

Einleitung: Wilde Orchideen und Trotzki

Nach Richard Rorty ist das Begründungsproblem „ein veraltetes philosophisches Rätsel, das von niemandem ernst genommen wird, außer von denen, die dazu abgerichtet worden sind, mehr Gewissheit zu erwarten, als ihnen je zuteilwerden wird.“¹ Die heftige Kritik an seinem Versuch der Verabschiedung dieses „Rätsels“ zeige, dass seine Kritiker immer noch die gleiche metaphysische Sehnsucht empfinden wie er als Fünfzehnjähriger: die Sehnsucht nach der philosophischen Synthese von privater Selbstverwirklichung und öffentlicher Solidarität; getragen von dem platonischen Glauben, dass Tugend und Erkenntnis miteinander verbunden sind.²

Rortys Lust an Provokationen wie dieser hat viel dazu beigetragen, dass er nicht nur der bekannteste, sondern auch der umstrittenste Vertreter des Neopragmatismus geworden ist.³ So wurde er auch mehrfach als die vielleicht provozierendste „Bremsen“ in der Tradition des Sokrates unter den Gegenwartsphilosophen bezeichnet.⁴ Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass Rorty wie dieser von einem starken moralischen Impetus angetrieben wurde. Hinter all seiner Ironie und seiner polemischen Leichtfertigkeit steckt ein tiefer Humanismus. Sein „Antiautoritarismus“⁵ kämpft unter dem Leitmotiv *Kommunikative Solidarität statt Objektivität* gegen jede Idee einer nichtmenschlichen Autorität. Mit Nietzsche will er die Fixierung des Menschen auf Gott und seine Doubles wie Vernunft und Wahrheit als vermeintliche Fundamente der menschlichen Solidarität verabschieden. Aber anders als dieser vertritt Rorty in der Nachfolge von William James und John Dewey eine *kommunistische* Version des Antiautoritarismus. Seine transformative Neubeschreibung des Liberalismus zielt in ihrem Kern auf eine postmetaphysische Erneuerung der Solidarität.⁶

Bisher gibt es keine umfassende systematische Monografie über Richard Rortys transformatives Denken in der deutschsprachigen Literatur. Diese Lücke soll durch die hier vorliegende Studie geschlossen werden. Dabei liegt ihr Schwerpunkt auf

1 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 195.

2 Vgl. PZ, 157. Mit Nennung der männlichen Funktionsbezeichnung ist in dieser Studie grundsätzlich immer auch die weibliche Form mitgemeint.

3 Vgl. Bernstein (2010), 109; Hall (1994), 228.

4 Vgl. etwa Voparil (2010), 3; Gumbrecht (2000), 64; Reese-Schäfer (1991), 9f.

5 Rorty (1999c). Vgl. dazu Bernstein (2010), 201; Wellmer (2001a), 313; Frischmann (2003), 55.

6 Vgl. u.a. PAK, 62ff; COP, 158; Rorty (1997b), ZB3; PSH, xv.

Rortys Beitrag zur politischen Philosophie im Allgemeinen und zum Begründungsproblem des Liberalismus im Besonderen. Ihr Ausgangspunkt bildet die These, dass seine Neubeschreibung des Liberalismus eine pragmatistisch-kommunitaristische Transformation dieses Problems beinhaltet (1.). Es handelt sich um eine indirekte „Antwort“ auf das Begründungsproblem, die bisher zu wenig beachtet wurde. Denn der Pragmatismus wird im deutschsprachigen Raum immer noch als demokratische Alternative zu Nietzsche unterschätzt (2.). Inzwischen ist zwar auch hier die neo-pragmatistische Renaissance in der Gegenwartsphilosophie angekommen. Allerdings gilt dies bisher nur sehr eingeschränkt für Rortys radikale, auf den ersten Blick postmoderne Variante des Neopragmatismus (3.). Die Hauptthesen dieser Studie, allen voran die Leitthese „Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus“, verstehen sich als Beitrag dazu, dieses Manko zu beseitigen (4.). Sie sind Ergebnis der Wahl einer zweifachen Methode: systematisch-vergleichende Rekonstruktion und pragmatischer Test (5.). Daraus ergibt sich der weitere Aufbau dieser Studie (6.).

1. Rortys Neubeschreibung des Liberalismus als indirekte „Antwort“ auf das ungelöste Begründungsproblem des Liberalismus

In dem ungewöhnlich offenen autobiografischen Essay *Wilde Orchideen und Trotzki* stellt Rorty den eigenen existenziellen Hintergrund der von ihm geforderten Verabschiedung des philosophischen Begründungsprojekts als einen Aufstand gegen die falschen Versprechungen der Philosophie dar. Der als Bildungsroman einer gescheiterten Suche nach einer nicht-zirkulären Begründung konzipierte Essay beschreibt, wie Rorty erfahren musste, dass die Philosophie nicht zu dem Zweck zu benutzen war, den er ursprünglich als junger Mann im Sinn gehabt hatte, „Trotzki und die Orchideen miteinander in Einklang zu bringen.“⁷ Auf seiner Suche nach einer theoretischen Brücke zwischen seiner privaten Leidenschaft für wilde Orchideen und seinem politischen Engagement als Trotzkiist beziehungsweise als Sozialist war er zunächst an die platonische Philosophie der Absoluta geraten. Er musste allerdings ernüchtert feststellen, dass es die Philosophie bis heute nicht geschafft hat, einen neutralen Standpunkt „jenseits der Hypothesen“⁸ zu finden. Nur die Religion konnte dieses Kunststück fertigbringen. Und da Rorty als Atheist den Weg der Religion nicht gehen konnte und wollte, erschien ihm die Beschäftigung mit Philosophie nur als selbstbetrügerischer Ausweg. Er beschreibt dieses Ergebnis als seine „Platon-Ernüchterung – meine Überzeugung, dass die Philosophie im Umgang mit Nazis und sonstigen brutalen Kerlen nichts nützt“.⁹ Aus dieser „Platon-Ernüchterung“ folgert er die Verabschiedung des liberalen Begründungsprojekts.

