigkeit oder Kontingenz des Universalismus?“ ist das Prinzip des zu vermeidenden performativen Widerspruchs:¹¹¹ Karl-Otto Apel hat dieses transzendentalpragmatische Argument als Antwort auf das bereits mehrfach erwähnte Münchhausen-Trilemma von Hans Albert entwickelt. Dieses Trilemma ist nach Apel durchaus zu-

107 Rorty (1994b), 978; vgl. Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 85.

108 Vgl. Rorty (1994b), 980.

109 Habermas (1986), 368; vgl. Habermas (1991a), 12. Vgl. dazu Auer (2004), 45ff, insbes. 51ff.

110 Vgl. Habermas (1983), 89; Habermas (1991a), 12; Habermas (1986), 368.

111 Folgende Ausführung fassen die Ausführungen von Reese-Schäfer (1997), 68-85 u. Kneer (1996b), 124-131 zu diesem Argument zusammen. – In Kneer (1996b), 117-134 findet sich darüber hinaus die beste deutschsprachige Zusammenfassung der Argumentationsrunden in der Jahrzehnte dauernden Debatte zwischen den beiden (befeundeten) Sprachpragmatikern Habermas und Rorty.

treffend für jedes *deduktive* Begründungsverfahren. Aber in Abgrenzung zu einem zu engen, nämlich deduktiven, Begründungsbegriff beharrt er auf der Möglichkeit einer *reflexiven*, transzendentalen Letztbegründung. Diese erlaube es, dem Münchhausen-Trilemma zu entgehen. Ihr Kern sei die „reflexive, transzendentalpragmatische Einsicht in die unkritizierbaren Grundlagen der Argumentation selbst“.¹¹² Begründen, aber auch Bestreiten von Begründungen, bedeute immer Argumentieren. Um aber überhaupt sinnvoll argumentieren zu können, müsse von dem Argumentierenden immer schon bestimmte Argumentationsvoraussetzungen anerkannt werden. Das Argument des performativen Selbstwiderspruchs lautet damit: Auch Gegner der Letztbegründung müssen die Argumentationsvoraussetzungen immer schon in Anspruch nehmen. Jeder Versuch, die pragmatischen Regeln der Argumentation zu bestreiten, verwickelt sich zwangsläufig in einen performativen Widerspruch zwischen propositionalen Argumentationsinhalten und pragmatischen Argumentationsvoraussetzungen. Die notwendigen Argumentationsregeln haben für argumentierende Sprecher unhintergehbare Gültigkeit. Letztbegründung durch transzendentalpragmatische Reflexion bei Apel bedeutet also nicht Konstruktion eines Ausgangspunktes, sondern diskursreflexive Aufdeckung von etwas, das man immer schon in Anspruch nehmen muss. Sie stellt ein Zurückgehen auf eine Voraussetzung dar, die man nicht bestreiten kann, das heißt: die Reflexion auf Bedingungen der Möglichkeit von Argumentation.¹¹³

Habermas hat das Argument des performativen Widerspruchs von Apel übernommen, allerdings in modifizierter und abgeschwächter Form, da er dessen Letztbegründungsanspruch preisgibt.¹¹⁴ Aus der falliblen Rekonstruktion des normativen Gehalts faktisch unausweichlicher Argumentationsvoraussetzungen durch die formal- beziehungsweise Universalpragmatik ergibt sich in seiner „vorsichtigen“ Übernahme von Apels Argument der Universalisierungsgrundsatz „U“ als implizit bei jeder Argumentation anerkanntes Moralprinzip der Diskursethik. Der schwache transzendente Nachweis der faktischen Nichtverwerfbarkeit der rekonstruierten Präsuppositionen des Argumentierens gilt als ausreichende Begründung des für *alle* sprach- und handlungsfähigen Subjekte verbindlichen Geltungsanspruchs des prozedural gefassten Moralprinzips.¹¹⁵ Zentral für unseren Zusammenhang ist, dass es sich bei den von ihm rekonstruierten Diskursregeln auch nach Habermas nicht einfach um Konventionen unserer kontingenten Sprachpraxis handelt, sondern um un-

112 Apel (1976), 72.

113 Vgl. Apel (1976), 72f.

114 In Apels transzendentalpragmatischer Lesart hat dieses Argument zwei intern miteinander verknüpfte Seiten. Es dient *positiv* der Identifizierung der unvermeidlichen Argumentationsregeln und zugleich *negativ* dem Nachweis pragmatischer Widersprüche. Die formalpragmatische Lesart konzentriert sich auf diesen negativen Aspekt – der positive wird durch die fallible Rekonstruktion der Sprecherintuition übernommen. Es handelt sich also um eine Begründung *ex negativo* der bereits rekonstruktiv gewonnenen Argumentationsvoraussetzungen; vgl. Habermas (1983), 86ff; Habermas (1996a), 355; Habermas (2009), Bd. 3, 16f. Vgl. dazu Kneer (1996b), 126-131, insbes. 130.

115 Vgl. Habermas (1991a), 12f, 194f; Habermas (2009), Bd. 2, 21f.

ausweichliche Präsuppositionen. Dies gilt insbesondere für den Universalismus als Bezugspunkt, der sobald wir in eine Argumentation treten, nicht mehr zu Disposition stehe.¹¹⁶ Damit ist jedoch der Nachweis eines performativen Widerspruch von der vorgängigen Gültigkeit der formalpragmatischen Diskursregeln abhängig. Er würde nur dann vorliegen, wenn die relevante Regel, in unserem Fall der Universalismus, tatsächlich zu den notwendigen Argumentationspräsuppositionen gehört. Genau dies bestreitet aber der radikale Kontextualist. Daher greift das Prinzip des zu vermeidenden performativen Widerspruch nicht.¹¹⁷ Für Rorty ist die Forderung der universalistischen Maximierung der Kommunikationsgemeinschaft nicht notwendig in das kommunikative Handeln eingebaut und damit ist auch die Idee eines „non-recontextualizable“, „non-relativizable“, conversation stopper called ‚performative self-contradiction‘¹¹⁸ eine Illusion. Gegen das Argument der performativen Selbstwidersprüchlichkeit stehe die Möglichkeit unterschiedlicher Vorstellungen über die Voraussetzungen der Kommunikation selbst. Die kommunikative Vernunft und ihre Diskursregeln seien selbst eine Frage der Interpretation und damit Inhalt der Kontroverse. Denn die kommunikative Praxis lasse sich auch als *lokales* Spiel ohne Begriffe wie „universal“, „unbedingt“ und „transzendent“ neu beschreiben, also ohne Kontext transzendierenden Wahrheitsanspruch. In diesem Sinne stellt Rorty provozierend fest: „Ich weiß nicht einmal, was es soll, zu erklären, meine Aussage ‚erhebe einen Wahrheitsanspruch‘.“¹¹⁹

Aus Habermas' Sicht lässt sich jedoch eine kontextualistische Interpretation der Geltungsansprüche von Wahrheit und Richtigkeit allein aus der Sicht des beobachtenden Theoretikers, nicht aus der Sicht eines Kommunikationsteilnehmers vertreten. Mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Teilnehmer- vs. Beobachterperspektive versucht er, Rortys kontextualistische Neubeschreibung von Geltungsansprüchen abzuwehren. Die formalpragmatische Analyse des Regelwissens kompetent sprechender und handelnder Subjekte habe das Ergebnis, dass diese nicht umhinkönnen, zumindest intuitiv einen Anspruch auf Unbedingtheit mit ihren Aussagen zu verbinden. Die Orientierung an unbedingten Geltungsansprüchen gilt Habermas als notwendige Sprecherintuition. Die universalistischen Voraussetzungen hätten ihren Sitz in der Faktizität der alltäglichen Sprachpraxis. Der Universalismus der kommunikative Vernunft ergebe sich daher aus der Innenperspektive von Teilnehmern an Verständigungsprozessen und nicht aus beliebigen Ideen von Theoretikern.¹²⁰

Rorty muss im Gegenzug die Differenz zwischen Teilnehmer- und Beobachterperspektive nicht leugnen. Analog zur oben dargestellten Debatte um den Status der realistischen Intuition gilt für ihn vielmehr, dass der Rekurs auf die Sprecherintuition keine sichere Grundlage ist. Die Intuitionen der Teilnehmer einer bestimmten Sprachspiels sind für seinen transformativen Sprachpragmatismus keine Konstante,

116 Vgl. Habermas (1983), 100ff; Habermas (1999a), 313.

117 Vgl. Kneer (1996b), 130f.

118 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 8.

119 Rorty (1994b), 983; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 10f.

120 Vgl. u.a. Habermas (1986), 400; Habermas (1999a), 25f. Vgl. dazu Kneer (1996b), 122f.

sondern selbst änderbar: Ebenso wenig wie es *die* Rekonstruktion der Sprecherintention gebe, gebe es *die* Sprecherintuition. Ob man mit Behauptungen einen Kontext transzendierenden oder einen kontextbezogenen Anspruch erhebt, sei selbst daher wiederum kontextabhängig. Auch Intuitionen würden einem geschichtlichen Wandeln unterliegen. Eine kontextualistische Interpretation von Verständigung sei daher ebenso möglich wie eine universalistische.¹²¹

Entscheidend für die Frage „Begründung oder Artikulation des Universalismus?“ ist aber: Die Diskursethik kann die Frage der kompetenten Zuhörerschaft, vor der sich der Argumentierende rechtfertigen muss, nicht zwingend klären. Warum sollte diese zwangsläufig universalistisch und eben nicht kontextualistisch verstanden werden? Die Vorstellung einer Pluralität von exklusiven und partikularen Rechtfertigungsgemeinschaften erscheint sogar aus kontextualistischer Sicht plausibler. Es führt jedenfalls nach Rorty kein notwendiger Weg von der gemeinsamen Fähigkeit der Menschen zur Sprache als Werkzeug der gemeinsamen Kooperation zu der Vorstellung, die einzig moralisch relevante Rechtfertigungsgemeinschaft sei die gesamte Menschheit. Die universalistischen Diskursethiker begehen für ihn einen zentralen Fehler: „They are inferring invalidly from ‚You cannot use language without invoking a consensus within a community of other language users‘ to ‚You cannot use language consistently without enlarging that community to include *all* users of language.‘“¹²² Diese universalistische Forderung spielt nach Rorty eine zentrale Rolle für eine kleine Minderheit der Menschen, und zwar für die Mitglieder unserer universalistischen Tradition der europäischen Aufklärung. Sie erhalte aber keine Unterstützung durch die Reflexion über den Diskurs als solchen. Aus unserer kontextualistischen Sicht würden wir Sprachbenutzer dieser Minderheitstradition uns den anderen als moralisch überlegen ansehen. Das ändere aber nichts daran, dass die anderen nicht weniger kohärent bei ihrer Benutzung der Sprache wären. Die kontextualistische Sicht gleich gerechtfertigter Rechtfertigungsgemeinschaften beinhaltet nach Rorty die ernüchternde Einsicht, dass unsere inklusive und universalistische Sprachgemeinschaft kontingent, und damit ebenso provinziell und kontextualistisch wie die partikularistische einer Nazi-Gemeinschaft ist.¹²³

Rortys zentrales Gegenargument gegen das Argument des performativen Widerspruchs lautet also, dass die Identifikation der für einen Diskurs notwendigen Rechtfertigungsgemeinschaft mit der ganzen empirischen Menschheit nicht zwingend, sondern kontingent ist: Indem ich argumentiere, anerkenne ich zwar meinen Argumentationspartner als moralisch gleich. Ich muss aber nicht zwingenderweise *alle* Menschen als relevante Argumentationspartner anerkennen. Die Diskursethik vermag zwar zu zeigen, dass zum Argumentieren notwendigerweise eine moralische Argumentationsgemeinschaft gehört. Aber sie vermag nicht zu zeigen, dass diese Argumentationsgemeinschaft notwendigerweise alle Menschen umfasst und daher die moralischen Prinzipien auf alle Menschen gleichermaßen anzuwenden sind. Die Reichweite von Geltungsansprüchen ist nicht a priori festgelegt, sondern

121 Vgl. Kneer (1996b), 123f.

122 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 17 [Herv. i. O.].

123 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 13ff.

selbst wiederum kontextabhängig. Damit kann auch das zentrale Argument des performativen Widerspruchs die angestrebte Begründungslast letztlich nicht tragen. Die diskursreflexive Begründungsstrategie von Habermas (und Apel) ist daher auch für Rorty nicht in der Lage, den universalistischen Gehalt der liberalen Demokratie gegenüber ihren Feinden auf strenge Weise sprachphilosophisch zu begründen.¹²⁴

Das Zwischenfazit der Diskussion zwischen dem Universalisten Habermas und dem Kontextualisten Rorty lautet: Habermas kann seinen Kritiker nicht überzeugen, dass die universalistischen Unterstellungen seines Begriffs der kommunikativen Vernunft notwendig sind. Rorty stellt damit nicht nur für alle Diskursrationalisten eine Herausforderung dar, nach dem Motto: Wenn es ihn nicht schon gäbe, hätte man ihn erfinden müssen.¹²⁵ Habermas und auch Apel ist es – trotz der intensiven Auseinandersetzung mit Rorty – schlicht nicht gelungen, ihn zu widerlegen. Dieser hat daher auch keine Veranlassung gesehen, seine radikal kontextualistische Position preiszugeben. Der Versuch einer reflexiven, vernunftphilosophischen Begründung der universalistischen Moral ist als gescheitert anzusehen. Zumindest kann der Dissens um den Stellenwert unbedingter Geltungsansprüche theoretisch nicht entschieden werden.¹²⁶ Wie oben bei der Frage „Rekonstruktion oder Transformation des objektiven Wahrheitsbegriffs?“ stehen sich erneut rekonstruktiver und transformativer Sprachpragmatismus gegenüber. Dabei lautet die entscheidende Frage: Soll die universalistische Intuition, genauso wie die realistische Intuition, sprachpragmatisch rekonstruiert oder transformiert werden? So wie Rorty das Moment der Unbedingtheit des Wahrheitsbegriffs verabschieden will, strebt er eine kontextualistische Neubeschreibung unseres universalistischen moralischen Vokabulars an, da dessen Anspruch auf philosophische Begründung ebenso wenig einlösbar sei wie die Idee der Korrespondenz. Damit trägt sein transformativer Sprachpragmatismus aber auch hier wieder die Beweislast bei seinem Versuch einer Veränderung des (moralischen) Common Sense und des Begriffs der Rationalität. Er muss sich fragen lassen, warum wir unsere universalistischen moralischen Intuitionen ändern sollten und ob wir dies überhaupt können. Dabei sind allerdings mit unseren (durch die anhaltenden Begründungsprobleme erschütterten) universalistischen moralischen Intuitionen keine so „eingewöhnte“ Intuitionen zu transformieren wie die realistische Intuition als Grundlage Begriffs der objektiven Wahrheit. Deshalb kann man sagen, dass es sich bei dem Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen universalistischer Diskursethik und kontextualistischem Sprachpragmatismus um ein Patt mit leichten Vorteilen für Rorty handelt. Umso wichtiger ist daher der genauere Blick auf dessen Angebot einer kontextualistischen Neubeschreibung von Rationalität, so wie sie von ihm in der Auseinandersetzung mit den Diskursethikern entwickelt worden ist.