7 PZ, 142f; vgl. PZ, 139-159. Vgl. dazu Habermas (1999a), 230; Malachowski (2002), 24; Schäfer/Tietz/Zill (2001), 7f.

8 PZ, 146.

9 PZ, 153; vgl. PZ, 149; Rorty (1990a), 637.

Die Einsicht habe zu lauten, dass wir es in all seinen Varianten hinter uns lassen müssen. In seiner Terminologie sind alle Begründungstheoretiker als „liberale Metaphysiker“¹⁰ immer noch auf der vergeblichen platonischen Suche nach der umfassenden philosophischen Perspektive, mit der unsere privaten Projekte der Selbsterschaffung mit der Forderung nach Solidarität mit Anderen vereinbart werden sollen. Es mache jedoch keinen Sinn mehr, auf eine solche Vision zu hoffen.¹¹ Für Rorty ist das Begründungsprojekt aber nicht nur in theoretischer Hinsicht zum Scheitern verurteilt, sondern auch politisch gefährlich. Begründungsversuche würden nur Anlass zu unentscheidbaren und für die Demokratie gefährlichen Auseinandersetzungen geben. Liberale Denker sollten daher ihre Versuche einer theoretischen Synthese des Privaten mit dem Öffentlichen beenden. Sie sollten die durch ihre metaphysische Schulung erzeugten Erwartungen an die Philosophie abschütteln und sich ein Beispiel an seiner ironistischen Philosophie nehmen, welche die Arbeit der Begründung verabschiedet hat.¹²

Indem Rorty die Begründungsproblematik kurzerhand für obsolet erklärt, stehen für seine liberalen Gegenspieler der Sinn und das Selbstverständnis von politischer Philosophie selbst zur Debatte. Die Begründungsfrage ist entscheidend für deren Selbstbestimmung.¹³ Der Protest und die anhaltende Kritik, den Rortys Vorschlag der Verabschiedung des Begründungsprojekts hervorgerufen hat, sind deshalb leicht zu verstehen. Aber die zum Teil heftigen Reaktionen seiner Widersacher auf diesen Vorschlag können nicht verdecken, dass es bisher keine tragfähige Antwort auf die radikalisierte normative Frage gibt: Warum überhaupt moralisch sein?¹⁴ Wohl gibt es schlüssige Antworten auf die Frage, welche Forderungen die Moral an uns stellt und warum. Von dem Projekt einer Begründung des *Inhalts* der universalistischen Moral muss aber die radikalisierte Begründungsfrage unterschieden wer-

10 KIS, 155. So geht Rorty nicht nur die „härtere“ Suche nach Letztbegründung durch Karl-Otto Apel, sondern auch die „weichere“ nach Begründung durch Jürgen Habermas zu weit; vgl. dazu van Reijen (1995), 466f; Kohler (1994), 218.

11 Vgl. KIS, 11ff, 200.

12 Vgl. PZ, 159; KIS, 160f, 200f. Vgl. dazu van Reijen (1995), 475.

13 So z.B. der Transzendentalpragmatiker Wolfgang Kuhlmann: „Das Begründungsproblem ist das wichtigste Problem der normativen Ethik.“ (Kuhlmann (1993), 218). Vgl. dazu van Reijen (1995), 483ff. Die Begründungstheoretiker werden von der Hoffnung auf ein rationales und nicht-theologisches Fundament der Politik angetrieben. Indem sie anstreben, das Politische aus Einsichten in die Natur der Sprache beziehungsweise des Menschen zu begründen, versuchen sie die metaphysische Begründung durch die Religion rational umzuschreiben; vgl. u.a. Becker (1994), 13; Schönherr-Mann (1996), 18.

14 Zum Ausdruck „normative Frage“ als der Frage nach der Quelle der Moral beziehungsweise danach, was die Ansprüche der Moral an uns rechtfertigt; vgl. Korsgaard (1996), 7ff, 13. Kurt Bayertz nennt die radikalisierte normative Frage schlicht „W-Frage“; vgl. Bayertz (2004), 19. Diese sei zwar erst sehr spät explizit als Problem formuliert worden; der Sache nach aber bereits am Beginn der europäischen Ethik in Platons Dialog *Gorgias* gestellt worden; vgl. Bayertz (2002), 7. Zur Radikalisierung des Begründungsproblems als Kennzeichen des Aufklärungsrationismus vgl. auch Kneer (1996b), 106.

den. Sie betrifft die *Geltung* der Moral.¹⁵ Bis heute findet sich keine zwingende Antwort auf die Frage, warum man überhaupt den moralischen Standpunkt einnehmen soll. Auch die Berufung auf Vernunftwahrheiten als Fundament der Moral hält den Einwänden des (selektiven) Amoralisten nicht stand.¹⁶ Selbst der ungeheure Aufschwung der politischen Philosophie seit John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* kann daher nicht die andauernde Krise der rationalistischen Moralbegründung verdecken. Ihr Versprechen, die Pflicht zur universellen Solidarität aus unumstrittenen, ahistorischen Prinzipien herzuleiten, ist bis heute nicht eingelöst.¹⁷ In der Terminologie des Existenzialismus formuliert lautet das Problem weiterhin: Wie lässt sich die Brücke vom *solitaire* zum *solidaire* schlagen, die Brücke von der privaten Selbsterschaffung zur politischen Solidarität? Und genau auf dieses Problem versucht Richard Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus eine (indirekte) Antwort zu geben, mit der die liberale Rechtfertigungspraxis verändert werden soll.¹⁸

Die Diagnose einer Krise des rationalistischen Begründungsprojekts ist durchaus verbreitet. Es setzt sich langsam die Ansicht durch, dass die Hoffnung auf eine von religiösen Traditionen unabhängige Einsichtigkeit von moralischen Pflichten mit universeller Geltung aufzugeben ist. Ein Ersatz des christlichen Gottes als absolutes Fundament der Moral durch eine nichtreligiöse Begründung scheint nicht in Sicht.¹⁹ Gilt also frei nach Dostojewski und Nietzsche, dass wenn Gott und seine Schatten tot sind, alles erlaubt ist?²⁰ Diese gängige Formulierung des Problems ent-

15 Vgl. Bayertz (2004), 19.

16 Vgl. dazu etwa Tugendhat (1993), 23-31, 71; Nida-Rümelin (2006), 86; Reese-Schäfer (2001), 141; Bayertz (2004), 250. Eine Übersicht über das Spektrum der Antworten auf die normative Frage findet sich in Bayertz (2002), 10-33.