124 Vgl. PAK, 66f. Vgl. dazu Kohler (1994), 216ff.

125 So etwa Hellesnes (1992), 200.

126 Vgl. u.a. Kneer (1996a), 68f; Auer (2004), 56.

V.2.2 Reden statt Gewalt – Die transformative Neubeschreibung des Rationalitätsbegriffs durch Rortys radikalem Kontextualismus

Im Rahmen von Rortys transformativen Sprachspielpragmatismus gilt: Der Begriff „Rationalität“ sollte nur im Sinne von innerer Kohärenz verwendet werden. Demnach ist das Streben nach Rationalität nichts weiter als das Streben nach Kohärenz innerhalb eines kontingenten Vokabulars. Das jeweilige Netz der Überzeugungen wird so kohärent und durchsichtig wie möglich gestaltet. Man versucht, in der Alltagspraxis des Diskutierens einer Sprachgemeinschaft mit Kontingenzen umzugehen und diesen im Maß des Möglichen eine Form der Kohärenz zu verleihen.¹²⁷ Diese kontextualistische Neubeschreibung von Rationalität ist Konsequenz des oben rekonstruierten Diskurspluralismus inkommensurabler Vokabulare und dessen zentraler Unterscheidung zwischen normalen Diskurs innerhalb eines Vokabulars und nicht-normalen Diskurs über Vokabulargrenzen hinweg. So wie der Wahrheitsbegriff wird auch der Rationalitätsbegriff *innerhalb* des normalen Diskurses angesiedelt. „Rationalität“ ist nach Rorty ebenfalls kontextualistisch transformiert als Wir-Begriff zu verstehen. Die grundlegende These dieses radikalen Kontextualismus lautet: „Es gibt keine übergreifende Struktur der Rationalität.“¹²⁸ Die Vorstellung einer vokabularübergreifenden Rationalität, die durch allgemeine Prinzipien und Regeln gekennzeichnet ist, stelle einen Mythos dar, den wir verabschieden sollten. „Vernunft“ beziehungsweise „Rationalität“ ist für Rorty keine angeborene transkulturelle Komponente des menschlichen Selbst, sondern vielmehr eine Internalisierung sozialer Normen. Statt sich den fruchtlosen und unlösbaren Fragen nach einem nicht-konventionellen Kriterium der Kritik aller bloßen Konventionen hinzugeben, gelte es zu erkennen, dass Rationalität selbst eine Konvention ist – nämlich das Spielen gemäß den anerkannten Regeln eines Sprachspiels: „‘Reason’ usually means ‚working according to the rules of some familiar language-game‘.“¹²⁹

Wie Bernard Williams¹³⁰ vertritt Rorty die Ansicht, dass die jeweiligen Vorstellungen von Rationalität tief und unwissentlich in diese Welt verstrickt sind. Auch die universalistischen Standards der Diskursethik sind für ihn – wie alle Rationalitätsstandards – nichts weiter als faktisch eingespielte Konventionen einer kontingenten gemeinsamen Sprachpraxis. Sie könnten daher auch ersetzt werden durch den Ausdruck: „The way we wet Western liberals, the heirs of Socrates and the French Revolution conduct ourselves.“¹³¹ Angesichts der Gefahr, dass mit Hilfe des Rationalitätsbegriffs nur kontingente Gewohnheiten und Traditionen verewigt werden, besteht Rorty darauf, dass die Berufung auf zeitlich begrenzte und lokale Nor-

127 Vgl. KIS, 67; WF, 246.

128 SN, 298; vgl. Rorty (1990a), 640. Vgl. dazu Welsch (1995), 242f; auch Horster (1991b), 61f.

129 EHO, 189; vgl. auch PAK, 204; Rorty (1984), 17; SN, 213; SO, 25; KIS, 113; COP, 164.

130 Vgl. Williams, B. (1999), 273.

131 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 20.

men, die bestimmen, was in einer gegebenen Kultur zu einer gegebenen Zeit als Rationalität gilt, unausweichlich sei. Um den jeweiligen kontextuellen Inhalt des Rationalitätsbegriffs zu rekonstruieren, sei daher auch keine philosophische Theorie über die Natur der Rationalität erforderlich. Die kontextuellen Prinzipien der Rationalität würden sich vielmehr aus der Analyse der Geschichte der faktischen Verwendung des Begriffs „rational“ in der jeweiligen Sprachgemeinschaft ergeben. Es wird nach Rorty kein erneuerter und verbesserter philosophischer Begriff der Vernunft benötigt. Es genügen historische Darstellungen der Verwendung von Wörtern wie „Vernunft“ und „vernünftig“ zu verschiedenen Zeiten. Denn es gelte: „Rationality is what history and society make it.“¹³²

Rationalität ist für Rorty also traditionsabhängig – abhängig von der Geschichte einer Sprachgemeinschaft. Damit gibt es aber nicht *die* eine Rationalität, sondern nur eine Vielfalt von Rationalitäten. Rorty vertritt einen starken Kontextualismus, der die Vielfalt von Rationalitäten unterschiedlicher Sprachgemeinschaften betont.¹³³ Diese Betonung der heterogenen und inkommensurablen Vielfalt der Rationalitäten liegt im Haupttrend einer Pluralisierung der Vernunft in der neueren Vernunftdebatte. Deren Pole lauten: Einheit der Vernunft und Vielheit der Vernunftformen. Rortys Ansicht liegt in der Nähe der pluralistischen Extremposition, wie sie etwa von Jean-François Lyotard eingenommen wird. Demgegenüber steht die gerade skizzierte kantische Position der formalen Einheit der Vernunft von Habermas.¹³⁴ Da es nach seinem Sprachspielpluralismus kein Meta-Sprachspiel mit Kontext übergreifenden Kriterien gibt, ist es sinnlos bei Übergängen zwischen Vokabularen – also in nicht-normalen Diskursen – von Rationalität zu reden. Wie in Kapitel III.3.2 bereits dargestellt, muss man nach Rorty die Idee aufgeben, es könne ebenso Gründe für die Verwendung eines bestimmten Vokabulars geben, wie es innerhalb von Vokabularen Gründe gibt, Behauptungen zu glauben. Er fordert daher die Verabschiedung des kriterienbedingten Sinns von „rational“, der unabhängig von den Praktiken einer konkreten Wir-Gruppe gedacht wird.¹³⁵ Eine Konsequenz aus der Einsicht, dass die rein kontextualistische Neubeschreibung von Rationalität allein noch bleibe, sei allerdings, dass die Unterscheidung zwischen ratio-

132 COP, 204; vgl. Rorty (1996c), 77; Rorty (1990a), 640.

133 Vgl. Habermas (1991a), 208. Mit diesem kulturelrelativistischen Verständnis von Rationalität ist der Liberale Rorty in Übereinstimmung mit dem Kommunitaristen Alasdair MacIntyre. Auch dieser vertritt ein traditionsbasiertes Vernunftkonzept, nach dem es keine Rationalität als solche gibt – und damit auch nicht die eine Gerechtigkeit, sondern nur die jeweiligen Rationalitäten bestimmter Traditionen. Auch das vermeintlich ahistorische Konzept der Rationalität ist für MacIntyre ein (gescheitertes) geschichtliches Konzept einer bestimmten Tradition. Es sei selbst auch nur eine traditionsgebundene und –getragene Form der Rationalität. Darüber hinaus gebe es so etwas wie eine kriterienbedingte methodische „Rationalität“, die den verschiedenen Vokabularen gegenüber neutral wäre nicht; vgl. MacIntyre (1988), 8f, 346. Mehr zur komplexen Beziehung von Rorty und dem Kommunitarismus im nächsten Kapitel.

134 Vgl. Welsch (1995), 43ff.

135 Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 87.

nal und irrational weniger nützlich, als sie einst schien. Sie ist sinnvollerweise nur für den Innenbereich eines Sprachspiels anzuwenden. Denn *jede* Kultur beziehungsweise Sprachgemeinschaft glaube, dass die Art und Weise, in der ihre Angehörigen ihre Überzeugungen voreinander rechtfertigen als rationale Begründung zählt. Wenn wir daher zum Beispiel einen konsequent partikularistischen Gegner der liberalen Demokratie, der die Prinzipien der universalistischen Moral nicht anerkennt, als irrational bezeichnen, dann bedeute dies nicht, dass dieser die uns allen gemeinsame (kommunikative) Rationalität zu erkennen verfehlt oder nur noch nicht intensiv genug vernünftig nachgedacht hat. Vielmehr heißt dies nur, dass dieser sich weigert, nach *unseren* Prinzipien moralisch zu argumentieren.¹³⁶

Rortys weitere Ausarbeitung seiner transformativen Neubeschreibung von Rationalität setzt an der Diagnose an, dass der Rationalitätsbegriff *unserer* liberalen Kultur zweideutig ist: Er dient in unserer Sprachgemeinschaft zur Bezeichnung für eine kognitive Fähigkeit und für eine moralische Tugend zugleich. Neben der Bedeutung von „rational“ im Sinne von „methodisch“, das heißt dem Befolgen im Voraus festgelegter Erfolgskriterien, würde es eine zweite Verwendung des Wortes „rational“ geben, die mit der ersten häufig vermengt wurde und wird. Bei dieser bedeute „rational oder vernünftig sein“ so viel wie „zivilisiert sein“. Habermas begeht nun in Rortys Augen den Fehler, durch Konzentration auf die erste Bedeutung von „rational“ den Weg einer kommunikativen Erneuerung des subjektzentrierten Vernunftbegriffes einzuschlagen. Durch die sprachpragmatische Bewahrung eines *methodologischen*, Kontext übergreifenden Begriffs von Rationalität sollen die demokratischen Institutionen in der Tradition von Kant neu begründet werden.¹³⁷

Rorty selbst will hingegen den kriterienbedingten Rationalitätsbegriff nicht wie Habermas rekonstruieren, sondern verabschieden, da sich dessen vermeintlich Kontext übergreifende Kriterien sowieso immer nur als unsere Kriterien erweisen würden. Seine transformative Neubeschreibung von Rationalität knüpft dazu allein an die zweite Bedeutung von „rational“ an: „Another meaning for ‚rational‘ [...] names a set of moral virtues: tolerance, respect for the opinions of those around one, willingness to listen, reliance on persuasion rather than force.“¹³⁸ „Rationalität“ ist in dieser Verwendungsweise nicht ein methodologischer Begriff, sondern steht für eine *moralische* Haltung. Sie bezeichnet die zentralen Tugendenden der an Kompromissen orientierten liberalen Gesellschaft und ist in Rortys Augen inzwischen auch unabhängig von der ersten Bedeutung von Rationalität.¹³⁹ Habermas’ Berufung auf den emanzipatorischen Begriff der kommunikativen Vernunft ist demnach nur eine missverständliche philosophische Zusammenfassung der morali-

136 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 141; KOZ, 17; KIS, 89ff.

137 Vgl. KIS, 113ff.

138 ORT, 36; vgl. Rorty (1996c), 74; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 85; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 62. Eine dritte Bedeutung des Wortes Rationalität wird von Rorty an anderer Stelle noch erwähnt: instrumentelle Rationalität bzw. technische Vernunft. Diese spiele aber bei der Frage nach Begründung oder Artikulation der Demokratie keine Rolle (mehr); vgl. WF, 269, 278f.

139 Vgl. WF, 269ff. Vgl. dazu Ramberg (2000), 161.

schen Tugenden, die in den höherwertigen Auditorien unserer reichen, sicheren und toleranten Gesellschaften ermöglicht werden. Wir würden uns dort nicht mit Respekt behandeln, weil wir rational sind. Vielmehr ist „Rationalität“ in unserer Kultur eine unserer Bezeichnungen für ein Verhalten, das von sozialen Tugenden wie Konversationsfähigkeit, Anständigkeit, Respekt und Toleranz geleitet wird. Sie bedeute in diesem moralischen Sinn letztlich nicht mehr als die gewaltfreie Suche nach intersubjektiver Übereinstimmung darüber, wie man kooperative Projekte durchführt: “We think of rationality not as the application of criteria (as in a tribunal) but as the achievement of consensus (as in a town meeting, or a bazaar).”¹⁴⁰

Mit Habermas ist für Rorty also „Rationalität“ als spezielles Merkmal der Spezies Mensch ein soziales Phänomen, aber anders als dieser sieht er in ihr nicht ein universelles Vermögen der Wahrheitsfindung, sondern schlicht eine in liberalen Gesellschaften noch am ehesten etablierte soziale Praxis der gewaltfreien Kommunikation. Sie hat nichts mit Erkenntnis und Wahrheit zu tun, sondern mit moralischen Tugenden. Statt die Wörter „wahr“ und „rational“ philosophisch zu analysieren, empfiehlt seine transformative Neubeschreibung von Rationalität, sich auf eine dünne Idee rationaler Rechtfertigung zu beschränken, die nur wenig mehr bedeutet, als die Benutzung gewaltfreier Mittel, um die Ansichten anderer Menschen zu verändern.¹⁴¹ Als entscheidender Unterschied zwischen Rationalität und Irrationalität bleibt in seiner transformativer Neubeschreibung die Frage der Anwendung von Gewalt:

„Nach pragmatistischer Ansicht ist die Rationalität weder die Anwendung eines ‚Ratio‘ genannten Vermögens, das in einer bestimmten Beziehung zur Wirklichkeit steht, noch der Gebrauch einer Methode, sondern sie beruht auf nichts weiter als Aufgeschlossenheit und Neugier sowie darauf, dass man sich auf Überredung statt Gewalt stützt.“¹⁴²

Statt für eine methodologische Grenzziehung zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen plädiert Rorty für eine soziologische Grenzziehung im Sinne der einzig für die Praxis wichtigen politischen Unterscheidung zwischen der Anwendung von Überredung und der von Gewalt. “Rationalität” wird damit neu beschrieben als allein moralischer Begriff.¹⁴³ Für (Diskurs-)Rationalisten liegt der zentrale Anstoß dieser moralischen Definition von Rationalität darin, dass kein Unterschied gemacht wird zwischen Überreden und Überzeugen. Rorty leugnet diese seit Platon in der Philosophie „heilige“ Unterscheidung:

„Manche Philosophen sehen einen wesentlichen Unterschied zwischen Logik und Rhetorik oder zwischen ‚Überzeugen‘ und ‚Überreden‘. Ich nicht. Es gibt einen Unterschied zwischen guten und schlechten Argumenten, aber das ist ein publikums- oder adressatenbezogener

140 ORT, 217; vgl. PZ, 112.

141 Vgl. PAK, 189, 203, 305; Rorty (1996c), 74; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 28, 85; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 20.

142 KOZ, 46f; vgl. KOZ, 17; KIS, 144; ORT, 220.

143 Vgl. KIS, 143f, dort insbes. auch Fn. 4.

Unterschied. Gut ist ein Argument für ein Publikum, wenn diesem die Prämissen des Arguments plausibel erscheinen.“¹⁴⁴

In einer Replik auf Jürgen Habermas stellt er klar, dass für eine konsequente Diskurstheorie die Unterscheidung zwischen Überzeugen und Überreden allein im Ohr der Zuhörer Sinn macht. Gute Gründe seien immer nur gute Gründe für eine bestimmte Gruppe von Menschen. Was als rationale Argumentation gelte, werde ebenso historisch bestimmt und sei ebenso kontextabhängig wie was als gutes Französisch gilt. Folgerichtig müsse daher der Begriff des besseren Arguments durch den des „Arguments, das am besten bei einem gegebenen Auditorium funktioniert“ ersetzt werden. Aus seiner Sicht gibt es keine Argumente, die intrinsisch besser oder schlechter sind, unabhängig von der Qualität des Auditoriums, an das sie adressiert sind. Wie in der rhetorischen Tradition müsse daher das als Grund gelten gelassen werden, was von der jeweiligen Zuhörerschaft als Grund akzeptiert wird.¹⁴⁵ Für Rorty haben Diskursrationalisten wie Habermas den traditionellen Glauben in eine substanzielle Rationalität nur durch einen neuen Glauben in eine prozedurale Rationalität jenseits aller kontextueller Rechtfertigungsgemeinschaften ersetzt. Dieser Glauben diene als Fundament für die Unterscheidung von Überzeugen und Überreden beziehungsweise in der Habermas'schen Terminologie von strategischem und nicht-strategischem Gebrauch von Sprache. Sobald man jedoch eingesehen habe, dass der Kontext übergreifende Rationalitätsbegriff nicht zu halten ist, könne man nicht mehr *theoretisch* zwischen diesen beiden Arten der Sprachverwendung unterscheiden. Rorty hält dies aber auch für entbehrlich. Als funktionales Äquivalent für die Unterscheidungsmöglichkeit von strategischem und nicht-strategischem Gebrauch von Sprache schlägt er die Common-Sense-Unterscheidung zwischen unaufrichtigen und aufrichtigen Überredungsversuchen vor. Es sei für die Sprachpraxis völlig ausreichend, zwischen Argumenten, von denen diejenigen, die sie hervorbringen, selbst überzeugt sind, und Argumenten, wo dies nicht der Fall ist, zu unterscheiden. Beide Fälle stellen für Rorty Enden eines Spektrums dar: An dem einen Ende wollen wir um jeden Preis im Gespräch überzeugen und wenden dafür jeden schmutzigen Trick an, der uns zur Verfügung steht. Am anderen Ende beginnen wir eine nachdenkliche Konversation in der Hoffnung, etwas zu lernen, und sind gewillt, unsere augenblicklichen Ansichten aufzugeben, wenn wir etwas Besseres hören. Hier sprechen wir mit anderen so ungezwungen, reflektiert und neugierig wie möglich. In der Sprachpraxis bewegen wir uns nach Rorty meistens in der Mitte zwischen diesen Polen. Und dabei bestehe keine Notwendigkeit, zu deren Beurteilung an metaphysischen Begriffen wie „unbedingte Geltung“ oder „Wahrheit“ festzuhalten. Die Verabschiedung dieser Begriffe erlaube vielmehr, den Blick auf den politisch letztlich entscheidenden Unterschied zwischen Reden und

144 PZ, 168. Vgl. dazu Seel (2000), 74.

145 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 60; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 85. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 120.