17 Vgl. Taureck (1992), 79; Brandom (2000c), 177. Das von Hans Alberts formulierte sogenannte Münchhausen-Trilemma der deduktiven Begründung, bestehend aus infinitem Regress, fehlerhaftem logischen Zirkel oder willkürlichem Abbruch des Begründungsverfahrens durch Dezision oder Berufung auf vermeintliche Evidenz, scheint weiterhin unüberwindlich; vgl. Albert (1980), 12-15. Dies gilt auch für den vielleicht aussichtsreichsten Antwortversuch auf dieses Trilemma, die reflexive Begründung der Diskursethik. Selbst der eben zitierte Wolfgang Kuhlmann gesteht inzwischen zu, dass die Leistung der reflexiven Begründung sehr begrenzt ist; vgl. Kuhlmann (2006), 322. Eine ausführliche Diskussion des Begründungsprojekts der Diskurstheorie findet sich unten in Kap. V.2.

18 In *COP* formuliert Rorty dieses Problem zum ersten Mal, auf das er dann mit *KIS* eine Antwort zu geben versucht. Nötig sei: "a full-scale discussion of the possibility of combining private fulfilment, self-realization, with public morality, a concern for justice."(*COP*, 158).

19 Vgl. etwa Schönherr-Mann (1996), 17ff, 44; Becker (1994), 17; Tugendhat (1993), 13f.

20 Der *locus classicus* zu dieser Situation einer nihilistischen Moderne ist immer noch Nietzsches Diagnose vom Tod Gottes, dessen radikale Konsequenzen wir immer noch nicht realisiert hätten; vgl. Nietzsche, *KSA*, III, 467. – Die Aussage „Wenn Gott tot ist, ist alles erlaubt“ ist allerdings genau betrachtet unsinnig. Moral findet immer schon statt. Jede menschliche Gemeinschaft hat moralische Regeln. Die eigentliche Frage lautet: Wie

hält jedoch selbst den entscheidenden Grund für den verbreiteten Krisenbefund der Moral. Die Moralphilosophie ist immer noch in der Alternative „Absolutismus oder Nihilismus“ verhaftet. Ihr grundsätzlicher Fehler besteht darin, anzunehmen, dass es nur eine *absolute* Begründung der Moral oder gar keine gibt. Anders als etwa in der Wissenschaftstheorie hat in ihr das rationalistische Ideal einer von einem sicheren Fundament ausgehenden deduktiven Begründung als Residuum der religiösen, autoritären Moral fast unbeschädigt überdauert.²¹ Die Suche nach einem infalliblen Fundament der Moral erscheint aber antiquiert angesichts des fallibilistischen Bewusstseins in der Wissenschaftstheorie. Selbst dort überzeugen streng fundamentalistische Ansätze immer weniger. Und die Nichtverfügbarkeit zwingender Argumente ist keine spezifische Schwäche der Moralphilosophie.²² Gelangt man daher zu der Einsicht, dass in dieser genauso wenig wie in der Wissenschaftstheorie ein absolutes Fundament erforderlich ist, dann werden auch Begründungsstrategien kürzerer Reichweite erwägenswert.²³ Eine solche Strategie beinhaltet Rortys transformativer Neopragmatismus. Wie die Hermeneutik zielt er auf eine Position, die sich von der cartesianischen Angst löst und „quer“ zu dem Denken des großen Entweder/Oder steht.²⁴ So stimmt Rorty zwar der Diagnose zu, dass es ohne Gott keine absolute Wahrheit gibt und auch keine Begründung des moralischen Universalismus. Dies ist für ihn jedoch kein Grund für das Bestreben, „Gott“ durch die „Vernunft“ zu ersetzen. Vielmehr gelte es, die neurotische Suche nach Gewissheit aufzugeben und einen Mittelweg zwischen Absolutismus und Relativismus einzuschlagen.²⁵ Das liberale Engagement gegen Ungerechtigkeit behalte auch ohne die Existenz eines Absoluten seinen Sinn.²⁶

Bei dem von Rorty vorgeschlagenen Mittelweg handelt es sich um einen sprachpragmatistischen Weg, der die kontingente Sprachpraxis der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft als unvermeidlichen Ausgangspunkt des (moralischen) Denkens nimmt. Der begründungstheoretische Kerngedanke seiner Neubeschreibung des Liberalismus lautet, dass die kommunitaristische „Identifikation mit einer

kann man überhaupt *nicht* moralisch sein? Was zur Debatte steht, ist also die Notwendigkeit der *menschlichen* Solidarität des Liberalismus; siehe dazu unten Kap. V.2. Zur Transformation der normativen Frage in das Inklusionsproblem bzw. die Frage nach den Grenzen des moralischen „Wir“ siehe auch unten Kap. XII.2.5.

21 Vgl. Tugendhat (1993), 25, 96f; u.a. auch Taureck (1992), 207; Nida-Rümelin (2006), 8f, 88f. Nida-Rümelin diagnostiziert dort daher keine Krise der modernen Moral, sondern eine der Moralphilosophie, die noch dem absoluten Begründungsbegriff verhaftet ist. Vgl. dazu auch Bayertz (2004), 256.