Gewalt bei dem Versuch der Veränderung von Überzeugungen anderer zu richten.¹⁴⁶

Die Quintessenz von Rortys Ausführungen zum Thema Rationalität lautet: „Ich glaube, dass der Begriff ‚Vernunft‘, sofern er überhaupt etwas bedeutet, die Möglichkeit sprechender Subjekte ist, einander zu überreden, statt Gewalt anzuwenden. Ein rationales Seiendes ist eins, dessen Überzeugungen man eher durch Worte als durch Zwang verändern kann.“¹⁴⁷ Seine transformative Neubeschreibung von Rationalität kann man daher auf die Formel „*Reden statt Gewaltanwendung*“ bringen. Diese Formel entspricht der oben rekonstruierten Devise „Rechtfertigung statt Wahrheit“ im Rahmen seines radikalen Gesprächsmodells der Philosophie. Mit der Aufgabe der Idee der Wahrheit fällt auch der Vernunftbegriff. So wie die Liebe zur Wahrheit nach Rorty verstanden werden sollte als Liebe zum Gespräch, sollte der mit der Wahrheitssuche verbundene Begriff der methodischen Rationalität durch den anspruchsloseren Begriff des Gesprächs als normativer Leitbegriff ersetzt werden. In seiner Alternative einer romantischen Philosophie des Gesprächs wird die regulative Idee einer Konvergenz des Dialogs verabschiedet. Es bleibt der Dialog als Ziel an sich: „Es gibt lediglich den Dialog“¹⁴⁸. Da wir mit dem Dialog nicht aus unserer Sprache ausbrechen können, soll die unerfüllbare Forderung nach Objektivität ersetzt werden durch die erfüllbare Forderung, das Gespräch in Gang zu halten. Dieses Gespräch ohne ideale Grenzbegriffe darf nicht repräsentationalistisch verstanden werden, sondern als Medium der Entfaltung der Kreativität des Sprachwesens Mensch. Sein Ziel ist für den Romantiker Rorty das immer fortdauernde Wachstum unserer Kultur durch die Erfindung immer neuer Weisen des Sprechens. Dabei gehe es weniger um den argumentativen Streit über wahrheitsfähige Thesen, als vielmehr um einen für alle Seiten bereichernden Austausch von Sichtweisen und Vokabularen. Gegen Habermas plädiert er für die entscheidende „Rolle des Diskurses, der Grenzen aufhebt und die Fantasie entzündet.“¹⁴⁹ Und gemäß dieser romantischen Auffassung des Dialogs als ein zentrales Element seines transformativen Sprachpragmatismus lautet die alles entscheidende praktische Frage, ob der Begriff des „Gesprächs“ den Begriff der Vernunft in unserer Kultur ersetzen kann: „The pragmatist must face [...] the *practical* question of whether the notion of “conversation” can substitute for that of ‚reason‘.“¹⁵⁰

Rortys kontextualistische und zugleich konversationelle Neubeschreibung von Rationalität erweist sich als Versuch der *Verabschiedung* des traditionellen, objektiven Rationalitätsbegriffs. Die Idee von Rationalität „überhaupt“ wird auf je „unse-

146 Vgl. Rorty (1994b), 981; PZ, 168; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 59; Rorty (2006d), 49.

147 Rorty (1996b), 134. Gegen Foucaults Ausweitung des Gewaltbegriffs besteht Rorty dabei darauf, dass es möglich und wichtig sei, an der Common-Sense-Unterscheidung zwischen gewaltsamen und gewaltfreien Mitteln festzuhalten; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 20.

148 SO, 23.

149 SO, 9; vgl. COP, xli. Vgl. dazu Baltzer (2001), 10f.

150 COP, 172 [Herv. i. O.]; vgl. SO, 104.

re“ Rationalität zurückgeführt und damit verabschiedet.¹⁵¹ Auch wenn Rorty den Begriff Rationalität in einem kontextuellen Sinn als Kohärenz des Vokabulars einer Sprachgemeinschaft weiter verwendet, zielt seine kontextualistische Neubeschreibung von Rationalität letztlich auf die Auflösung des Vernunftbegriffes. Er vermeidet zum Beispiel auch den Terminus „Vernunft“, da ihm dieser zu leicht im Sinne der alten Idee einer Instanz des Wesensdenkens interpretiert werden kann. Anders als etwa Wolfgang Welsch dies einschätzt¹⁵², bedeutet Rortys Position also nicht nur eine Vernunfttransformation angesichts der Krise der Vernunft im Sinne von deren Pluralisierung, sondern ein *ad acta* legen der Vernunft. Sie ist in jedem Fall auf der Seite der Vernunftskeptiker und nicht der Vernunftrevisionisten zu verorten.

Wahrheit, Objektivität und auch Rationalität sind in Rortys Augen Themen, die gemeinsam mit der von ihm angestrebten sprachpragmatischen Verabschiedung der Erkenntnistheorie verabschiedet werden können und sollen. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Rationalität sind für Rorty ebenso wenig fruchtbar wie die über das Wesen der Wahrheit oder der Erkenntnis. Es gibt nicht die eine Vernunft aller Menschen als deren gemeinsame quasi-göttliche Fähigkeit.¹⁵³ Die traditionelle Vorstellung von „Vernunft“ als Vermögen des Menschen, das diesen zu einem besonderen Verhältnis zu Wahrheit und Wirklichkeit befähigt, hatte zwar in Rortys Augen zur Etablierung des Liberalismus seinen unbestreitbaren Wert, sei aber für die liberale Philosophie inzwischen nutzlos. Die Teilung des Menschen in einen historischen Teil und einen wichtigeren ahistorischen Teil seiner Vernunftnatur sei inzwischen nicht mehr plausibel und zu einem Hindernis für das liberale Projekt geworden. Insofern habe die „Vernunft“ ihre Schuldigkeit getan. Sie gehört für Rorty zu den „Leitern“, die von den heutigen Demokratien weggeworfen werden können.¹⁵⁴ Die Definition des Menschen als *animal rationale* ist eng verbunden mit den Ideen von Wahrheit als Korrespondenz, von Wissen als Wesenserkenntnis und von Moralität als Gehorsam gegenüber universellen Prinzipien; alles Ideen, die nach Rortys Ansicht sprachpragmatisch dekonstruiert und nicht rekonstruiert werden sollten. Für ihn ist nicht nur das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie erschöpft und sollte fallen gelassen werden, sondern auch das der Modernität und Rationalität. Was Habermas „kommunikative Rationalität“ nennt, ist aus seiner Sicht keine natürliche menschliche Gabe, sondern eine kontingente Menge sozialer Praktiken. Es handele sich nur um eine irreführende Formulierung dafür, „dass man eine Gesellschaft dann liberal nennen kann, wenn sie sich damit zufrieden gibt, ‚wahr‘ (oder ‚richtig‘ oder ‚gerecht‘) zu nennen, was immer sich als Resultat einer unverzerrten Kommunikation ergibt, was immer sich als Meinung in einer freien, offenen Begegnung durchsetzt.“¹⁵⁵ Habermas’ Theorie der universalistischen kommunikativen Vernunft ist für Rorty – wie dessen sprachpragmatisch rekonstruierter Wahr-

151 Vgl. Habermas (2008a), 21.

152 Vgl. Welsch (1995), 40f, 241ff.

153 Vgl. Schäfer (2001a), 5.

154 Vgl. KIS, 313. Vgl. dazu Welsch (1995), 241f; Baltzer (2001), 24; van Reijen (1995), 476.

155 KIS, 120; vgl. PAK, 140; COP, 172; PZ, 133; Rorty (1994b), 985f..

heitsbegriff – letztlich ein unbefriedigender Mittelweg, der noch dem traditionellen Denken der subjektzentrierten Vernunft verhaftet bleibt. Demgegenüber lautet Rortys transformativer Vorschlag, sich als Liberale bei der Verfolgung von Freiheit, Toleranz und Gleichheit als politische Ziele nicht mehr um Begriffe wie Rationalität oder universelle Geltung zu kümmern. Die pragmatistische Empfehlung lautet, diese Begriffe durch weniger ambivalente, konkrete politische Begriffe wie Gewaltverzicht, Meinungsfreiheit, demokratische Regierung, internationales Recht und andere zu ersetzen.¹⁵⁶ Mit Habermas tritt Rorty für das liberale Ideal des Diskurses und der unverzerrten Kommunikation ein. Aber anstatt dieses Ideal durch eine Theorie der kommunikativen Kompetenz begründen zu wollen, gelte es kontextualistische Beispiele für *unsere* Kriterien einer möglichst freien Kommunikation aufzulisten: “Here Habermas goes transcendental and offers principles. The pragmatist, however, must remain ethnocentric and offer examples. He can only say: ‘undistorted’ means employing *our* criteria.”¹⁵⁷

V.2.3 Fazit der Auseinandersetzung mit der Diskursethik: geniale Artikulation, aber keine Begründung des liberalen Projekts

Wie in der Frage des Umgangs mit dem Wahrheitsbegriff stehen sich wieder die Positionen „Verabschiedung“ und „Rekonstruktion“ gegenüber. Rortys transformativer Sprachpragmatismus will im Gegensatz zu Habermas weder den Universalismus noch den Rationalismus aktualisieren, sondern vielmehr beide Ideen auflösen und durch explizit moralische beziehungsweise politische Begriffe ersetzen. Dabei wird sein Vorschlag einer Verabschiedung des Rationalitätsbegriffes qua kontextualistische Neubeschreibung von seinen sprachpragmatischen Gegenspielern als eine Bedrohung der objektiven Rationalität gesehen und als eine Vernunftkritik, die aus der Philosophie als solcher herausführt. Sie weisen unisono Rortys „Obsoletierung der Vernunftprinzipien“¹⁵⁸ zurück, die in ihren Augen einen Verlust unserer Vernunftkultur beziehungsweise das Ende der Aufklärung bedeuten.¹⁵⁹ Im Gegenzug sind für Rorty die sprachpragmatischen Vernunftrevisionisten wie Habermas – von Apel ganz zu schweigen – liberale Metaphysiker. Habermas’ Kantische Universalpragmatik stelle das höchst dubiose Unternehmen dar, vermittelt ahistorischer Grundlagen einen neuen transzendentalen Standpunkt zu gewinnen. Die Idealisierung der universalistischen idealen Sprechsituation mit dem Gedanken der unbedingten Geltung sei ein Ersatz für den ahistorischen Gerichtshof der Vernunft Kants und damit nur ein weiterer Versuch der Flucht vor der Endlichkeit. Aus Rortys Sicht ist jede – noch so vorsichtige – Berufung auf eine geschichtstranszendente Vernunft ein auslaufendes Modell des metaphysischen Einheitsdenkens. Demge-

156 Vgl. Rorty (1996c), 74ff; KIS, 120; SO, 8; HSE, 28.

157 COP, 173 [Herv. i. O.]; vgl. EHO, 174f.

158 Apel (1988), 422.

159 Vgl. etwa Habermas (1999a), 23; McCarthy (1993), 42. – Mit Habermas betont auch Thomas McCarthy, dass eine Rekonstruktion und nicht eine Dekonstruktion unseres universalistischen Vernunftkonzepts erforderlich sei.

genüber fordert er, den Versuch aufzugeben, mit philosophischen Mitteln die Religion als Begründung der Moral abzulösen. Er plädiert für die Verabschiedung der Idee,

„Vernunft‘ sei der Name einer heilenden, versöhnenden, einenden Macht – der Quelle der Solidarität. Wenn es keine solche Quelle gibt, wenn die Idee der Solidarität eine glückliche, aber zufällige Schöpfung der Moderne ist, dann brauchen wir keine Vorstellung einer ‚kommunikativen Vernunft‘ als Ersatz für ‚subjektzentrierte Vernunft‘ mehr. Wir müssen Religion nicht mehr durch die Darstellung einer heilenden und einenden Macht ersetzen, die das Werk übernimmt, das einst Gott getan hat.“¹⁶⁰

Habermas folgt nach Rorty der Kant-Peirce-Apel-Strategie, eine regulative Idee als Surrogat einer nicht-menschlichen, alles versöhnenden Macht zu finden, und will die Metaphysik und Erkenntnistheorie durch eine sprachpragmatische Transzendentalphilosophie beerben. Denn die Annahme einer gemeinsamen Grundlage für alle Diskurse sei letztlich identisch mit der Annahme, eine universell gültige Erkenntnistheorie sei formulierbar.¹⁶¹ Die universalistische Theorie des kommunikativen Handelns insgesamt stellt in Rortys Augen daher ein Surrogat für Metaphysik und Erkenntnistheorie dar. Sie hat den Anspruch, mit der Sprachpragmatik das Ziel zu erreichen, das von den Metaphysikern angestrebt wurde. Ihr Streben nach universeller Geltung ist für ihn ein veraltetes Relikt einer kontingenten metaphysischen Tradition.¹⁶² Walter Reese-Schäfer ist zuzustimmen, dass genau dieses Relikt, das heißt, der kleine Rest an Unbedingtheit, an dem Habermas um jeden Preis festhalten will, mit Adorno gesprochen für Rorty ein Unterschied ums Ganze ist.¹⁶³ Kann es ein nachmetaphysisches Denken geben, das an dem Anspruch auf ein Unbedingtes festhält? Habermas selbst ist der Meinung, am Moment der Unbedingtheit jenseits der Kontingenz als einem „Rest von Metaphysik“ festhalten zu müssen:

„Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes. Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an [...] Die kommunikative Vernunft ist gewiss eine schwankende Schale aber sie ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzitern auf hoher See der einzige Modus ist, in der sie Kontingenzen bewältigt.“¹⁶⁴

Die Versprachlichung der Vernunft bedeutet auch nach Rorty deren Sozialisierung. In Habermas' Denken passen für ihn aber die pragmatistische Sozialisierung der Vernunft und dessen ahistorisch-universalistischen Transzendentalismus wie Öl

160 KIS, 121f; vgl. PAK141f. Vgl. dazu auch Oehler (1992), 33.

161 Vgl. SN, 343f, 411ff; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 13, 60.

162 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 18; PSH, 108; PZ, 46f.

163 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 171. Hier begegnet uns wieder die Schlüsselfrage unter den Neopragmatisten, wie weit die Detranszendentalisierung gehen soll.

164 Habermas (1988), 184f.

und Wasser nicht zusammen. Dessen Neubeschreibung der Vernunft als kommunikative Vernunft sei zwar als wichtiger Schritt in die richtige Richtung zu begrüßen. Auch Habermas'sche Projekt habe aber damit auch an dieser Stelle nur die Hälfte der notwendigen Strecke zurückgelegt und den entscheidenden Schritt nicht gewagt. Es ist für Rorty nicht radikal genug und muss einer weitergehenden Detranszendentalisierung unterzogen werden. Das Ziel der intersubjektiven Verständigung bedarf nicht des Versprechens universeller Geltung. Deshalb fordert er die Aufgabe dieser Idee, die nur eine Dramatisierung der Notwendigkeit von intersubjektiver Verständigung darstelle. Er fordert die konsequente Detranszendentalisierung auch noch des kantischen Sprachpragmatismus, so wie Apel und Habermas ihn vertreten. Ergebnis dieser Detranszendentalisierung sei sein eigener, naturalistischer Sprachpragmatismus à la Davidson, für den gelte: „Kommunikation ist eine Art, Wege zu finden, um zu leben und leben zu lassen, nicht ein gemeinsames Streben nach dem Universellen.“¹⁶⁵

Während Habermas hofft, dass die Strukturen sprachlicher Verständigung ein „Nicht-Hintergehbbares“¹⁶⁶ bilden, das nicht in den „Strudel der Kontingenzerfahrung“¹⁶⁷ gerät, bieten die Strukturen der Sprache aus der Sicht der Kontingenztheoretiker nicht den letzten Halt eines nachmetaphysischen Denkens gegenüber dem Kontingenten. Anders als es die Formal- beziehungsweise Universalpragmatik suggerieren möchte, sind diese selbst in den Strudel der modernen Kontingenzerfahrung hineingeraten.¹⁶⁸ Unsere demokratischen und liberalen Prinzipien definieren nur ein mögliches politisches Sprachspiel unter anderen. Auch das politische Vokabular des universalistischen und egalitaristischen Liberalismus ist kontingent. Die Habermas'sche Erzählung der kommunikativen Vernunft ist nur ein Vokabular unter anderen, kein Mittel zur Begründung liberaler Politik. Mit der Einsicht in die These von der Kontingenz der Sprache ist für Rorty der Anspruch auf allgemeine Geltung nicht mehr glaubwürdig und man muss die kantianische Idee von Sprache als dem (neuen) Ursprung apriorischen Wissens fallen lassen. Auch die Sprache produziere keine stabilen Begriffe mehr zur Stabilisierung der Wirklichkeit: „Nach einem Davidson'schen Verständnis von Sprache führt kein Weg von der Sprachphilosophie zu universalistischer Moralphilosophie [...] Es gibt nichts in der Natur der Sprache, was das Sprachspiel aufklärerischer, egalitärer Toleranz privilegiert.“¹⁶⁹

Trotz aller Kritik an den quasi-transzendentalen Zügen des kantischen Sprachpragmatismus von Habermas bleibt aber in den Augen des sich eher an Hegel orientierenden Rorty dessen große Leistung die philosophische Artikulation unserer demokratischen Ideen. Vom Standpunkt seines quasi-hegelianischen Kontextualismus betrachtet, hat die Diskursethik im üblichen „Philosophen-Grau-in-Grau“ ihre Zeit in Gedanken erfasst, das heißt: unsere liberale Demokratie. Sie stellt keine Theorie

165 Rorty (1994b), 976; vgl. u.a. PAK142, 150ff; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 2f, 25; Rorty (1994b), 976; Rorty (1985), 115; PZ, 50.

166 Habermas (1988), 180.

167 Habermas (1988), 179.

168 Vgl. Kneer (1996b), 112.

169 Rorty (1994b), 977; vgl. KIS, 122; SN, 293; Rorty (1984), 18.

dar, welche die demokratischen Institutionen begründet, sondern welche die demokratischen Praktiken und Institutionen summarisch zusammenfasst. Sie versucht, eine Philosophie um die Bedürfnisse der demokratischen Gesellschaft herum aufzubauen.¹⁷⁰ Ihre eigentliche Leistung besteht nach Rorty also nicht in der Begründung der Demokratie, sondern in der philosophischen Rekonstruktion unserer demokratischen Sprachpraxis: „Soweit ich sehe, resümiert und feiert Habermas die Demokratie, aber er begründet sie nicht.“¹⁷¹ Habermas’ Idee der „herrschaftsfreien Kommunikation“ stellt daher für Rorty eine gute Formulierung des liberalen Projekts dar. Und die „ideale Kommunikationssituation“ ist in diesem Sinne „eine Abkürzung für den Ausdruck ‚die für freie konstitutionelle Demokratien des zwanzigsten Jahrhunderts in selten erreichter Bestform kennzeichnende Art und Weise, über öffentliche Streitfragen zu befinden‘“.¹⁷²

Rorty betont bei aller Kritik an Habermas’ Projekt der Universalpragmatik immer wieder, dass er mit der demokratischen Gesinnung dieses Projekts voll übereinstimmt. Indem dieser den Begriff der intersubjektiven Übereinstimmung als grundlegend ansehe, wende er den Blick von dem Absoluten über uns zur Gemeinschaft um uns herum.¹⁷³ Rorty lehnt zwar Habermas’ kantianischen Fundamentalismus ab. Genau wie dieser will er aber den Liberalismus verteidigen.¹⁷⁴ Nicht die Demokratie-Orientierung ist unter Neopragmatisten strittig, sondern deren philosophischer Stellenwert. Dabei bedeutet die Nichtnotwendigkeit des Liberalismus für Rorty als kontextualistischen Liberalen gerade nicht, dass man ihn aufgeben müsste. Man muss ihn nur neu beschreiben, und zwar kontextualistisch und politisch. Die liberal-demokratischen Grundsätze können nur in einer kontextualistischen Art und Weise, als Konstituanten unserer Lebensform, verteidigt werden.¹⁷⁵ Die Demokratie und die Suche nach möglichst umfassenden Konsens ist für Rorty unser westliches Projekt. Dabei ist es entscheidend, zu erkennen, dass der universalistische Liberalismus nicht ein philosophisches, sondern ein, genauer unser *politisches* Projekt ist.