22 Vgl. Nida-Rümelin (2006), 76ff, 88f; Bayertz (2004), 251, 254ff.

23 Vgl. Nida-Rümelin (2006), 77; Quante (2006), 158-162; Reese-Schäfer (1997), 46.

24 Vgl. Putnam (1995), 31; Westbrook (1995), 3; Hollinger (1985), xiff; xiv; Bernstein (2010), 29, 53ff.

25 Vgl. u.a. SO, 97, COP, 151, 161; PAK, 322ff; WF, 264. Vgl. dazu Frischmann (2003), 65.

26 Vgl. Rorty (1997e), 19

solchen Kontingenz“²⁷ für das Festhalten am moralischen Universalismus unserer liberalen Kultur ausreichend ist. Durch die loyale Bezugnahme auf die eigene Rechtfertigungsgemeinschaft und deren Tradition soll das Begründungsproblem verabschiedet werden. Für diesen Weg einer kommunitaristischen Rechtfertigung des Liberalismus hat Rorty die provokative Bezeichnung „Ethnozentrismus“²⁸ gewählt. Dieser liberale Ethnozentrismus der Rechtfertigung ist auch die Basis der zentralen praktischen Unterscheidung zwischen privat und öffentlich, mit der seine transformative Begründungsutopie als Kern seiner Neubeschreibung des Liberalismus operiert. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Rortys zweites Hauptwerk, skizziert die Utopie eines intellektuellen Lebens, das den Versuch einer Synthese von privater Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität, von den „wilden Orchideen“ und „Trotzki“, verabschiedet hat. Die Pflichten gegenüber sich selbst und die zum Teil gegensätzlichen Pflichten gegenüber anderen können zwar nicht in einer Theorie zur Synthese gebracht werden; wohl aber können sie in einem Leben kombiniert werden.²⁹ Bei dieser pragmatisch-kommunitaristischen „Antwort“ auf die normative Frage handelt es sich um eine *indirekte* Antwort, weil diese Frage in eine Identitätsfrage transformiert wird und so verabschiedet werden soll.

Aber ist diese Antwort wirklich tragfähig? Ist generell die ironische und zugleich kommunitaristische Neubeschreibung des Liberalismus durch Rorty als Teil seines transformativen Neopragmatismus ohne regulative Ideen in sich schlüssig? Und was wären die Folgen ihrer Übernahme in unsere Sprachpraxis für die Praxis liberaler Politik? Einer nüchternen Überprüfung dieser Fragen stehen im deutschsprachigen Raum immer noch Vorurteile über ein philosophisches Denken entgegen, das nach verbreiteter Ansicht nicht nur pragmatistisch ist, sondern auch noch postmodern.

2. Der verkannte Pragmatismus als demokratische Alternative zu Nietzsche

Die amerikanische Philosophie des Pragmatismus³⁰ ist die demokratische Alternative zu Nietzsches Denken. Es handelt sich um eine Alternative, die unabhängig nahezu zeitgleich entwickelt wurde und die sich bei näherer Betrachtung als *theoretisch* radikaler und konsequenter herausstellt. Eine ernsthafte Beschäftigung mit ihr muss sich allerdings immer noch gegen die Voreingenommenheit im deutschen Sprachraum gegenüber der prosaischen Welt der Pragmatisten durchsetzen. Bezeichnend für die traurige Geschichte der deutschen Missverständnisse über den Pragmatismus ist der von Georg Simmel überlieferte Ausspruch, dieser sei das, was

27 KIS, 109.

28 ORT, 2. Mehr zu Rortys Begriff „Ethnozentrismus“ siehe unten insbes. Kap. IX.

29 Vgl. KIS, 200; PZ, 149.

30 Das „Triumvirat des klassischen Pragmatismus“ (Brandom (2000b), 29) besteht aus Charles Sanders Peirce, William James und John Dewey. Daneben sind insbesondere George Herbert Mead, Clarence Irving Lewis und F.C.S. Schiller zu nennen.

die Amerikaner von Nietzsche verstanden hätten.³¹ Von Anfang an stieß der Pragmatismus auf eine Unterschätzung seiner Motive und Grundgedanken und vor allem bei deutschen Intellektuellen auf unverhohlene Ablehnung, gepaart mit arroganter Überheblichkeit. Ohne hinreichende Kenntnis seiner Theorie sah und sieht man in ihm den typischen Ausdruck der amerikanischen Zivilisation des Kommerzes, eine reine Krämer- und Nützlichkeitsphilosophie.³² Ein Durchbruch bei der Rezeption des Pragmatismus in Deutschland geschah allerdings Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts. Von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas wurde die langsame Auflösung der tradierten Missverständnisse eingeleitet.³³ Und seit einigen Jahren erfährt er sogar eine bis vor Kurzem kaum vorstellbare positive Rezeption. Dennoch ist er bis heute die in Deutschland am wenigsten bekannte der großen Strömungen der Gegenwartsphilosophie.³⁴

Mit Robert Brandom lässt sich sagen, dass der Ausdruck philosophischer Pragmatismus in einem umfassenden Sinne eine Bewegung bezeichnet, der es um den Vorrang der Praxis vor der Theorie geht. Seine zentrale Grundidee ist die Umkehrung des traditionellen Verhältnisses beider: Gegen den klassischen Vorrang des *bios theoretikos* wird das Handeln, der *bios praktikos*, über das Denken gestellt.³⁵ Für alle Pragmatisten kommt der Praxis das erkenntnistheoretische Primat gegenüber der Theorie zu. Zugleich gibt es in ihrer Variante der Vermittlung zwischen Theorie und Praxis keinen Graben zwischen beiden. Vielmehr stehen Theorie und Praxis in einem Kontinuum. Erkenntnis und Wissen gelten nicht als Selbstzweck, sondern als interessengeleitete menschliche Aktivitäten wie andere auch. Wir leben nicht, um zu denken, wie es der Intellektualismus proklamiert, sondern wir denken, um zu leben. Denken ist ein Moment des Handelns.³⁶

31 Vgl. dazu Joas (1992b), 120.

32 Vgl. Oehler (2000a), 1f. Zu den geläufigen Vorurteilen über den Pragmatismus, siehe etwa Pape (2002), 14ff. Zur Wirkungsgeschichte des Pragmatismus in Deutschland als eine Geschichte der Missverständnisse und Verzerrungen siehe insbes. Joas (1992b), 114-145.