Um zu betonen, dass Rorty sich – politisch gesehen – auf der Seite der Diskursethik etwa gegenüber Foucault verortet, spielt er die Differenz zu Habermas und den anderen Vertretern der Diskursethik immer wieder als bloß philosophische gerne herunter. Er geht sogar noch darüber hinaus und bezeichnet die umstrittene Idee universeller Geltung als irrelevant im Vergleich mit den Überschneidungen zwischen den jeweiligen Ansichten. Aus seiner kontextualistischer Sicht geht es bei der theoretischen Auseinandersetzung mit der Diskursethik um Begriffe wie „Wahr-

170 Vgl. KIS, 112; SO, 8; PZ, 50; Rorty (1992a), 4. Zu Rortys „starkem Fehllesen“ von Hegels Philosophie siehe unten Kap. VI.1.2.

171 SO, 8. Vgl. zustimmend zu dieser Einschätzung Reese-Schäfer (1997), 85.

172 WF, 76. Vgl. dazu Frischmann (2003), 62.

173 Vgl. PAK140.

174 Rorty spricht von Habermas als „My fellow liberal“ (EHO, 197) und bezeichnet ihn als „den sensibelsten, gemäßigten und wirksamsten Wortführer der sozialen Demokratie unter den Gegenwartsphilosophen“ (PZ, 47). In EHO, 24 vergleicht Rorty Habermas auch mit seinem Vorbild Dewey. Und PZ insgesamt ist Jürgen Habermas gewidmet.

175 Vgl. u.a. SO, 8. Vgl. dazu auch Auer (2004), 55; Waschkuhn (2001), 141.

heit“, „Rationalität“ oder auch „universelle Geltung“ ohnehin nicht um die Möglichkeit der Begründung des Liberalismus. Der Streit um die Berufung auf die Vernunft ist für ihn nur der um die *ethische* Frage der Selbstdarstellung unserer liberalen Gesellschaft: „Wir haben *nur* verschiedene Vorstellungen von dem wünschenswerten Selbstbild einer demokratischen Gesellschaft, von der Rhetorik, in der sie ihre Hoffnungen ausdrücken sollte.“¹⁷⁶ Für Habermas ist eine Form des aufklärerischen Rationalismus und Universalismus für das Selbstbild einer demokratischen Gesellschaft essenziell. Deswegen entwirft er die Diskursethik als Erneuerung des Aufklärungsrationalismus. Demgegenüber möchte Rorty die liberalen Institutionen allein durch einen „Rationalitätsbegriff des kriterienlosen Sichdurchwursteln und eine pragmatische Wahrheitsauffassung“¹⁷⁷ rechtfertigen. Sein politisches Denken dient generell nicht dazu, die Demokratie zu begründen, sondern soll dazu beitragen, die Ausbreitung ihrer Ideen zu fördern. Konsequenterweise lautet daher seine Hauptfrage, wie die öffentliche Rhetorik unserer Gesellschaft aussehen sollte, um dieses Ziel zu unterstützen. Der Vorschlag dazu lautet, in einem ersten Schritt die Begriffe Rationalität und Objektivität fallen zu lassen. Dabei ist Rorty sich durchaus bewusst, dass dieser Vorschlag nur dann attraktiv erscheinen wird, wenn man die Hoffnung auf neutrale philosophische Prämissen zur Begründung der Demokratie für aussichtslos hält.¹⁷⁸

Gemäß seiner antifundamentalistischen Leitthese vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie gilt für Rorty auch hinsichtlich der ganzen Debatte, dass die beiden gegnerischen philosophischen Positionen aus der Sicht der Demokratie zu bewerten sind. Da der Streit um die jeweilige Präferenz für ein Vokabular nicht von einem neutralen Gottesstandpunkt aus entschieden werden könne, sei auch die Wahl zwischen dem Vorschlag der Rekonstruktion oder der Verabschiedung des Rationalitätsbegriffes eine rein praktische, und das heißt in diesem Fall eine politische Angelegenheit. Auf der Basis des gemeinsamen politischen Projekts der Stärkung und Vertiefung demokratischer Praxis gehe es im Grunde um die Frage nach dem Vokabular, das dafür das geeignetste Mittel darstellt. Der Hauptstreitpunkt mit seinem neopragmatischen Gegner Habermas liegt für Rorty in der Frage nach dem Nutzen des Begriffs der „Rationalität“ beziehungsweise der „Vernunft“ für eine demokratische Kultur. Dabei ist die dafür eventuell erforderliche Formgebung dieses abstrakten Begriffes – wie bei dem Begriff der Wahrheit oben selbst – für ihn keine Frage der Wahrheit, sondern eine der soziopolitischen Debatte über deren langfristigen Nutzen für die Demokratie.¹⁷⁹

Die beiden infrage stehenden alternativen Sichtweisen bezüglich der Möglichkeit und Wünschbarkeit einer sprachpragmatischen Begründung des Liberalismus lauten also: liberale politische Philosophie als notwendige Begründung der liberalen Demokratie oder als deren kontingente Artikulation und als Mittel der Stärkung und

176 KIS, 119f; vgl. u.a. SO, 24f; WF, 24; PSH, 238.

177 SO, 25.

178 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 3, 20ff.

179 Vgl. Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 85; Rorty (1994b), 988. Vgl. dazu auch Auer (2004), 7.

Ausbreitung des demokratischen Projekts. Nach Habermas' eigenem Anspruch rettet die sprachpragmatische Rekonstruktion der universellen Geltungsansprüche der kommunikativen Alltagspraxis den universalistischen Vernunftbegriff. Mit ihr wird *die Vernunft*, so wie wir sie bisher kennen, rekonstruiert. In Rortys Augen hingegen artikuliert Habermas – auf geniale, aber missverständliche Weise – den Vernunftbegriff *unserer* universalistischen Tradition. Angesichts der Tatsache, dass es den Vertretern der Diskursethik bis dato nicht gelungen ist, die Rorty'sche Position zu widerlegen, schließt sich diese Studie dessen Position an: Wenn es denn so etwas wie Vernunft gibt, dann hat sie Habermas auf den Punkt gebracht. Zugleich muss man wohl mit Rorty sagen: Es ist aber „nur“ unsere Vernunft. Für dieses Fazit der Auseinandersetzung zwischen Rorty und der Diskursethik spricht, dass Habermas selbst im Laufe der Debatte letztlich ein *politisches* Argument für seine Position angeführt hat: Der entscheidende Punkt sei, dass die liberale Demokratie ihre unverzichtbare Legitimationsgrundlage verlieren und damit geschwächt würde, wenn sich Rorty und die anderen kontextualistischen Kritiker des Begründungsprojekts durchsetzen würden. Mit dieser Wendung weg von den philosophischen Argumenten und hin zu den politischen Konsequenzen hat Habermas aber implizit Rortys Vorrangthese akzeptiert.¹⁸⁰ Wenn man dem zustimmt, wird aber die pragmatische Frage nach den zu erwartenden politischen Konsequenzen der Rorty'schen Position für unsere liberale Kultur immer dringlicher. Damit verweist auch dieses Kapitel auf den entscheidenden dritten Teil dieser Studie.

V.3 Offensiver, liberaler Antifundamentalismus – John Rawls' Gerechtigkeitstheorie als Bestätigung der Vorrangthese?

Rorty hat seine antifundamentalistische Leitthese vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie im Rahmen einer kontextualistischen Lesart von John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Fairness und als Antwort auf die kommunitaristische Kritik an dieser Theorie eingeführt.¹⁸¹ Die Rekonstruktion seines starken Fehllesens von Rawls in diesem Unterkapitel dient zur weiteren Verdeutlichung seines liberalen Antifundamentalismus. Deshalb wird die inhaltliche Ebene von Rawls' Gerechtigkeitstheorie ausgeklammert. Der Fokus richtet sich nicht auf deren beiden Gerechtigkeitsgrundsätze, sondern allein auf den Modus ihrer Begründung. Rorty bestreitet auch im Rahmen seiner Rawls-Interpretation die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer Begründung der liberalen Ordnung: Der Liberalismus kann keine Begründung durch ein essenzialistisches Personenkonzept erwarten, das im Urzustand expliziert wird, sei dieses nun moralisch oder politisch verstanden. Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness leistet, ebenso wie die Diskursethik, eine (verdeckte) Artikulation der Demokratie, aber nicht deren Begründung. Er sieht Rawls als uneingestandenen Historisten, einen metaphysischen Liberalen, der vor dem Pragmatis-

180 Vgl. Habermas (1996a), 325f. Vgl. dazu Auer (2004), 57f. Diese politische Argumentation gilt im Grunde auch für Apel. Siehe dazu Apel (1988).

181 Vgl. dazu Mulhall/Swift (1996), 250, 259.

mus als logische Folge seiner eigenen Position noch zurückschreckt. Und er präsentiert seinen eigenen liberalen Antifundamentalismus als konsequente Durchführung des politischen Liberalismus.¹⁸² Es wird sich erstens zeigen, dass diese umstrittene kontextualistische „Vereinnahmung“ der Rawls’schen Gerechtigkeitstheorie durchaus plausibel ist, auch wenn sie, wiederum wie im Fall der Diskursethik, deren Intention widerspricht. Sie findet ihren Ansatzpunkt in der begründungstheoretischen Ambivalenz von Rawls’ Theorie. Allerdings hat diese Ambivalenz einen sachlichen Grund. Das Ziel des übergreifenden Konsens einer pluralistischen Gesellschaft in Gerechtigkeitsfragen soll nicht durch Streit auf der Begründungsebene gefährdet werden. Der politische Liberalismus stellt einen *neutralen* Antifundamentalismus dar. Das zweite Ziel dieses Unterkapitels besteht darin, herauszuarbeiten, dass Rorty im Gegensatz zu Rawls einen *offensiven* liberalen Antifundamentalismus vertritt. Insofern ist seine Berufung auf dessen Idee des politischen Liberalismus wiederum nicht gerechtfertigt.

V.3.1 Rortys umstrittene, radikal kontextualistische Lesart von Rawls’ Theorie der Gerechtigkeit als Fairness

Jede Rekonstruktion von Rortys radikal kontextualistischer Lesart der Rawls’schen Gerechtigkeitstheorie muss beachten, dass Rawls dabei als eine Art Kronzeuge benutzt wird. Die eigene Konzeption soll als eine konsequente Weiterführung von dessen politischen Liberalismus positioniert werden. Dabei handelt es sich natürlich auch um eine rhetorische Taktik, wenn gerade John Rawls als „conversational partner“¹⁸³ dient. Rorty versucht, dessen Autorität für die Zwecke seines ironischen Liberalismus zu „beleihen“. Denn wenn er zeigen kann, dass Rawls’ Theorie in sein antifundamentalistisches Bild passt, gewinnt dieses an Gewicht.¹⁸⁴ Dies ist ein weiteres Beispiel für die oben dargelegte rhetorische Strategie des „Versteckens“ hinter anderen Autoren und deren Autorität, die von Rorty immer wieder angewendet wird. Bei der Beurteilung dieses „Versteckens“ gilt es zwei weitere Punkte zu berücksichtigen. Zum einen gibt es keine explizite Antwort von Rawls auf die Interpretation seiner Theorie durch Rorty. Es fand keine fortlaufende Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Denkern statt, vergleichbar mit der eben skizzierten, über Jahre laufenden Debatte zwischen Rorty und Habermas, oder auch mit dem Dialog zwischen Rawls und Habermas. Zum anderen steht man vor der Schwierigkeit, dass John Rawls in seinen Aufsätzen der 1980’er Jahre seine Theorie einer grundlegenden Revision unterzogen hat. Die Veränderungen in der Zielsetzung und vor allem in der Methodik sind derart ausgeprägt, dass man von einem „Rawls 1“ der Zeit von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* und von einem „Rawls 2“ ab den Texten, die im Deutschen in *Die Idee des politischen Liberalismus* versammelt sind, sprechen kann. Für eine fundierte Beurteilung der Frage, ob Rortys „starkes Fehllehen“ von Rawls’ Gerechtigkeitstheorie plausibel ist, wird sich allerdings erweisen,

182 Vgl. SO, 27.

183 Malachowski (2002), 132.

184 Vgl. Kohler (1994), 208f; Malachowski (2002), 131f.

dass der auf einer ersten Ebene liegende Unterschied zwischen dem (vermeintlich?) universalistischen „Rawls 1“ und dem (vermeintlich?) kontextualistischen „Rawls 2“ nicht wirklich relevant ist. In unserem begründungslogischen Fragezusammenhang ist vielmehr von entscheidender Bedeutung, dass für beide Varianten der Rawls'schen Theorie, trotz ihrer Unterschiede, der Bezug auf grundlegende, geteilte normative Intuitionen entscheidend ist. Auf einer zweiten Ebene der Rekonstruktion steht deren begründungstheoretischer Status im Mittelpunkt. Hier kommt auch noch ein „dritter Rawls“ ins Spiel. Grob gesagt handelt es sich hierbei um den Rawls von *Politischer Liberalismus*. Er korrigiert dort die Idee des politischen Liberalismus teilweise. Unabhängig des expliziten kontextualistischen Bezugs seiner Gerechtigkeitskonzeption auf die Tradition der Demokratie und auch entgegen des bewussten Begründungsverzichts dieser Konzeption versucht dieser „Rawls 3“, an der Kantischen Idee der praktischen Vernunft und damit der menschlichen Vernunftnatur festzuhalten.

In *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie* schlägt Rorty vor, John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* konsequent im Sinne der Idee des politischen Liberalismus nicht als metaphysisches, sondern als politisches Buch zu lesen.¹⁸⁵ Er gesteht dabei zu, es selbst zunächst begründungstheoretisch als eine kantianische Theorie gelesen zu haben, als:

„Fortführung des Versuchs der Aufklärung, unsere intuitiven sittlichen Anschauungen auf eine Auffassung der menschlichen Natur zu gründen (genauer gesagt: ein neukantianischer Versuch, diese Anschauungen durch den Begriff der ‚Rationalität‘ zu fundieren). Rawls' Schriften aus der Zeit nach der *Theorie der Gerechtigkeit* haben uns jedoch zu der Einsicht verholfen, dass wir sein Buch falsch interpretiert und die kantianischen Elemente überbetont hatten, ohne genügend hervorzuheben, was auf Hegel und Dewey zurückgeht.“¹⁸⁶

Rorty möchte die Ambivalenz in Rawls erstem Hauptwerk, die zwischen dem kantianischen Begründungsverfahren über das Urzustandstheorem und dem hegelianischen Überlegungs-Gleichgewicht bestehe, zugunsten des Letzteren beseitigen. Aufgrund dessen Vorrangs über das kontraktualistische Argument erwägt er sogar: „Man könne alle Bezüge auf die Urposition ohne Einbuße aus der *Theorie der Gerechtigkeit* streichen.“¹⁸⁷ Für ihn hat die kohärenztheoretische Rechtfertigung der universalistischen Konzeption des Urzustandes zur Folge, dass sich der von Rawls vertragstheoretisch rekonstruierte moralische Standpunkt selbst als ein partikularer Standpunkt erweist. Oder noch allgemeiner: Der moralische Universalismus erweist sich begründungstheoretisch als unser Partikularismus: „Wenn er [Rawls, M.M.] von einem archimedischen Punkt spricht, meint er keinen Punkt außerhalb der Geschichte, sondern schlicht eingefleischte soziale Gewohnheiten.“¹⁸⁸ Für Rorty braucht

185 Vgl. SO, 89-101, insbes. 96. Rorty bezieht sich damit auf den wichtigen Aufsatz *Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch* in Rawls (1992), 255-292.

186 SO, 95; vgl. auch SO, 117.

187 SO, 117; vgl. SO, 107.

188 SO, 97; vgl. PZ, 87f.

die liberale Theorie nichts Weiteres als ein kontextuelles, holistisches Überlegungs-Gleichgewicht anzustreben, so wie es in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* als methodologisches Ziel formuliert werde.¹⁸⁹ Wenn damit die Gerechtigkeitstheorie die Prä-tention auf universelle Gültigkeit verliert¹⁹⁰, ist dies durchaus in seinem Sinne. Ihr Ziel könne und solle keine Begründung der Gerechtigkeit an sich sein, sondern die Artikulation unserer Gerechtigkeitseinstellung.

Spätestens mit Rawls' Revision seiner Gerechtigkeitstheorie durch die Konzeption eines politischen Liberalismus gilt nach Rorty, dass das Kantische Menschenbild, das den Gerechtigkeitsgrundsätzen in dessen erstem Hauptwerk zugrunde liegt, nicht als essenzialistische Wesensbestimmung zu verstehen ist. Die Urzustandsbedingungen stellten nur eine Artikulation des normativen Menschenbildes unserer demokratischen Kultur dar. Es sei klar, dass Rawls „Urwähler hinter dem Schleier der Unwissenheit nicht eine ahistorische menschliche Natur exemplifizieren, sondern einen bestimmten modernen Menschentyp“¹⁹¹. Der Urzustand enthalte, richtig verstanden, als Theorie der Person keine philosophische Erklärung des menschlichen Ichs, sondern eine historisch-soziologische Beschreibung der Bürger der heutigen liberalen Demokratien. Daher gehe auch der Vorwurf einiger kommunitaristischen Kritiker an Rawls ins Leere, dass dessen Menschenbild das menschliche Selbst mit dem liberalen Selbst gleichsetze:

„Die häufig geäußerte Feststellung, Rawls' rationale Entscheidungsfinder sähen amerikanischen Liberalen des 20. Jahrhunderts überaus ähnlich, ist [...] zutreffend, aber keine Kritik an Rawls, sondern ein offenerherziges Zugeständnis des Ethnozentrismus, der so wesentlich ist für ernsthaftes, nicht fantastisches Denken.“¹⁹²

Es wird sich zeigen, dass Rorty damit ein zu nahtloses Einspannen von Rawls für sein antifundamentalistisches Programm vornimmt. Zugleich spricht allerdings für seine radikal kontextualistische Lesart von *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, dass auf diese Weise die begründungstheoretische Ambivalenz dieses Werks beseitigt wird. Denn es beinhaltet *eine* inhaltliche Gerechtigkeitseinstellung, die aus mindestens *zwei* Begründungstheorien hergeleitet wird. Die kontraktualistische Begründungsstrategie über das Urzustandstheorem ist verwoben mit der Kohärenztheoretischen Argumentationsstruktur des Überlegungs-Gleichgewichts. Sein Kontraktualismus steht zwar einerseits in der Tradition Kants und damit des Universalismus; andererseits aber bewirkt der Vorrang des Überlegungs-Gleichgewichts, dass der Kontextualismus dominiert. Die Gerechtigkeitstheorie basiert damit weniger auf der kantianischen Konstruktion der Moralität als auf dem hegelianischen Bezug zu einer

189 SO, 119; vgl. SO, 91, 107.

190 Vgl. Müller (1995), 275.

191 SO, 114.

192 SO, 35f; vgl. SO, 95f, 118.

historischen Sittlichkeit.¹⁹³ Die erste Interpretengeneration erblickte allerdings im universalistischen Kontraktualismus das eigentliche Zentrum von *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Kantianer und Spieltheoretiker halbierten Rawls begründungstheoretisch als reinen Vertragstheoretiker; interessanterweise lasen ihn aber auch die Kommunitaristen so. Rawls selbst betont in seinem ersten Hauptwerk den Anspruch, mit seiner Anknüpfung an die klassische Vertragstheorie eine Kantische Konzeption zu vertreten, ohne dabei jedoch Kants Transzendentalismus und insbesondere dessen Zwei-Reiche-Lehre mit der Idee des intelligiblen Subjekts zu übernehmen.¹⁹⁴ Die Bedingungen des Urzustands, vor allem der „Schleier des Nichtwissens“¹⁹⁵ entsprächen als Darstellungsmittel dem Ideal der moralischen Autonomie des Menschen. Damit stelle der Urzustand das funktionale Äquivalent des Gesichtspunktes der praktischen Vernunft dar. Der moralische Standpunkt werde auf vertragstheoretischem Weg im Rahmen einer empirischen Theorie operationalisiert.¹⁹⁶ Rawls sieht zudem seine beiden Gerechtigkeitsgrundsätze im Rahmen des kontraktualistischen Arguments streng deduktiv „nach Art einer moralischen Geometrie“¹⁹⁷ abgeleitet. Ausgehend von den vernünftigen Bedingungen des Urzustandes würden sie „unsere Natur als freie und gleiche vernünftige Wesen“¹⁹⁸ ausdrücken. Und er vertritt sogar die These, „dass in den Gerechtigkeitsgrundsätzen ein Ideal des Menschen enthalten sei, das den Archimedischen Punkt für die Beurteilung der Grundstruktur bildet.“¹⁹⁹ Dieser ermögliche die Einnahme eines „notwendigen Blickwinkels [...] sub specie aeternitatis“²⁰⁰. Der Kantische Charakter der Gesamtkonzeption scheint damit offensichtlich, sowohl was den universalistischen Geltungsanspruch ihrer Prinzipien als auch ihren zugrunde liegenden Begriffs der moralischen Person betrifft.

Im Rahmen des kontraktualistischen Arguments kommt den „vernünftigen“, fairen Bedingungen des Urzustandes die zentrale Bedeutung zu. Die Vertragstheorie kann jedoch generell nicht die Bedingungen der Vertragssituation selbst kontraktualistisch rechtfertigen. Sie kann insofern nicht auf eigenen Füßen stehen und bedarf immer fremden systematischen Beistands zur Rechtfertigung der Normativität der vertraglichen Rahmenbedingungen. Um nicht eine *Petitio Principii* zu begehen, muss der Kontraktualismus mit einer zweiten, nicht an den Vertrag gekoppelten Begründung verbunden werden. Damit hängt seine eigentliche Verbindlichkeitswirkung aber von den vertragsexternen normativen Bedingungen ab. Aufgrund die-

193 Vgl. Höffe (1998a), 23f; Reese-Schäfer (1991), 109. Die Bedeutung der Entscheidungstheorie als der dritten Methode von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* vergleichsgültigt Rawls später; vgl. Rawls (1992), 273f, A20. Vgl. dazu Höffe (1977), 28, 33ff.

194 Vgl. Rawls (1975), 12, 283ff. Vgl. dazu Müller (1995), 275ff.

195 Rawls (1975), 29; vgl. Rawls (1975), 142, insbes. 159ff.

196 Vgl. Rawls (1975), 284ff, 295. Vgl. dazu Mieth (2006), 181ff; Kersting (2001), 114ff; Höffe (1977), 36.

197 Rawls (1975), 143.

198 Rawls (1975), 289.

199 Rawls (1975), 634.

200 Rawls (1975), 637.

ser prinzipiellen begründungstheoretischen Begrenztheit des Vertragsmodells ist der Kontraktualismus keine eigenständige Konzeption der Normenbegründung. Dies gilt nach überwiegender Ansicht der Interpreten auch für das kontraktualistische Argument in *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Rawls ist sich allerdings – im Gegensatz zu den meisten anderen Vertragstheoretikern – dieser unaufhebbaren Strukturschwäche des Kontraktualismus bewusst. Er zieht daher ein zweites begründungstheoretisches Standbein für seine Gerechtigkeitskonzeption heran. So kommt es zu dem erwähnten begründungstheoretischen Dualismus. Denn für den Entwurf des Urzustandes bietet Rawls eine *kohärenztheoretische* Rechtfertigung in Gestalt eines „Überlegungs-Gleichgewichts“²⁰¹ zwischen den Bedingungen des Urzustandes und unseren, gebührend bereinigten, wohlüberlegten moralischen Alltagsvorstellungen.²⁰² Die systematisch entscheidenden, normativen Merkmale der Urzustandskonstruktion sind dann gerechtfertigt, wenn sie mit unseren wohlverwogenen Urteilen übereinstimmen und diese in einen systematischen Zusammenhang bringen. Letztlich ist damit aber die Bestimmung des Urzustandes „nur“ eine gelungene Explikation – in Rortys Worten eine Artikulation – unserer normativen Intuitionen.²⁰³

Damit ist festzustellen, dass das kontraktualistische Argument in das kohärenztheoretische eingelassen ist und dass Letzteres in der Begründungskonzeption von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* die eigentliche Begründungslast trägt. Das methodische Ziel und das letzte Kriterium der gesamten Konzeption ist das kohärenztheoretische Überlegungs-Gleichgewicht.²⁰⁴ Hierbei handelt es sich aber um eine Form der kontextualistischen Rechtfertigung, die Bezug nimmt auf einen historischen Konsens. Damit wird der Allgemeingültigkeitsanspruch der gesamten Theorie entscheidend relativiert. Während das Vertragsmodell eine universalistische Grundlegung deduktiver Art versprochen hat, erweist sich, dass dieses Verständnis zu korrigieren ist. Der Vorrang des Kohärenzmodells bedeutet, dass Rawls nicht den Anspruch erheben kann, letztbegründete und objektiv gültige Gerechtigkeitsgrundsätze entwickelt zu haben. Er kann keine Begründung der liberalen Demokratie im starken Sinne leisten und muss sich damit begnügen, die Gerechtigkeitsvorstellungen ihrer Zeit in Gedanken erfasst zu haben. Damit leistet er zwar eine philosophische Explikation des geschichtlich gewordenen Gerechtigkeitssinns der zeitgenössischen

201 Rawls (1975), 38.

202 Vgl. Meyer (1996), 31ff; Müller (1995), 273ff.

203 Vgl. Kersting (2001), 123ff; Höffe (1977), 33ff. Zur universalistischen Interpretation der Methode des Überlegungs-Gleichgewichts auf der zweiten Ebene der Rekonstruktion siehe weiter unten in diesem Kap.

204 Vgl. Kersting (2001), 130, 146; Meyer (1996), 30; Mieth (2006), 182. Die Mehrheit der Interpreten geht daher heute davon aus, dass dem Überlegungs-Gleichgewicht Vorrang vor dem Vertragsmodell zukommt, da Letzteres keinen vom Kohärenzmodell unabhängigen methodologischen Status hat; vgl. u.a. auch Hoerster (1977), 57ff; Höffe (1998a), 22ff.

demokratischen Gesellschaften, kann aber auf die sokratisch-platonische Frage, ob das, was alle für gerecht halten, wahrhaft gerecht sei, keine Antwort geben.²⁰⁵

Folgt man diesem Ergebnis einer begründungslogischen Dominanz des Überlegungs-Gleichgewichts auf der ersten Ebene der Rekonstruktion, dann ist festzustellen, dass Rortys radikal kontextualistische Lesart von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* plausibel ist – auch ohne die Bezugnahme auf den späten Rawls. Sie kann sich auf die Bedeutung des Überlegungs-Gleichgewichts als eine Art begründungslogisches „kommunitaristische[s] Einfallstor“²⁰⁶ stützen. Dabei kann sie im Kern bei dem „uns“ ansetzen, auf das sich die kohärenztheoretische Rechtfertigung von Rawls als ihren Ausgangspunkt bezieht, wenn er von *unseren* wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen als Fixpunkt dieser Methode spricht. Für Rorty hat Rawls jedoch in jedem Fall spätestens mit seinen Abhandlungen der achtziger Jahre die Geschichtlichkeit der Gerechtigkeit eingesehen, und eine metaethische Auffassung dargelegt, die den Anspruch auf ahistorische Geltung fallen lässt. Und diesem Rawls folgt seine konsequent kontextualistische Lesart der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness als „durch und durch historisch und antiuniversalistisch.“²⁰⁷

Die Frage „Artikulation oder Begründung?“ ist für Rorty damit geklärt: Es ist keine kontraktualistische Begründung des Liberalismus möglich und nötig. Rawls würde zwar gerne einen Anspruch auf Universalität erheben und hält es selbst für wichtig, den Kontextualismus und Historismus zu vermeiden. Sein Versuch der Erlangung universeller Geltung sei aber vergeblich, denn es könne keinen archimedischen Punkt geben ohne metaphysische Prämissen. Die universelle (Vertrags-) Gerechtigkeit als eine Idee der praktischen Vernunft sei ohne den Kantischen Transzendentalismus des intelligiblen Subjekts und der Zwei-Reiche-Lehre nicht zu haben. Ein sich selbst richtig deutender politischer Liberalismus stehe daher für eine Historisierung und Aufgabe des Begründungsdenkens. Der universalistische moralische Anspruch der Theorie müsse verabschiedet werden. Für Rorty ist dies aber kein Problem, denn das Ziel der politischen Philosophie bestehe ohnehin nur in der systematischen Artikulation unserer Gerechtigkeitsgrundsätze. Er vertritt die These, „dass Rawls weder eine transzendente Deduktion des amerikanischen Liberalismus anstrebt noch die Angabe philosophischer Grundlagen demokratischer Institutionen, sondern lediglich versucht, die für amerikanische Liberale typischen Grundsätze und intuitiven Anschauungen in ein System zu bringen.“²⁰⁸ Nach Rortys hermeneutischer Deutung von Rawls' Theorie deckt diese das gemeinsame liberale Selbstverständnis auf, das unter den Auseinandersetzungen des politischen Alltags liegt, und fasst es kohärent zusammen. Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness artikuliert auf geniale Weise *unsere* Vorstellung von Gerechtigkeit, begründet sie aber nicht. Und Rawls eigene Forderung, mit der politischen Philosophie an der

205 Vgl. Höffe (1998a), 23ff; Kersting (2001), 126, 144. Müller (1995), 273f.

206 Reese-Schäfer (1997), 617. Vgl. auch Müller (1995), 276, 280. Dabei wurde diese Bedeutung des Überlegungs-Gleichgewichts von den Kommunitaristen selbst übersehen; vgl. Meyer (1996), 34.

207 SO, 91; vgl. WF, 296; SO, 35. Vgl. dazu Schönherr-Mann (1996), 77.

208 SO, 101; vgl. SO, 97f; PZ, 87f. Vgl. dazu auch Müller (1995), 276.

Oberfläche zu bleiben, habe konsequenterweise zu bedeuten, „sich damit [zu, M.M.] begnügen, historisch kontingente moralische Anschauungen zum Ausdruck zu bringen“.²⁰⁹ Ein wirklich politischer, das heißt für Rorty kontextualistischer, Liberalismus zielt nicht auf den Inhalt eines Konsenses, der sich vor der Menschheit im Allgemeinen rechtfertigen lässt, sondern vor einer spezifisch historischen Gemeinschaft.²¹⁰ Dies gilt nach Rorty auch für den zentralen liberalen Vorrang des Rechten vor dem Guten umfassender moralischer Lehren: „Rawls *will* gar keine ‚vollständige deontologische Vorstellung‘, die erklären würde, *warum* wir der Gerechtigkeit Vorrang einräumen sollten vor unserem Begriff des Guten.“²¹¹ Für ihn beruft er sich einfach mit seinem politischen Liberalismus auf unsere liberale Praxis. Für das Vertreten des liberalen Vorranganspruches sei keine starke Begründung möglich und erforderlich. Dafür reiche der Verweis auf dessen pragmatische Bewährung in unserer demokratischen Praxis, mithin eine historische und keine philosophische Rechtfertigung. Denn der Vorrang der Gerechtigkeit sei das Produkt der historischen Erfahrungen in den westlichen Gesellschaften, eine kluge Antwort auf den Wertepluralismus.²¹² Für seine kontextualistische und zugleich begründungslogisch kommunitaristische Interpretation ist Rawls Theorie daher allein der Versuch der Artikulierung des *politisch* Guten liberaler Gesellschaften. *Gerechtigkeit als Fairness* als Gesamtkonzeption reflektiert nach dieser Sicht trotz ihres Festhaltens an dem Begriff „Vernünftigkeit“ unser Selbstverständnis als Angehörige einer bestimmten politischen Kultur.²¹³

V.3.2 Rawls' pragmatistische Wende zum politischen Liberalismus?

Wie eben dargestellt stützt sich Rortys konsequent kontextualistische Lesart der Rawls'schen Theorie der Gerechtigkeit als Fairness auf dessen „Wende“ hin zur Idee des politischen Liberalismus. Die Vorrangthese wird auch als konsequentere Variante dieser Idee präsentiert. Dabei bezieht sich Rorty vor allem auf die offene Einbettung des politischen Liberalismus in die liberale Gesellschaftstradition und auf dessen Methode der Vermeidung. Zur Klärung, inwiefern sein ironischer Liberalismus wirklich eine Variante des politischen Liberalismus darstellt, folgt nun eine etwas genauere Rekonstruktion dieser Bezugnahme.