33 Vgl. Joas (1992b), 137ff. Dort bemerkt Hans Joas allerdings zurecht, dass die deutsche Rezeption des Pragmatismus lange selektiv blieb: Nur Peirce und Mead standen zunächst im Mittelpunkt.

34 Vgl. Joas (1992b), 8, 114f; Raters/Willaschek (2002), 9; Pape (2002), 15; Pape (2010), 6.

35 Vgl. Brandom (2000b), 29; auch Putnam (1995), 61. Den Terminus Pragmatismus hat Peirce, der „Vater“ des Pragmatismus, von der Unterscheidung zwischen praktisch und pragmatisch in der *Kritik der reinen Vernunft*, entlehnt. Er soll eine experimentelle, auf menschliche Zwecke und auf künftige Bewährung bezogene Denkweise bezeichnen. Kants Primat der praktischen Vernunft wird dadurch zum Primat der (Forschungs-) Praxis; vgl. Peirce (1970), 391. Die erste öffentliche Verwendung der Bezeichnung Pragmatismus geschah durch den „Popularisator“ des Pragmatismus William James im Jahre 1898. Zum Ursprung des Pragmatismus als Gemeinschaftswerk von Peirce und James siehe Pape (2002), 31-158. Zur (weiteren) Geschichte der Bewegung des Pragmatismus siehe u.a. West (1989).

36 Vgl. dazu Diaz-Bone/Schubert (1996), 78; Gimmler (2000), 273ff; Pape (2002), 13. Die Kernthese des Vorranges der Praxis über die Theorie teilt die pragmatistische Vermitt-

Die pragmatistische Umkehrung des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis rechtfertigt sich durch die Grundthese von der Unselbstständigkeit der theoretischen Vernunft. Alle Pragmatisten kritisieren die traditionelle Idee eines objektiven, externen Beobachtungsstandpunkts als illusionär, denn jede Theorie stehe im Dienste einer Praxis und habe an ihr den Maßstab der Wahrheit.³⁷ Aus der Aufklärung über die intellektualistische Illusion eines interessenlosen Denkens, das über allen Niederungen der Praxis schwebt, folgern sie, dass die Idee einer Gottesperspektive aufgeben werden muss und der Standpunkt des Handelnden einzunehmen ist. Für den Pragmatismus als Philosophie des *pragmas* ist der Handlungsbezug wesentlich. Insbesondere wird Bedeutung an die (Sprach-)Praxis gekoppelt. Ideen werden als Handlungsregeln, nicht als Abbilder der Welt betrachtet.³⁸ Mit Hilary Putnam lässt sich sagen, dass dieser Vorrang der Akteursperspektive den Kern des Pragmatismus darstellt.³⁹

Die pragmatistische Umstellung von der fundierenden Rolle des Bewusstseins auf die fundierende Rolle des Handelns versteht sich als konstruktive Alternative zum cartesianischen Denkraum der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie und dessen Dualismus von Subjekt und Objekt. Ihr systematischer Ausgangspunkt ist die Infragestellung von Descartes' radikalem Skeptizismus als Folge der Loslösung des Denkens von der Praxis, ohne deshalb irrationalistisch zu werden. Unisono kritisieren alle Pragmatisten von Peirce bis Rorty das Prinzip des radikalen methodischen Zweifels und das damit verbundene Programm, aus der Selbstgewissheit des denkenden Ich das feste Fundament der Erkenntnis zu gewinnen. Demgegenüber plädieren sie für den realen Zweifel, das heißt für die Verankerung des Erkennens in realen Problemsituationen. Handeln und Erkenntnis werden verknüpft: Erkenntnis ist nicht Abbildung der Wirklichkeit, sondern ein Instrument zum erfolgreichen praktischen Umgang mit ihr. Damit eröffnet sich ein konstruktiver Ausweg „quer“ zu den Dualismen des cartesianischen Denkraums.⁴⁰

lung von Theorie und Praxis mit derjenigen des Marxismus. Aber anders als Marx beziehen sich die klassischen Pragmatisten nicht auf die Arbeit des (Gattungs-)Subjekts Mensch, sondern auf die Forschungspraxis als Paradigma des Handelns. Der Pragmatismus begann als Wissenschaftstheorie. Vor allem Peirce und Dewey bezogen sich primär auf das experimentelle Handeln der Forschungsgemeinschaft. Zur Einordnung des Pragmatismus als lang verkannte Variante des Junghegelianismus neben Existenzialismus und Marxismus siehe u.a. Habermas (2001c), 155; Rorty (1992a), 12; Apel (1975), 11f; auch Martens (1985), 225f.

37 Der *locus classicus* dazu ist James (1994b), 40f: „Rein objektive Wahrheit [...] ist nirgends zu finden. Der Schlangenschweif des Menschlichen haftet an jeglichem Ding.“ Zu Hilary Putnams inzwischen berühmter Kritik der Idee des Gottesgesichtspunktes siehe unten Kap. I.3.2.

38 Vgl. James (1994b), 28; Peirce (1967), 337. Vgl. dazu insbes. Thayer (1973); auch Pape (2002), 8ff, 351.

39 Vgl. Putnam (1987), 70, 83; vgl. dazu Raters/Willaschek (2002), 13.

40 Vgl. Peirce (1967), 184ff. Vgl. dazu Apel (1975), 121ff; Joas (1992b), 28f, 68; Bernstein (2010), x, 17ff.

Mit dem pragmatistischen Antiskeptizismus und der Verankerung des Bewusstseins im Kontext des Handelns gehen zwei zentrale Merkmale des Pragmatismus einher. Zum einen die Idee der Sozialität der Erkenntnis: Der Pragmatismus sieht den Menschen grundsätzlich als *gemeinsam* handelndes Wesen. Sein unhinterfragter Ausgangspunkt ist nicht mehr das einsam zweifelnde Ich, sondern die Gemeinschaft der Forscher. Als Folge seiner grundlegenden Idee einer kooperativen Wahrheitssuche zur Bewältigung realer Handlungsprobleme wird der Konsens der Problemlöser zum entscheidenden Kriterium bei der Beurteilung einer Theorie. Damit wird die Logik der Forschung intern mit der Idee demokratischer Öffentlichkeit verknüpft.⁴¹ Richard Rorty ist zuzustimmen, dass der entscheidende Unterschied zwischen dem Pragmatismus und Nietzsche darin liegt, dass Ersterer durchgängig den gemeinschaftlichen Charakter der Praxis des Erkennens betont.⁴²