Die begründungstheoretisch entscheidende Veränderung im Rahmen der Idee des politischen Liberalismus liegt in dem Verständnis der Theorie als ganzer. Sie versteht sich nun als *politische* Konzeption, und zwar nicht nur was ihren Anwendungsbereich, sondern vor allem auch was ihre fundamentale Konzeption der Person anbelangt. Dies bedeutet eine Neuinterpretation des Fundaments der gesamten

209 SO, 6; vgl. SO, 97.

210 SO, 35.

211 SO, 100.

212 Vgl. Rorty (1998a), 119; ORT, 209f. Vgl. dazu Auer (2004), 96.

213 Vgl. Forst (1994), 268.

kohärenztheoretischen Konstruktion auf der hier so bezeichneten ersten Ebene.²¹⁴ Der explizite Bezug des nun politisch verstandenen Konzepts der Person auf unsere demokratische Kultur als das begründungstheoretische Herz des politischen Liberalismus wird allgemein als ein Rückzug vom Universalismus beziehungsweise eine Kontextualisierung seiner Auffassungen angesehen. Auch wird die Methode des politischen Liberalismus insgesamt als Zugeständnis an Rawls' kommunitaristische Kritiker interpretiert. Tatsächlich kommt sie einigen kommunitaristischen Positionen entgegen. Die Revision insgesamt ist allerdings – nach Rawls eigener Auskunft – aus anderen Gründen erfolgt. Der Hauptgrund liegt für ihn in dem Versuch einer verbesserten Antwort auf das durch die Anerkennung des „Faktums des Pluralismus“²¹⁵ verschärfte Stabilitätsproblem.²¹⁶ Der politische Liberalismus geht von dem Faktum eines doppelten Pluralismus in modernen Gesellschaften aus: zum einen der Pluralismus der individuellen Konzeptionen des Guten, zum anderen der mit theoretischen Mitteln nicht zu beseitigende Pluralismus philosophischer und religiöser Theorien. Dieser sei das Resultat der „Bürden der Vernunft“²¹⁷, des Faktums *vernünftiger* Meinungsverschiedenheiten verschiedenster in sich rationaler, umfassender Lehren, die es anzuerkennen gelte.²¹⁸ Die ausdrückliche Anerkennung des Pluralismus verändert die Problemstellung und Zielrichtung der Gerechtigkeitstheorie als Ganze. Diese wird auf das neue Ziel ausgerichtet, eine stabile inhaltliche Konsensbasis für pluralistische Demokratien zu bieten.²¹⁹ Rawls methodische Antwort auf diese neue Aufgabenstellung lautet, seine Theorie „politisch“ und nicht mehr metaphysisch, das heißt als umfassende moralische Lehre, zu konzipieren: „Die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption muss politisch und darf nicht metaphysisch sein.“²²⁰ Seine Theorie versteht sich als Vorschlag, der sich unabhängig von umfassenden religiösen, moralischen oder philosophischen Weltanschauungen als in einem – noch zu klärenden Sinne – politisch vernünftig präsentiert. Sie enthält sich in den zwischen den umfassenden Lehren umstrittenen, metaphysischen Fragen. Aufgrund ihres praktischen Zieles der Erlangung eines Konsenses über die politi-

214 Vgl. Rawls (1998), 40, insbes. 270. Vgl. dazu Meyer (1996), 90ff; Forst (1999a), 113f.

215 Rawls (1992), 334ff; vgl. Rawls (1998), 16ff, 106. Die *Theorie der Gerechtigkeit* wurde diesem Hauptmerkmal moderner Gesellschaften nach Rawls nicht gerecht, da sie noch auf der Voraussetzung beruhte, dass die Bürger der wohlgeordneten Gesellschaft dieselbe umfassende moralische Lehre eines Kantischen Liberalismus vertreten. Diese Voraussetzung sei jedoch angesichts der „Bürden der Vernunft“ nicht mehr haltbar, u.a. Rawls (1992), 353ff.

216 Vgl. insbes. Rawls (1998), 14; vgl. dazu Scanlon (2003), 159f. Zur kontextualistischen bzw. kommunitaristischen Interpretation der Wende zum politischen Liberalismus siehe u.a. Mulhall/Swift (1996), xii, 20; Höffe (1998b), 272; Nida-Rümelin (2006), 25f, 63ff.

217 Rawls (1992), 336; vgl. Rawls (1998), 127–132.

218 Vgl. insbes. Rawls (1992), 334ff. Vgl. dazu Kersting (2001), 190.

219 Vgl. Rawls (1998), 14, 16. Dem Thema der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft war allerdings – unter anderen Vorzeichen – auch schon der gesamte dritte Teil von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* gewidmet.

220 Rawls (1992), 255; vgl. Rawls (1998), 75.

sche Grundordnung will sich der *politische* Liberalismus weitgehend unabhängig von den anderen Gebieten der Philosophie machen. In diesem Sinne will er „philosophisch gesprochen, an der Oberfläche bleiben“²²¹. Konsequenterweise distanziert er sich auch von den klassischen Spielarten des *philosophischen* Liberalismus. Auch diese seien – trotz all ihrer historischen Verdienste – als allgemeine und umfassende moralische Theorien über ein Ideal des Menschen in dem von ihnen beanspruchten Geltungsbereich zu „breit“ und in der Begründungsfrage aufgrund ihrer Berufung auf die Wahrheitsfähigkeit ihrer Aussagen zu tief: „Der politische Liberalismus ist kein umfassender Liberalismus.“²²² Aus den „Bürden der Vernunft“ folgt für Rawls, dass keine umfassende moralische Theorie die Basis für eine konsensfähige Gerechtigkeitskonzeption in modernen demokratischen Gesellschaften bereitstellen kann. Er zieht daraus die Konsequenz, auf die Formulierung einer umfassenden liberalen Lehre, die begründungstheoretische Wahrheitsansprüche erhebt, zu verzichten. Diese Strategie, Begründungsfragen weder zu bejahen noch zu verneinen nennt Rawls die „Methode der Vermeidung“²²³. Sie dient dem praktischen Ziel, die Zustimmung aller Bürger, unabhängig von deren umfassenden moralischen Weltbildern, zu gewinnen und so die Einheit und Stabilität der politischen Gemeinschaft zu sichern.²²⁴ Zur Erreichung dieses praktischen Zieles muss der politische Liberalismus nach Rawls also unabhängig von allen kontroversen religiösen und philosophischen Lehren sein und sich gegenüber diesen neutral verhalten. Indem er den gleichen Abstand zu allen religiösen wie nicht-religiösen umfassenden Lehren hält und diese bei Fragen zur Grundstruktur der Gesellschaft einklammert, wende seine Konzeption das „Prinzip der Toleranz auf die Philosophie selbst an“²²⁵. Der Pluralismus von Begründungstheorien veranlasst Rawls zu einer Behandlung ihrer Kontroversen analog zu der religiöser Auseinandersetzungen. Diese hätten in den Zeiten der Entstehung des Liberalismus zur Forderung des Prinzips der religiösen Toleranz geführt. Die Anwendung dieses Prinzips auf die Philosophie sei nun die konsequente Fortsetzung dieser Neutralisierung der Religion damals. Damit wird die Philosophie, als umfassende metaphysische Lehre verstanden, mit der Religion als zu vermeidender potenzieller Konfliktherd für die Politik gleichgesetzt.²²⁶

Bei der Formulierung seiner These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie bezieht sich Rorty auf diese Gleichbehandlung von Religion und Philosophie im Dienst der Konfliktvermeidung.²²⁷ Im Anschluss an Rawls fordert er die Trennung der Politik von der Philosophie und deren Abschiebung ins Private. Die es-

221 Rawls (1992), 264. Vgl. dazu Pogge (1994), 174; Forst (1999a), 114.

222 Rawls (1998), 25, 221, Fn.3; vgl. insbes. Rawls (1992), 284f. Vgl. dazu Pogge (1994), 142ff.

223 Rawls (1992), 265;

224 Vgl. Rawls (1992), 255, 264, 312; Rawls (1998), 242. Vgl. Ricken (1997), 437ff; Nielsen (2001), 24.

225 Rawls (1992), 255; vgl. Rawls (1998), 36, 74, 221.

226 Vgl. u.a. Rawls (1998), 21. Vgl. dazu Pogge (1994), 174; Müller (1995), 288; Höffe (1998b), 275ff.

227 Vgl. SO, 89ff; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 58.

senzialistische Philosophie gefährde mit ihren starken Begründungsansprüchen den demokratischen Diskurs. Daher müsse sie privatisiert werden. Die öffentliche Sphäre ist nach Rorty die Sphäre der geteilten sozialen Hoffnung, während die weltanschaulichen Rechtfertigungen dieser Hoffnung im privaten Bereich verbleiben können und sollen. Das Begründungsproblem wird auf diese Weise aus dem öffentlichen Diskurs verabschiedet, und zwar aus pragmatischen Gründen für den Erhalt der Demokratie. Auch seine Vorrangthese versteht sich als Plädoyer für staatliche Neutralität gegenüber der Pluralität von Wertorientierungen und Lebensformen.²²⁸

Rorty greift auch explizit Rawls' Forderung einer Ausweitung des religiösen Toleranzprinzips auf die Philosophie im Dienst der Konfliktvermeidung auf. Wie dieser parallelisiert er das Zurückdrängen der Philosophie im politischen Liberalismus mit der Emanzipation der Politik von der Religion, die vom Ordnungsfaktor zum Konfliktherd geworden war. So wie einst die theologischen Meinungsverschiedenheiten über das Wesen Gottes zur Konfliktvermeidung aus der Politik ausgeklammert und zur Privatsache erklärt wurden, würden die philosophischen Ansichten über das Wesen und die Bestimmung des Menschen durch seine Vorrangthese ins Private verwiesen. Denn Einigkeit über philosophische Begründungen der Demokratie sei ebenso unnötig wie die über den religiösen Glauben.²²⁹ Bei der Formulierung dieser These beruft sich Rorty auch auf Thomas Jeffersons Formulierung des religiösen Toleranzpostulates, das eine Trennung der Politik von letzten Glaubensdingen fordert. Nach Jefferson sind staatsbürgerliche Tugenden auch ohne gemeinsame letzte Werte möglich. Glaubensfragen erklärt er zur Privatsache.²³⁰ Dieses religiöse Toleranzpostulat ist nach Rorty auch auf die modernen Weltbilder zu übertragen. Denn die moralische Toleranz, die mit der Privatisierung der Philosophie verbunden ist, stelle die konsequente Erweiterung der religiösen Toleranz dar. Ein konsequenter politischer Liberalismus könne und müsse fordern, dass der Jeffersonsche Kompromiss auf die Philosophie übertragen wird; auch wenn dafür, wie einst bei der Privatisierung der Theologie, keine nichtzirkulären Gründe anzuführen seien. Allein die historische Erfahrung seit Jeffersons Zeiten lege diese Forderung nahe.²³¹

Auch John Rawls' These, dass die Philosophie als Suche nach Wahrheit keine Basis für die liberale Politik der Gerechtigkeit liefern kann, scheint ganz in Rortys Sinne zu sein. Ein philosophisches Denken der Oberfläche entspricht genau seiner antiessenzialistischen und holistischen Konzeption der Philosophie. Dennoch deckt sich die bewusste Selbstbegrenzung der politischen Philosophie durch Rawls nicht

228 Vgl. SO, 115; Rorty (1997d), 40. Vgl. dazu Nida-Rümelin (2006), 20; Reese-Schäfer (1997), 600.

229 Vgl. Rorty (2006d), 93; SO, 92f; Rorty (1997d), 40.

230 Siehe insbes. Jefferson (1989), 331: „Die legitimen Befugnisse von Herrschaftsinstitutionen erstrecken sich nur auf solche Schritte, die anderen gegenüber schädlich sind. Es schädigt mich jedoch nicht, wenn mein Nachbar behauptet, es gebe zwanzig Götter oder gar keinen Gott.“

231 Vgl. SO, 89ff; PAK, 61; Rorty (1997b), ZB3. Rorty sieht die Abtrennung der Politik von der Philosophie als konsequente Fortführung der Säkularisierung der Politik. Mehr zu Rortys religionspolitischer Position des Säkularismus siehe unten Kap. XI.2.

mit der Rorty'schen Vorrangthese.²³² Dies wird die nun folgende genauere Analyse ergeben, inwiefern Rawls mit seiner nicht-metaphysischen Konzeption durch die Beschränkung auf den Bereich des Politischen an der Oberfläche bleiben will.

Eine politische Gerechtigkeitskonzeption unterscheidet sich für Rawls von einer metaphysischen anhand von drei wesentlichen Merkmalen: 1. Ihr Gegenstandsbe-
reich umfasst ausschließlich die Institutionen der Grundstruktur einer Gesellschaft
2. Ihre Darstellungsweise ist eine „freistehende“²³³ Gerechtigkeitskonzeption; das
heißt, dass sie nicht als Teil einer umfassenden moralischen Lehre dargestellt oder
aus einer solchen hergeleitet wird. – damit zusammenhängend: 3. Ihr Inhalt wird
allein aus den in einer demokratischen politischen Kultur vorgefundenen, geteilten
politischen Ideen konstruiert. Dabei sei die fundamentale, ordnungsstiftende norma-
tive Idee, „die Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems sozialer Kooperation
von freien und gleichen Personen“²³⁴ Rawls legt Wert darauf, den in dieser Idee
enthaltenen *politischen* Personenbegriff von einem umfassenden, metaphysischen
Menschenbild abzugrenzen.²³⁵ Sein politischer Liberalismus sucht nach einer öf-
fentlichen Rechtfertigung für die Institutionen der Grundstruktur der Gesellschaft,
die von all ihren Bürger geteilt werden kann. Daher will er keine umfassende und
damit metaphysische (liberale) Lehre voraussetzen. Sein Ausgangspunkt ist nicht
mehr „der Mensch“ als moralisches, autonomes Subjekt an sich, sondern die Idee
von Rechtspersonen als freie und gleiche Bürger als Teil des Selbstverständnisses
demokratischer Gesellschaften. Statt also von dem Entwurf eines Menschenbildes
als Basis eines möglichen Konsens auszugehen, vermeidet Rawls diese klassische
Strategie der politischen Philosophie.²³⁶

Begründungstheoretisch zentral ist der Umstand, dass das zugrunde liegende
Konzept der politischen Person selbst nicht (deduktiv) begründet wird. Der politi-
sche Liberalismus entnimmt es der demokratischen Tradition und ihrer öffentlichen
Kultur: „Da wir von der Tradition des demokratischen Denkens ausgehen, verste-
hen wir Bürger auch als freie und gleiche moralische Wesen.“²³⁷ Rawls geht von
der politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft aus und beruft sich auf
den gebildeten Common Sense ihrer Bürger als provisorischen Fixpunkt. Dessen
reichhaltiger, aber ungeordneter „Fundus stillschweigend geteilter Ideen und
Grundsätze“²³⁸ wird expliziert und artikuliert: „Das Ziel politischer Philosophie *in-*
nerhalb der öffentlichen Kultur einer demokratischen Gesellschaft ist es, diese ge-
meinsamen Begriffen und Grundsätze, von denen angenommen wird, dass sie im
Common Sense schon latent vorhanden sind, zu artikulieren und explizit zu ma-

232 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 605f.

233 Rawls (1992), 346; vgl. Rawls (1998), 40.

234 Rawls (1998), 74; vgl. Rawls (1998), 40, 75ff, 182, 325

235 Vgl. Rawls (1998), 81ff.

236 Vgl. Rawls (1992), 277; Rawls (1998), 42, 92ff. Vgl. dazu Mieth (2006), 187; Müller (1995), 282.

237 Rawls (1998), 85; vgl. u.a. Rawls (1998), 79f; Rawls (1992), 212f.

238 Rawls (1998), 79; vgl. Rawls (1998), 72f, 79.

chen.²³⁹ Die Konzeption der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie zielt also ausdrücklich nicht mehr auf eine Begründung der Demokratie an sich, sondern versteht sich – auf der hier so bezeichneten ersten Ebene der Rekonstruktion – als eine Interpretation *unserer* demokratischen Gerechtigkeitsintuitionen.²⁴⁰ Wie die Kommunitaristen betont „Rawls 2“ nun die historische Kontextualität unserer Gerechtigkeitsvorstellungen. Er will „nicht versuchen, eine Gerechtigkeitskonzeption zu finden, die für alle Gesellschaften unabhängig von ihren sozialen und historischen Umständen angemessen ist.“²⁴¹ Nach übereinstimmender Meinung der Interpreten wird damit der normative Geltungsanspruch von Rawls' Gerechtigkeitskonzeption entscheidend relativiert. Der Archimedische Punkt ist endgültig in weite Ferne gerückt.²⁴² Auch die grundsätzliche Aufgabenbeschreibung politischen Philosophierens wird entscheidend modifiziert. Das hermeneutische Ziel kultureller Selbstverständigung tritt an die Stelle des universalistischen Allgemeingültigkeitsanspruchs. *Gerechtigkeit als Fairness* gibt sich mit einer Hermeneutik der bestehenden Demokratie zufrieden. Dieses Verständnis von politischer Philosophie als systematische Explikation und Artikulation geteilter Grundorientierungen entspricht dem der kommunitaristischen Kritiker von Rawls und natürlich dem von Richard Rorty. Daher spricht man in der Literatur nicht nur von einer hermeneutischen, sondern auch explizit von einer kommunitaristischen und sogar von einer pragmatischen Wendung der Rawls'schen Theorie hin zum politischen Liberalismus.²⁴³

V.3.3 Was heißt hier vernünftig? – neutraler versus offensiver liberaler Antifundamentalismus

Nach dem bisherigen Stand der Untersuchung kann sich Rortys antifundamentalistischer Liberalismus zu Recht auf den politischen Liberalismus berufen. Aber dessen kontextualistische Rückbindung muss auf der zweiten Ebene der Rekonstruktion keine Abkehr vom Universalismus bedeuten. Denn der nach Rawls mit ihr ermöglichte übergreifende Konsens wird von ihm als „vernünftig“ bezeichnet.²⁴⁴ Entscheidend ist der begründungstheoretische Status dieses Konsens und des ihn letztlich tragenden politischen Personenbegriffs. Der Versuch einer Klärung dieses Status wird auch den entscheidenden begründungstheoretischen Unterschied zwischen dem politischen und dem ironischen Liberalismus deutlich machen: Rawls vertritt einen neutralen, Rorty hingegen einen offensiven Antifundamentalismus.

Die Idee eines „übergreifenden Konsenses“²⁴⁵ löst nach Rawls das Stabilitätsproblem pluralistischer Gesellschaften. Die Basis für eine gerechte *und* stabile Ge-

239 Rawls (1992), 84. Vgl. dazu Kersting (2001), 69f.

240 Vgl. insbes. Rawls (1992), 85; aber auch Rawls (2002a), 33.

241 Rawls (1992), 84.

242 Vgl. dazu u.a. Pogge (1994), 171f; Kersting (2001), 172ff; Höffe (1998b), 272ff; Gutmann (1993), 73; Mieth (2006), 182ff; Nida-Rümelin (2006), 25f, 63ff.

243 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 661, 669f; O'Neill (1998), 41; Burrows (1990), 335.

244 Vgl. Forst (1994), 267; Meyer (1996), 6ff, 90ff.

245 Rawls (1992), 293; vgl. Rawls (1998), 249-265.

sellschaft sei ein inhaltlich partieller Gerechtigkeits-Konsens, wie er in seiner „freistehende[n]“²⁴⁶ Konzeption formuliert ist. Ein solcher Konsens könne von allen vernünftigen umfassenden Lehren getragen werden.²⁴⁷ Rawls legt dabei Wert darauf, dass seine Idee eines übergreifenden Konsenses nicht einen rein pragmatischen Modus Vivendi oder einen Kompromiss der umfassenden Lehren im Sinne hat, sondern einen *vernünftigen* moralischen Konsens über politische Gerechtigkeit.²⁴⁸ Der Inhalt des übergreifenden Konsens ist eine Art politische Schnittmenge der vernünftigen umfassenden Lehren in einer demokratischen Gesellschaft. Er fügt sich nach Rawls wie eine Art Modul auf unterschiedliche Weise in diese Lehren ein.²⁴⁹ Wie dies im Einzelnen erfolgt, ist dann nicht mehr Thema des politischen Liberalismus, sondern der jeweiligen umfassenden Lehren der Bürger. Für Rawls haben die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft zwei Arten von Auffassungen: umfassende und politische, und es bleibt ihnen selbst überlassen, wie sie beide verbinden. Die Begründungslast wird damit sozusagen an die privaten vernünftigen Konzeptionen des Guten, die sich im übergreifenden Konsens treffen, weitergereicht. In dieser begründungstheoretischen Abkopplung liegt die antifundamentalistische Pointe der Rawls'schen Konzeption. Aufgrund der praktischen Zielorientierung der gesamten Konstruktion soll eine begründungstheoretisch strikt neutrale Gerechtigkeitskonzeption formuliert werden, die als solche von Anhängern aller metaethischen Richtungen gleichermaßen akzeptiert werden kann. Der Versuch, den übergreifenden Gerechtigkeits-Konsens auch auf begründungstheoretische Streitfragen auszudehnen, würde das Stabilitätsziel nur gefährden. Daher spart Rawls die Begründungsfrage aus. Sein Ziel ist die Formulierung einer konsensfähigen Gerechtigkeitstheorie für eine Gesellschaft, in der die grundlegenden demokratischen Werte und Ideale bereits implizit vorliegen und allgemein akzeptiert werden. Er will *die* Gerechtigkeitstheorie der pluralistischen Demokratie formulieren – nicht weniger, aber auch nicht mehr. Und seine begründungslogische Zurückhaltung dient dabei dem Ziel der Stabilität durch einen übergreifenden Konsens.²⁵⁰

Die für diese Strategie zentrale Unterscheidung ist die zwischen öffentlicher und privater Rechtfertigung; erstere zielt auf Vernünftigkeit, letztere auf Wahrheit. Die Leitidee öffentlicher Rechtfertigung in einer pluralistischen Gesellschaft muss für Rawls Vernünftigkeit und nicht Wahrheit lauten. Nur eine konstruktivistisch verstandene Idee des politisch Vernünftigen, die sich an Bürger als Bürger richtet, sei als Basis für einen Konsens geeignet; die umstrittene Idee der moralischen Wahrheit sei hingegen hierfür kontraproduktiv. Daher beschränke der politische Liberalismus sich bewusst auf den für öffentliche Rechtfertigung adäquaten Maßstab der Vernünftigkeit und verzichte auf den zusätzlichen Schritt eines Anspruchs auf Wahrheit. Weitergehende Ansprüche auf Wahrheit würden aus praktischen

246 Rawls (1992), 346; vgl. Rawls (1998), 40.

247 Vgl. Rawls (1992), 306ff; Rawls (1998), 219, 223. Vgl. dazu Hinsch (1997), 9ff.

248 Vgl. insbes. Rawls (1998), 45, 235f.

249 Vgl. Rawls (1998), 232; Rawls (2002a), 210.

250 Vgl. Rawls (1998), 14f, 67, 75, 174f, 226f, 265. Vgl. dazu Müller (1995), 289f; Pogge (1994), 159, 175f.

Gründen weder erhoben noch bestritten: „Wir bringen nicht mehr von unseren umfassenden Auffassungen vor, als mit Blick auf das politische Ziel eines Konsenses nötig oder hilfreich ist.“²⁵¹ Die Frage der Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze wird damit in den Bereich des Nicht-Öffentlichen der umfassenden moralischen Theorien verwiesen. Der Anspruch auf Wahrheit wird vom politischen Liberalismus privatisiert; wobei er durchaus davon ausgeht, dass eine Bewahrheitung seiner Gerechtigkeitstheorie möglich ist und dass der Wahrheitsbegriff innerhalb umfassender Lehren auch weiterhin eine Rolle spielt. Die „Privatisierung“ der Wahrheit hat nicht zu bedeuten, dass Rawls eine Form des moralischen Skeptizismus vertreten will. Daher verzichtet er auch darauf, den Wahrheitsanspruch religiöser oder philosophischer Begründungstheorien zu kritisieren. Seine Variante des Antifundamentalismus vermeidet es schlicht aus praktischen Gründen, sich in dieser Frage festzulegen. Die Wende von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* zum politischen Liberalismus beinhaltet damit das explizite Vermeiden der umstrittenen Begründungsfrage.²⁵² Man kann daher Rawls' Position als die eines *neutralen* Antifundamentalismus bezeichnen. Er will sich gegenüber allen Weltanschauungen neutral verhalten. Dies gilt auch für jede Form des metaphysischen Liberalismus, aber auch für jeden liberalen Antifundamentalismus. Damit sollen gemäß der „Methode der Vermeidung“ fundamentale religiöse und philosophische Kontroversen umgangen werden. Dieses Umgehen soll mit der Beschränkung auf den Bezug auf das politische Personenkonzept unserer liberalen Kultur ohne jede Stellungnahme bezüglich der Begründung dieses Menschenbildes erreicht werden. Dadurch könnten sowohl kontextualistische als auch universalistische Liberale dem übergreifenden Konsens zustimmen.²⁵³

In Rawls' neutralen Antifundamentalismus tritt an die Stelle einer Begründungstheorie mit Wahrheitsanspruch eine Konzeption der öffentlichen Rechtfertigung. Diese erhebt allerdings explizit den Anspruch auf Vernünftigkeit ihrer Ergebnisse und bezieht sich dabei auf einen kantianischen Begriff der Vernünftigkeit als Quelle der Gesamtkonzeption. Damit stellt sich die Frage, ob Rawls mit „vernünftig“ wirklich nur „vernünftig für uns“ oder doch „vernünftig an sich“ meint? Wenn er beansprucht, eine „vernünftige“ Theorie der Gerechtigkeit formuliert zu haben, ist dies dann in einem kontextualistischen oder universalistischen Sinn zu verstehen?²⁵⁴ Die beiden Pole der begründungstheoretischen Interpretation des

251 Rawls (1998), 243; vgl. Rawls (1998), 15, 182, 213ff, 239.

252 Vgl. Rawls (1992), 85; Rawls (1998), 174f, 239ff.

253 Vgl. Rawls (1992), 264; Rawls (1998), 242. Vgl. dazu Forst (1997), 401; Mulhall/Swift (1996), 180f. Mit Habermas ist aber zu konstatieren, dass Rawls trotz dieser Zurückhaltung nolens volens in den Streit um Rationalitäts- und Wahrheitskonzepte hineingezogen wird; vgl. Habermas (1997), 194f. Die in diesem Zusammenhang entscheidende Frage, ob Rawls neutraler Antifundamentalismus angesichts seiner begründungstheoretischen Ambiguität den eigenen Anspruch wirklich erfüllt oder nicht, kann hier nicht genauer verfolgt werden.

254 Vgl. Forst (1994), 266; auch Mulhall/Swift (1996), 479ff. Mit dieser Betonung der Vernünftigkeit in *Politischer Liberalismus* kommt der oben so bezeichnete „Rawls 3“ ins

übergreifenden Konsenses und der ihn tragenden politischen Personenkonzeption werden auf der einen Seite von Jürgen Habermas und den Vertretern der Diskurstheorie und auf der anderen Seite von Richard Rorty vertreten. Aus der Sicht der Diskurstheorie muss Rawls den Anspruch auf Vernünftigkeit seiner Konzeption begründen und könnte dies auch mit den Mitteln der Diskursethik. Dagegen beharrt Rorty darauf, dass Rawls keine starke Begründung seiner Gerechtigkeitskonzeption leisten kann, aber dies auch nicht leisten muss. Habermas hält diese Lesart des politischen Liberalismus für eine „kontextualistische Vereinnahmung“, die wegen des erheblichen Begründungsaufwandes nicht plausibel sei.²⁵⁵ Er versucht aber selbst gemeinsam mit anderen Vertretern der Diskursethik eine universalistische Vereinnahmung.²⁵⁶

Die Diskursethiker plädieren unisono für eine universalistische Interpretation des übergreifenden Konsenses. Habermas wirft Rawls vor, einerseits mit der Formulierung einer inhaltlichen Gerechtigkeitskonzeption zu unbescheiden zu sein, aber zugleich andererseits aufgrund seines Verzichts auf Wahrheitsansprüche zu bescheiden zu sein. Die auch von ihm konstatierten Unklarheiten und Ambivalenzen des politischen Liberalismus in der Begründungsfrage sollen daher durch die diskursethische Konzeption eines universalistischen Konsens, der sich inhaltlich dann aber enthalten muss, aufgelöst werden.²⁵⁷ Diese Lesart des übergreifenden Konsens wird unter anderem durch Rawls' Betonung der Forderung nach Reziprozität und seinem Gedanken des öffentlichen Vernunftgebrauchs gestützt.²⁵⁸ Sie kann sich aber vor allem darauf berufen, dass er den Anspruch erhebt, seine Gerechtigkeitstheorie sei in der Tradition von Kant als „vernünftig“ anzusehen. In *Politischer Liberalismus* wird der Begriff der „gemeinsamen menschlichen Vernunft“²⁵⁹ verwendet und an mehreren Stellen erläutert, dass deren Gerechtigkeitsgrundsätze und Grundbegriffe als „Ideen der praktischen Vernunft“²⁶⁰ anzusehen seien. Dies legt die Interpretation nahe, dass eine kantianisch verstandene, universalistische praktische Vernunft des Menschen am Anfang des politischen Konstruktivismus steht.²⁶¹ Steckt also hinter der Bescheidung des späten Rawls durch den alleinigen Bezug

Spiel. Rawls selbst spricht nur von Korrekturen früherer Unklarheiten; vgl. Rawls (1998), 28.

255 Habermas (1992), 85f.

256 Vgl. Müller (1995), 282.

257 Vgl. Habermas (1983), 76f; 104; Habermas (1992), 85; Habermas (1997), 169ff, insbes. 181; auch Forst (1994), 70ff, 270ff; Forst (1997), 418ff. Für eine Zusammenfassung des Familienstreits zwischen Habermas' nachmetaphysischer und Rawls' nichtmetaphysischer Gerechtigkeitstheorie siehe Forst (1999a), 105ff.

258 Vgl. Rawls (1998), 120-127; Rawls (1998), 313ff. Beide Ideen wurden denn auch als Zeichen der „Diskursethisierung der Fairnessgerechtigkeit“ oder „Habermasianisierung von Rawls“ interpretiert (Kersting (2001), 185, 229, Fn. 67).

259 Rawls (1998), 223.

260 Rawls (1998), 169; vgl. Rawls (1998), 46, 64, 176ff, 190ff.

261 Vgl. etwa Forst (1997), 416ff.

auf einen politischen Personenbegriff immer noch der Universalismus der praktischen Vernunft?

Zur Untermauerung der Notwendigkeit ihrer universalistischen Interpretation des übergreifenden Konsens führen die Diskursethiker insbesondere folgendes Argument an: Der normative Vorrang der öffentlichen Vernunft vor der privaten Wahrheit der konkurrierenden Konzeptionen des Guten sei nur dann zu rechtfertigen, wenn die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption als Inhalt des übergreifenden Konsenses eine eigene, epistemisch überlegene moralische Geltung beanspruchen kann. Andernfalls sei jede Disqualifizierung umfassender Lehren als „unvernünftig“ unzulässig.²⁶² Tatsächlich erhebt der politische Liberalismus den Anspruch, die politische Grenze für alle umfassenden Konzeptionen des Guten zu setzen. Deren Wahrheitsanspruch bleibt nur im Rahmen eines *vernünftigen* Pluralismus unangestastet. Und der Maßstab für Vernünftigkeit wird anhand der als gemeinsam unterstellten, grundlegenden politischen Ideen bestimmt, ohne die Notwendigkeit einer Begründung dieser Ideen anzunehmen.²⁶³ Dies gilt auch für den zentralen politischen Begriff der Person. Rawls folgt auch an dieser entscheidenden Stelle der gesamten Konstruktion seiner Methode der Vermeidung.²⁶⁴ Er stellt auch explizit klar, dass er seinen „vernünftigen“ umfassenden Konsens nicht in einem diskursethischen Sinne versteht; trotz aller Verwandtschaft seiner Theorie mit der Diskurstheorie von Jürgen Habermas.²⁶⁵ Die Diskursethik strebe als umfassende liberale Lehre eine quasi-transzendente Begründung der Politik an. Sie sei daher für die von ihm angestrebte Konsensstiftung angesichts des Faktums des Pluralismus nicht geeignet.²⁶⁶ Hier wird deutlich, dass Rawls – anders als die Diskursethiker und vergleichbar mit Rorty – einen liberalen Antifundamentalismus vertritt.

Im Rahmen seiner Abgrenzung von der Diskursethik wird auch erneut deutlich, dass der politische Liberalismus auf dem von ihm vorausgesetzten politischen Personenbegriff basiert. Der normative Bürgerbegriff, der im Common Sense demokratischer Gesellschaften als implizit vorhanden angenommen wird, ist das Fundament der gesamten Konstruktion. Daher ist auch der Inhalt des übergreifenden Konsenses nur das Ergebnis einer systematischen Artikulation dieser grundlegenden normativen Intuition. Und die Frage nach deren begründungstheoretischen Status wird entscheidend. Schon in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* baut das Überlegungs-Gleichgewicht auf einen Intuitionismus der moralischen Urteilskraft auf. Denn der Ausgangspunkt der Suche nach einem Überlegungs-Gleichgewicht sind die „Fixpunkte[...] unserer wohlüberlegten Urteile“²⁶⁷. Damit ist der Bezug auf *unsere* In-

262 Vgl. Habermas (1991a), 208; Habermas (1996a), 123; Forst (1997), 405ff; Forst (1999a), 126ff.

263 Vgl. u.a. Rawls (1998), 127f, 251, 269; Rawls (1997), 200, 214. Vgl. dazu Müller (1995), 292f.

264 Vgl. Rawls (2002a), 35.

265 Siehe Rawls (1998), 48: „Öffentliche Vernunft in Political Liberalism ist nicht dasselbe wie Öffentlichkeit bei Habermas.“

266 Vgl. Rawls (1997), 248; Rawls (1998), 221.

267 Rawls (1975), 629. Vgl. dazu Kersting (2001), 131f; Mieth (2006), 179.

tuitionen in Gestalt unserer wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile schon hier das zentrale Moment der Begründung.²⁶⁸ Die Berufung auf den (als existent angenommenen) Common Sense der normativen Intuitionen demokratischer Gesellschaften ist also schon in Rawls' erstem Hauptwerk vorhanden. Dieses Zwischenergebnis scheint die kontextualistische Lesart noch weiter zu untermauern. Es berücksichtigt aber den unklaren Status der grundlegenden normativen Intuitionen dort nicht.²⁶⁹ Tatsächlich sprechen zwei Punkte für deren universalistische Interpretation und damit auch des Überlegungs-Gleichgewichts: Erstens betrachtet Rawls die moralischen Alltagsvorstellungen in dem Prozess, der zu einem Überlegungs-Gleichgewicht führt, trotz deren Bezeichnung als „Fixpunkte“ nicht als eine feststehende Basis. Die Suche nach einem Überlegungs-Gleichgewicht ist bei genauerer Analyse der einschlägigen Fundstellen ein dynamischer Lernprozess, in dem gegebenenfalls auch die wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile im Sinne der universalistischen Gerechtigkeitsgrundsätze revidiert werden.²⁷⁰ Zweitens wird dem kohärenztheoretischen Überlegungs-Gleichgewicht der Gerechtigkeitsgrundsätze mit unseren wohlüberlegten Urteilen in Gestalt der Urzustandsbedingungen von Rawls „Vernünftigkeit“ zugesprochen.²⁷¹ Dies legt die Kantische Deutung des Wortes „vernünftig“ und damit des gesamten Werkes nahe. Allerdings legt sich Rawls in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* in diesem Punkt an keiner Stelle explizit fest.