Zum anderen ist der Pragmatismus ein Denken des Fallibilismus, nach dem alles Wissen vorläufig und fehlbar ist. Der cartesianische Dualismus absolut/relativ wird durch das pragmatische Handlungsschema und seinem Wechselspiel von Für-wahr-Halten (belief), konkretem Zweifel (doubt) und neu gewonnenem Für-wahr-Halten unterlaufen.⁴³ Durch die Analyse der Praxis, wie wir Wahrheitsansprüche realiter erheben, eröffnet sich der stabilisierende Handlungsraum des Alltäglichen, in dem unser Wissen eingebettet bleibt. Dadurch gelingt die komplexe Grundidee eines *Fallibilismus ohne Relativismus*, das heißt die Ablehnung des philosophischen Fundamentalismus, der in der Form des Rationalismus oder des Empirismus behauptet, dass Erkenntnis eine sichere Grundlage habe, bei gleichzeitigem Vermeiden eines universellen Relativismus.⁴⁴ Dies gilt im Pragmatismus auch für die Moral. Die klassische Dichotomie von Fakten und Werten wird durch die pragmatistische Einsicht in die wechselseitige Durchdringung von Tatsachen, Werten und Theorien eingegeben.⁴⁵ Die Anwendung der pragmatischen experimentellen Methode findet nicht nur in der Erkenntnistheorie, sondern auch in der Moral statt. Fakten *und* Werte werden beide als Instrumente der Kontrolle und Erweiterung der Qualität der Erfahrung betrachtet. Auf diesem Weg soll das drängende Problem der Vereinbarung des wissenschaftlichen Denkens mit der Moral gelöst werden. Man kann den Pragmatismus insgesamt sogar aus diesem Motiv einer Versöhnung beider Bereiche heraus verstehen.⁴⁶ Er verabschiedet dabei allerdings die Suche nach begründbaren ethischen Prinzipien, die sich verallgemeinern lassen und von denen aus man die Welt stabilisieren kann.⁴⁷

41 Vgl. Peirce (1967), 220. Vgl. dazu Joas (1992b), 28f, 75ff, 85; Brunkhorst (2001), 155.

42 Vgl. Rorty (1984), 3.

43 Vgl. insbes. Peirce (1967), 184f. Vgl. dazu Joas (1992b), 74.

44 Nach Hilary Putnam ist dies vielleicht *die* grundlegende Einsicht des amerikanischen Pragmatismus; vgl. (Putnam (1995), 31. Vgl. dazu Nagl (1998), 10-13;

45 Vgl. etwa COP, 163f; Putnam (1995), 16f.

46 Vgl. Thayer (1973), insbes. 215ff. Es wird sich zeigen, dass dieses Motiv auch für Rorty zentral ist. Siehe dazu unten Kap. IV.4.3.

47 Vgl. Schönherr-Mann (1997), 2.

Zum gemeinsamen Kern aller Varianten des Pragmatismus gehört auch die doppelte Leistung der pragmatischen Methode: Die *negative* besteht in der pragmatistischen Sinnkritik (a), die *positive* in einer Rechtfertigung unseres Hoffens (b).⁴⁸

(a) Die pragmatische Methode, Ideen und Theorien anhand deren Konsequenzen für die Praxis zu beurteilen, dient zunächst dazu, die endlosen philosophischen Streitigkeiten der traditionellen Philosophie, die noch im cartesianischen Denkraum operiert, zu verabschieden. Um die Klarheit unserer Gedanken zu fördern, werden die praktischen Konsequenzen entgegengesetzter Urteile untersucht. Die zentrale sinnkritische Frage hierbei lautet: Welchen praktischen Unterschied würde es machen, wenn dieses oder jenes Urteil wahr wäre? Und die pragmatistische Antwort heißt: Wo es keinen praktischen Unterschied gibt, da gibt es auch keinen Bedeutungsunterschied.⁴⁹ Aus der Einsicht, dass die Bedeutung von Theorien nicht direkt mit der Wirklichkeit verglichen werden kann, richtet sich der Fokus auf die zukünftige Bewährung von Theorien in der Praxis. Und die Bedeutung von Begriffen wird durch die intersubjektiv nachprüfaren, praktischen Konsequenzen ihrer (experimentellen) Anwendung ermittelt. Pragmatisten wenden den Blick weg von den Ursprüngen und hin zu den praktischen Folgen von Theorien.

Diese scheinbar unphilosophische Konzentration auf Folgen ist zum einen die *reflektierte* Antwort des Pragmatismus als kritische Wissenschaftstheorie auf die ungelösten Probleme der Philosophie. Sein Ziel ist es, die großen Gegensätze des Denkens aus der Praxis des menschlichen Handelns heraus verständlich zu machen und durch den Primat der Praxis aufheben. Dabei war die pragmatische Methode für James und Dewey allerdings kein Angriff auf die Philosophie als solche, sondern ein Mittel, um diese praktischer und effektiver werden zu lassen.⁵⁰

In seiner Betonung der Konsequenzen gegenüber den Ursprüngen von Theorien liegt zum anderen die gegen den philosophischen Fundamentalismus gerichtete Seite des Pragmatismus. Die traditionelle Rolle der Philosophie als Ersatz für die Religion mit Blick auf ewige Wahrheiten lehnten die Pragmatisten vor allem aus *politischen* Motiven heraus ab. Aus der traumatischen Erfahrung des US-Bürgerkrieges, in dem sich nach deren Ansicht gezeigt hatte, zu was der Glaube in die Wahrheit von Ideen führt, zogen sie den Schluss, dass Ideen niemals mehr Ideologien werden sollten. Sie sollten vielmehr auf eine menschliche Ebene geholt werden, um die mit fundamentalistischen Letztbegründungsansprüchen verbundene Gewalt zu vermeiden.⁵¹