Der späte Rawls beruft sich nur auf politische, nicht auf umfassende moralische Intuitionen und betont dabei zugleich deren kontextuellen Ursprung. Zugleich wird die Begründungslast noch mehr auf diese Bezugnahme verschoben.²⁷² Doch auch hier gilt: Die Tatsache, dass die fundamentalen Ideale, auf die Rawls sich beruft, der demokratischen Kultur immanent sind, bedeutet nicht per se, dass ihr Geltungsanspruch auf diese Kultur beschränkt sein muss.²⁷³ Dieser Einwand von Seiten der universalistischen Interpreten verweist wie schon bei der Betrachtung von „Rawls I“,

268 Rawls selbst grenzt sich zwar vom Intuitionismus ab; vgl. Rawls (1975), 52-60. Seine Kritik an diesem liegt jedoch primär darin, dass er es nicht schaffe, unsere – zum Teil widerstreitenden Intuitionen – in eine systematische Ordnung zu bringen. Vgl. dazu Kymlicka (1997), 56. *Eine Theorie der Gerechtigkeit* versteht sich insgesamt auch als eine „Theorie unserer moralischen Gefühle, wie sie sich in unseren wohlbedachten Urteilen im Überlegungs-Gleichgewicht darstellten“ (Rawls (1975), 142). Vgl. dazu Kymlicka (1997), 73ff.

269 Vgl. Müller (1995), 276; O'Neill (1998), 41.

270 Vgl. Rawls (1975), 38, 68ff. Vgl. dazu Scanlon (2003), 141ff; auch Meyer (1996), 33; Kersting (2001), 128f; Hoerster (1977), 74; Höffe (1977), 29ff.

271 Vgl. Rawls (1975), 637. Vgl. dazu Mulhall/Swift (1996), 19.

272 Sowohl das Urzustandstheorem als auch die Idee des Überlegungs-Gleichgewichts treten im politischen Liberalismus in den Hintergrund; vgl. dazu Müller (1995), 276ff, 287ff.

273 So betont etwa Karl-Otto Apel, dass es mit Blick auf die Unterscheidung zwischen historischer Genese und universeller Geltung darum gehe, zu klären, ob der Common Sense, auf den sich Rawls beruft, wirklich restlos geschichtlich bedingt sei oder ob er einen transzendentalen Kern enthalte; vgl. Apel (1988), 405ff. Vgl. dazu Forst (1994), 279.

darauf, dass alles davon abhängt, ob für Rawls unsere Intuitionen universelle moralische Wahrheiten verkörpern. Ist unser demokratisches Ideal des Menschen als freie und gleiche Bürger als Bezugspunkt des politischen Liberalismus für Rawls vernünftig im emphatischen Sinne? Koinzidieren unsere normativen politischen Intuitionen doch mit den Intuitionen der praktischen Vernunft des Menschen an sich? Im politischen Liberalismus werden diese Fragen nicht explizit beantwortet. Es bleibt offen, ob die Aussagen über den politischen Personenbegriff wirklich nur als hermeneutische Aussagen über die Grundlagen des Selbstverständnisses einer bestimmten Kultur zu verstehen sind, oder doch als anthropologische Wesensaussagen. Wie oben skizziert gibt es zwar einige Hinweise auf eine universalistische Selbstinterpretation im Sinne einer umfassenden liberalen Lehre der Vernünftigkeit, aber die begründungstheoretische Ambivalenz der zweiten Ebene wird wie schon in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* nicht aufgelöst. Zu berücksichtigen ist allerdings, dass Rawls selbst nach der Abfassung von *Politischer Liberalismus* den dort betonten Bezug auf eine vermeintlich begründende Idee der praktischen Vernunft korrigiert. Er hält inzwischen jene Stellen in seinem zweiten Hauptwerk für irreführend, an denen der Eindruck erweckt werde, dass die grundlegenden Ideen des politischen Liberalismus selbst aus einer zugrunde liegenden Kantischen Konzeption der praktischen Vernunft hergeleitet würden. Vielmehr gelte umgekehrt, dass der Idee der praktischen Vernunft in seiner Theorie konkreter Inhalt verliehen werde. Die Kriterien der praktischen Vernunft würden nicht aus dieser abgeleitet, sondern einzeln aufgezählt und inhaltlich charakterisiert.²⁷⁴ Die vom späten Rawls angeführten Kriterien für „Vernünftigkeit“ sind inhaltlicher Art. Es handelt sich um die grundlegenden Werte und Institutionen der liberalen Demokratie. So seien etwa umfassende moralische Lehren dann vernünftig, wenn sie diese anerkennen. Bei dem Anspruch des politischen Liberalismus, über die Vernünftigkeit umfassender moralischer Lehren zu entscheiden, zeigt sich, dass „vernünftig“ gleich gesetzt wird mit: den Werten und Grundregeln der liberalen, pluralistischen Demokratie konform. Für Rawls gilt die Gleichung: „Vernünftigkeit“ = „unsere liberale Demokratie“. Darüber hinaus sieht er keine Notwendigkeit weitere Angaben zum begründungslogischen Status der demokratischen Werte und Intuitionen zu machen: „Im Rahmen des politischen Liberalismus selbst besteht keine Möglichkeit zu beweisen, dass diese inhaltliche Festlegung selbst vernünftig ist. Dies ist aber auch nicht notwendig.“²⁷⁵

Die vom späten Rawls durchgeführte inhaltliche Bestimmung des Begriffs der praktischen Vernunft anhand von konkreten normativen Kriterien ist der Ansatzpunkt für Rortys kontextualistische Lesart des politischen Liberalismus auch auf der zweiten Ebene der Interpretation. Der Verweis auf konkrete Kriterien kann nach dieser Sicht immer nur der Verweis auf *unsere* Kriterien sein und ist damit eine Form des Kontextualismus. Auch Rorty konstatiert wie die Diskurstheoretiker die Mehrdeutigkeit des Begriffs der „Vernünftigkeit“ bei Rawls. Es gelinge diesem nicht, die moralische Geltung seiner politischen Konzeption eindeutig zu klären.

274 Vgl. Rawls (2002a), 106f, 237, Fn. 33.

275 Rawls (2002a), 107f; vgl. Rawls (1998), 120, 127f, 175; Rawls (2002a), 209.

Aus der gleichen Diagnose wie die Diskursethik zieht er aber die diametral entgegengesetzte Konsequenz: „Meinem Eindruck nach kann Rawls nicht den Historismus zurückweisen und zugleich diesen Begriff der Vernünftigkeit heranziehen.“²⁷⁶ Die Ambivalenz des Vernunftbegriffs bei Rawls wird von Rorty damit in Richtung Kontextualismus aufgelöst. Er votiert damit sozusagen für „Rawls 2“ pur ohne den Bezug auf einen ambivalenten Begriff der Vernünftigkeit durch „Rawls 3“. Da die grundlegenden politischen Intuitionen kontextualistisch zu verstehen seien, sei klar, dass auch Rawls’ übergreifender, vernünftiger Konsens immer nur ein kontextualistischer Konsens sein kann: „Daher müssen wir meiner Ansicht nach seine Wendung ‚Prinzipien und Konzeptionen der praktischen Vernunft‘ so deuten, dass sie auf eben die Prinzipien und Konzeptionen verweist, zu denen man im Zuge der Gründung einer Gesellschaft faktisch gelangt ist – *welche auch immer dies sein mögen*.“²⁷⁷ Es handelt sich bei dem übergreifenden Konsens nicht, wie die Diskursethiker es gerne interpretieren würden, um einen moralischen, sondern um einen ethischen Konsens. Der politische Liberalismus artikuliert den gegenwärtigen politischen Konsens in der nordatlantischen Welt. Zugleich interpretiert Rorty den von Rawls verwendeten Begriff der „Vernünftigkeit“ prozedural im Sinne seiner oben behandelten Neubeschreibung von Rationalität. Demnach ist der übergreifende Konsens dann als „vernünftig“ zu bezeichnen, wenn er durch ein gewaltfreies Verfahren der Rechtfertigung zustande gekommen ist. Dies entspreche dem normativen Kern von Rawls’ Legitimitätsprinzip und der Forderung nach Reziprozität in einer gewaltfreien demokratischen Öffentlichkeit zwischen gleichberechtigten Bürgern. Wir müssen nach Rorty „aufhören, Vernunft als eine Autoritätsquelle zu deuten, und sie einfach als ein Verfahren begreifen, um Übereinkunft durch Überredung herzustellen“²⁷⁸. Das Adjektiv „vernünftig“ des übergreifenden Konsens steht nach seiner Lesart schlicht für einen gewaltfreien kontextuellen Konsens und nicht für den Bezug auf einen unsere kontingenten Diskurspraktiken übersteigenden Vernunftbegriff.²⁷⁹

Rawls’ Versuch, an einer Vernunftnatur des Menschen im Kantischen Sinne festzuhalten, ohne aber die Kantische Metaphysik vertreten zu wollen, ist nach Rorty Folge einer unvollständigen Detranszendentalisierung. Er habe es nicht geschafft, sich eindeutig von der transzendentalen Idee einer Vernunftnatur des Menschen, aus der universelle Gerechtigkeitsgrundsätze abgeleitet werden können, zu verabschieden. Wie die Diskursethik halte er an dem Anspruch auf Objektivität fest. Seine Theorie beruhe auf der grundlegenden Ebene seines Personenbegriffs auf einen, nicht weiter begründeten Vernunft-Essenzialismus. Der Rawls’sche Urzustand ist aus Rortys Sicht damit, genau wie die ideale Sprechsituation von Jürgen Habermas, ein prozeduralistischer Versuch der Detranszendentalisierung, der noch nicht weit genug geht. Die Konzeption der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness scheitere in der Begründungsfrage aus dem gleichen systematischen Grund wie die Diskurs-

276 PZ, 88; vgl. PZ, 90ff; SO, 117.

277 Vgl. PZ, 91 [Herv. i. O.].

278 PZ, 94.

279 Vgl. PZ, 90ff.

ethik: Es lässt sich kein normativer Vernunftbegriff herleiten, weder aus der Natur der Sprache noch der Natur des Menschen. Statt der vergeblichen Beschwörung einer nicht zu begründenden praktischen Vernunft als gemeinsame menschliche Eigenschaft, durch die Moral und Politik fundiert werden, plädiert Rorty daher für einen konsequent politischen Liberalismus, der sich mit der Artikulation unserer kulturell beeinflussten intuitiven Vorstellungen begnügt und darüber hinaus auf jede Form eines Menschenbildes als Fundament der Politik verzichtet.²⁸⁰ Der politische Liberalismus sei konsequent antifundamentalistisch und kontextualistisch weiterzuentwickeln, indem jeder Bezug auf eine ahistorisch zu verstehende „Vernünftigkeit“ fallen gelassen wird. Er könne sich bei der Konstruktion ihrer Prinzipien allein – gemäß dem dritten Merkmal einer politischer Konzeption nach Rawls – auf den kontextualistischen Ausgangspunkt der grundlegenden normativen Ideen beschränken, die zum öffentlichen politischen Vokabular demokratischer Gesellschaften gehören. Erst mit dieser konsequenten Verabschiedung des traditionellen Bestrebens, das philosophische Fundament der Demokratie in Gestalt der Vernunftnatur des Menschen aus der Tiefe auszugraben, wird für Rorty das Ziel des politischen Liberalismus wirklich erreicht, „philosophisch gesprochen an der Oberfläche zu bleiben“.²⁸¹

Als Fazit dieses Rawls-Kapitels sind zwei Punkte festzuhalten:

(1) Rorty liest Rawls konsequent als politischen, und nicht als philosophischen Liberalen. Seine Lesart der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness in all ihren Phasen und Ebenen als kontextualistische Artikulation und nicht als universalistische Begründung der Demokratie ist plausibel. Ihr Fazit lautet: Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness sollte sich – wie die Diskursethik – offen als Artikulation der liberalen Demokratie verstehen und sich mit einer solchen zufriedengeben. Damit wird Rorty allerdings der kantianischen Selbstdeutung von Rawls nicht gerecht. Für diesen ist seine Gerechtigkeitstheorie nicht einfach die Artikulation von geteilten sozialen Bedeutungen, egal welche diese sind. Sie versucht, das liberal-demokratische System als vernünftiges Ideal und Modell zu rekonstruieren, während es nach Rorty kaum mehr als eine Systematisierung dessen, was (bei uns) der Fall ist, bedarf.²⁸² Insofern ist die Einschätzung nachvollziehbar, dass die von Rorty propagierte Nähe seines kontextualistischen Liberalismus zu der Rawls'schen Theorie eher als ein rhetorisches Mittel zu werten ist.²⁸³ Allerdings gilt zugleich, dass deren begründungslogische Mehrdeutigkeit es einfach macht, diese zu vereinnahmen. Die Ambivalenz der grundlegenden Intuitionen sowohl in Gestalt des moralischen Perso-

280 Vgl. WF, 246ff; SO, 91ff. Rawls „Wende“ hin zum politischen Liberalismus deutet denn auch aus einer Rorty'schen Sicht auf die strukturellen Probleme jeder halbherzigen Detranszendentalisierungsstrategie hin. Man könnte hier eine Parallele zu der in Kapitel IV.2.2 dargestellten Notwendigkeit einer grundlegenden Revision der sprachpragmatischen Wahrheitstheorie durch Jürgen Habermas sehen.

281 Vgl. SO, 91ff.

282 Vgl. SO, 88.

283 Vgl. Guignon/Hiley (2003), 24f; Mulhall/Swift (1996), 209, 260, 479f.

nenbegriffs von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* als auch in Gestalt des politischen Personenbegriffs von *Politischer Liberalismus* erlauben es Rorty, Rawls für sich in Anspruch zu nehmen und ihm ein universalistisches Selbstmissverständnis zu unterstellen. Und seine kontextualistische Auflösung der begründungslogischen Ambivalenz von Rawls' Theorie durch eine Radikalisierung von „Rawls 2“ gegen die Orientierung an eine an Kant gemahnende „Vernünftigkeit“ durch „Rawls 3“ wirkt überzeugender als dessen eigenes Schwanken in dieser Frage.

(2) Der entscheidende Unterschied von Rorty und Rawls auf der Begründungsebene ist der zwischen einem offensiven und einem neutralen Antifundamentalismus. Während Rortys Liberalismus das Begründungsprojekt mit seiner Vorrangthese explizit angreift, hält sich der politische Liberalismus in dieser Frage letztlich bedeckt. Angesichts der „Bürden des Urteilens“ soll die Stabilität eines übergreifenden, inhaltlichen Konsens nicht gefährdet werden. Seine begründungslogische Zurückhaltung dient also dem praktischen Ziel der Stabilität. Dieses politische Ziel und nicht etwa ein epistemologisches ist das eigentliche Ziel seines *neutralen Antifundamentalismus*. Daher enthält sich Rawls in der Begründungsfrage; anders als die Diskursethik, die der Ansicht ist, dass der Vorrang des Gerechten vor dem Guten einer moralischen Begründung bedarf und diese auch möglich ist; aber auch anders als Rortys explizite Verabschiedung jeder Begründungstheorie. Er hält zwar den Wahrheitsanspruch aus der Politik heraus, geht aber nicht offensiv gegen diesen vor. Das ist der entscheidende Unterschied zum *offensiven Antifundamentalismus*, wie man Rortys Position in Abgrenzung zu der von Rawls bezeichnen kann. Dieser Unterschied zeigt sich auch in den unterschiedlichen Utopien: auf der einen Seite die Gerechtigkeits-Utopie einer wohlgeordneten pluralistischen Gesellschaft, auf der anderen Seite die Begründungsutopie einer Gesellschaft liberaler Ironiker. Angesichts dieser gravierenden Differenz muss man bezweifeln, ob Rorty überhaupt ein Vertreter des politischen Liberalismus ist. Dessen ironischer Liberalismus stellt in der Rawls'schen Terminologie eine umfassende antifundamentalistische Lehre dar, die einen kontextualistische Deutung des übergreifenden Konsenses anbietet, aber keinen Betrag zu dessen „freistehender“ Formulierung. Auf diese Weise erschwert er einen übergreifenden Konsens und verfehlt das Stabilitätsziel – zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt. Daher stellt er keine konsequentere Konzeption des politischen Liberalismus dar, sondern ist begründungslogisch „im falschen Sinne politisch“²⁸⁴. Damit ist auch die Beleihung der Autorität von Rawls für seine Vorrangthese nicht gerechtfertigt. Losgelöst von dieser Frage ist zugleich festzustellen, dass, Rorty in jedem Fall den konsequenteren Antifundamentalismus ver-

284 Rawls (1992), 358. Vgl. dazu Niesen (2001), 45. Dennoch wird Rortys ironischer Liberalismus in der Regel als (prononciertester) Vertreter des politischen Liberalismus angesehen. Vgl. etwa Mulhall/Swift (1996), 249ff. Diese Ansicht wird hier nicht geteilt. Der entscheidende Unterschied zwischen Rawls neutralem und Rortys (umfassenden) offensiven Antifundamentalismus schlägt sich auch an politisch entscheidender Stelle in der jeweiligen religionspolitischen Position nieder. Siehe dazu unten Kap. XI.2.2.

tritt.²⁸⁵ Er verzichtet – anders als Rawls – auf jeglichen (Rest-)Bezug auf einen ahistorischen Vernunftbegriff im Rahmen eines normativen Menschenbildes. Wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, stellt sein ironischer Liberalismus in dieser Hinsicht einen „minimalistischen“ Liberalismus der Begründung dar.

285 Vgl. dazu auch Reese-Schäfer (1997), 615ff; Klinger (1994), 132ff.