(b) Die Stärke des Pragmatismus liegt nach einhelligem Urteil – wie bei Nietzsche – in der Destruktion der Metaphysik. Aber auf das negative Geschäft der pragmatistischen Sinnkritik metaphysischer “Worthülsen” folgt als seine zweite Seite: die Erkundung dessen, worauf wir hoffen dürfen. Der Pragmatismus ist eine Philosophie des Meliorismus und des innerweltlichen Engagements, das auf dem Vertrauen

48 Vgl. dazu auch Nagl (2000), 216f.

49 Vgl. James (1994b), 27ff. Vgl. dazu auch WF, 220; Rorty in Rorty/Engel (2007), 34.

50 Vgl. Pape (2002), 8ff, 46; Menand (2001), 374.

51 Vgl. dazu insbes. Menand (2001), xff, 439ff. Mehr zu den zentralen politischen Motiven der klassischen Pragmatisten siehe unten Kap. VII.4.2.

in die Zukunft basiert. Mit seiner Suche nach Lösungen statt nach Erlösung stellt er eine Erzählung der Hoffnung dar; eine Hoffnung auf eine gemeinsame bessere Zukunft.⁵²

Bei allen Pragmatisten wird die Akzentuierung auf das gemeinsame experimentelle Handeln und die damit verbundene Ausrichtung auf die Zukunft mit der Idee der Demokratie verknüpft. Oberster politischer Wert ist die Demokratie als Gemeinschaft von Problemlösern; ein kollektives Experiment, das in Gang gehalten werden soll.⁵³ Der Pragmatismus stellt daher die demokratische Alternative zu Nietzsche dar. Seine Konsequenz aus der Kritik der traditionellen Metaphysik ist für ihn nicht der Wille zur Macht des einsamen, heroischen Subjekts, sondern die Idee einer *gemeinsamen* Fahrt aufs offene Meer. Aus der Einsicht in die Kontingenz folgt für ihn kein tragischer Nihilismus, sondern die Besinnung auf die Zukunft als endloses Pioniergebiet für das kreative und kooperative Handeln.⁵⁴

3. Postmoderner Pragmatismus? – die zwei Wege der neopragmatistischen Renaissance

Das eben skizzierte Doppelgesicht des Pragmatismus hat maßgeblich dazu beigetragen, dass seit etwa dreißig Jahren im angelsächsischen Raum eine Rückbesinnung auf die Motive der klassischen Pragmatisten stattfindet. Die wichtigste Voraussetzung hierfür war die Binnenkrise der sprachanalytischen Philosophie. Mit der Ermattung ihres Projekts kam es zu einer Renaissance des bis dato als „prelinguistic“⁵⁵ belächelten Pragmatismus.⁵⁶ Diese wurde begünstigt durch die gleichzeitigen Krisen des orthodoxen Marxismus und der Postmoderne.⁵⁷

Fast unbemerkt von der hiesigen Philosophie hat der Pragmatismus unter diesen Voraussetzungen im postanalytischen Diskurs als demokratietheoretisch gehaltvolle Alternative inzwischen an seine alte Weltgeltung anknüpfen können. Es gibt zwar auch heute wieder keine klar umgrenzbare neue Schule des Pragmatismus, aber sehr viele der bedeutendsten Vertreter der amerikanischen Gegenwartsphilosophie stellen sich ausdrücklich in die pragmatistische Tradition oder werden von anderen in diese gestellt.⁵⁸ Die ganze Geschichte des amerikanischen Denkens im 20. Jahrhun-

52 Vgl. James (1994b), 74f, 142ff.

53 Vgl. Menand (2001), 441f. Vgl. u.a. schon James (1994b), 51.

54 Vgl. Allen (2000a), 198; Habermas (2001c), 157f.

55 Rorty (1990c), 1.

56 Vgl. dazu u.a. Oehler (2000a), 4; Nagl (1998), 17; Nagl (1999), 1056; Goodman (1995), 1; Schubert/Spree (2001) 10f.

57 Vgl. Sandbothe (2001), 49; Nagl (1998), 8ff, 145; Nagl (1999), 1045f; Oehler (2000a), 7.

58 Vgl. Sandbothe (2000b), 7; Mounce (1997), 176; Joas (1992b), 7f. Für Literatur zur Renaissance des Pragmatismus siehe vor allem Bernstein (1992b); Goodman (Hg.) (1995); Dickstein (Hg.) (1998); Sandbothe (Hg.) (2000). Rorty verkündete bereits 1961 in seiner ersten Veröffentlichung: „Pragmatism is getting respectable again.“ (Rorty (1961a), 97).

dert wird sogar inzwischen im Lichte dieser Renaissance des Pragmatismus neu geschrieben. Man spricht von einer pragmatischen Wende des *linguistic turns*.⁵⁹

Hilary Putnam und Richard Rorty sind die führenden Wegbereiter dieser Wende. Die Veröffentlichung von *Der Spiegel der Natur* im Jahre 1979 gilt als ein Meilenstein des neopragmatistischen Diskurses.⁶⁰ Aber auch die langjährige Debatte zwischen Putnam und Rorty um eine pragmatistische „Erneuerung der Philosophie“⁶¹ steht in dessen Zentrum.⁶² Dabei ist der entscheidende Schnitt zwischen den klassischen Pragmatisten und allen Neopragmatisten darin zu sehen, dass Letztere die sprachphilosophische Wende kritisch verinnerlicht haben. Sie nehmen die Motive und Grundideen des klassischen Pragmatismus wieder auf, aber unter den Bedingungen des *linguistic turn*. Der Neopragmatismus hat den Schritt von der (experimentellen) Erfahrung zur Sprache als relevanter Bezugspraxis vollzogen, gepaart mit einem Misstrauen gegenüber dem Ideal der wissenschaftlichen Methode.⁶³

Selbst im deutschsprachigen Raum ist – wie oben bereits erwähnt – inzwischen das Interesse am (Neo-)Pragmatismus erwacht. Es gibt deutliche Anzeichen für den Beginn eines erstmals transatlantischen pragmatistischen Denkens. Mit Verzögerung hat eine starke Rezeption der klassischen Pragmatisten eingesetzt und es findet

Damals war diese Diagnose noch *wishfull thinking*, aber nicht zuletzt durch ihn selbst ist sie heute wahr geworden; vgl. Tartaglia (2007), 12f.

59 Vgl. Bernstein (2010); Eggington/Sandbothe (Hg.) (2004). Rorty selbst hatte im Jahr 1967 den von Gustav Bergmann stammenden Begriff des *linguistic turn* durch einen von ihm herausgegebenen gleichlautenden Sammelband bekannt gemacht. Schon damals deutete er allerdings bereits Skepsis an der Bedeutung des *linguistic turn* an; vgl. LT, 1f, 33–39. Vgl. dazu u.a. Sandbothe (2000a), 97–104; Reese-Schäfer (1991), 14–17. Später hat Rorty dann eine pragmatistisch perspektivierte Geschichte der sprachanalytischen Philosophie als immanente Dialektik der Selbstaufhebung und zugleich Pragmatisierung vertreten; vgl. SN, 17ff; COP, xxi. Mehr dazu siehe unten Kap. I.1.1..

60 Rortys erstes Hauptwerk kann als erster größerer Versuch einer kritischen philosophiehistorischen Selbstreflexion der analytischen Philosophie angesehen werden; vgl. West (1999), 199. Darin bekennt sich Rorty noch nicht explizit zum Pragmatismus. Die dort formulierte radikale Kritik der sprachanalytischen Philosophie wird aber unter anderem unter Bezug auf John Deweys Denken betrieben. Bis heute nimmt Rorty im neopragmatistischen Diskurs eine ambivalente Stellung ein. Die Debatte darüber dauert an, ob er wirklich eine sprachphilosophische Erneuerung des klassischen Pragmatismus durchgeführt habe oder mit seiner Version des Neopragmatismus nicht vielmehr dessen zentralen Errungenschaften und Einsichten missachte. – Aber selbst ein scharfer Kritiker von Rortys Dewey-Interpretation wie Joseph Margolis gesteht zu, dass Rorty vielleicht den entscheidenden Anteil an der Renaissance des Pragmatismus hatte; vgl. Margolis (2000), 293f. Vgl. dazu Gross (2008), 336; Voparil (2010), 1.

61 Putnam (1997).

62 Vgl. dazu Sandbothe (2000b), 7; Raters/Willaschek (2002), 9.

63 Vgl. etwa HSE, 13; 26ff; PSH, 95f. Vgl. dazu u.a. Menand (2001), xxxi; Gimmmler (2000), 270.

ein reger Austausch unter Neopragmatisten auf beiden Seiten des Atlantiks statt.⁶⁴ Nach Jürgen Habermas ist der Pragmatismus auch in Deutschland als transatlantische Brücke inzwischen vom Schimpfwort zur Auszeichnung avanciert.⁶⁵ Richard Rorty spielt dabei eine zentrale Rolle. Er ist der zurzeit prominenteste Neopragmatist im deutschen Sprachraum. Zugleich hat er mit seinem späteren Werk maßgeblich dazu beigetragen, dass der Diskurs nicht nur auf Fragen der Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie begrenzt bleibt. Der Pragmatismus wird auch langsam immer mehr in der politischen Philosophie diskutiert.⁶⁶

Während aber der Diskurs über den Pragmatismus im deutschsprachigen Raum in der Regel immer noch um die Frage kreist, ob der Pragmatismus wirklich akzeptabel sei, finden im angelsächsischen Raum schon seit Jahren heftige Debatten statt über die Frage: Welcher Version des Pragmatismus soll man den Vorzug geben?⁶⁷ Denn der Pragmatismus war und ist keine einheitliche Schule, sondern eine pluralistische Bewegung. Es gibt nicht den einen, sondern viele (Neo-)Pragmatismen.⁶⁸ Schon innerhalb der klassischen Pragmatisten fand zwischen Peirce auf der einen und James und Dewey auf der anderen Seite eine Auseinandersetzung über die Reichweite der pragmatischen Methode statt. Insbesondere ging es um die Frage, ob man von einer pragmatischen Theorie der Bedeutung zu einer pragmatischen Theorie der Wahrheit übergehen soll. Peirce will die pragmatische Methode im Sinne einer wissenschaftslogischen Maxime begrenzen und rekonstruiert mit ihr die traditionelle Suche nach Wahrheit und Objektivität. James und auch Dewey verallgemeinern sie hingegen zu einer Philosophie des Pragmatismus beziehungsweise des Instrumentalismus. Diese Verallgemeinerung beinhaltet jedoch die Tendenz, die Frage nach objektiver Wahrheit nicht pragmatistisch zu rekonstruieren, sondern zu verabschieden.⁶⁹

Die Debatte innerhalb des Neopragmatismus wiederholt diese (freundschaftlich geführte) Auseinandersetzung zwischen den klassischen Pragmatisten über die Frage einer Anwendung der pragmatischen Maxime über die Bedeutungstheorie hinaus. Man kann dabei zwischen reformerischen und revolutionären Neopragmatismus unterscheiden.⁷⁰ Zu der reformerischen Richtung, die eher von Peirce ausgeht,

64 Vgl. Breuer/Leusch/Mersch (1996), 10; Nagl (1999), 1045; Oehler (2000a), 1; Schubert/Spree (2001), 11.

65 Vgl. Habermas (2001c), 23, 155f, 168.

66 Vgl. Schubert/Spree (2001), 22f; Schäfer/Tietz/Zill (2001), 10f; Nagl (1998), 19.

67 Vgl. Rescher (2000), 56. Vgl. dazu Oehler (2000a), 1.

68 Vgl. dazu u.a. Joas (1992b), 73; Nagl (1998), 13; Goodman (1995), 3, 15; Diaz-Bone/Schubert (1996), 67f. Arthur Lovejoy unterschied schon 1908 in kritischer Absicht 13 Arten des Pragmatismus; vgl. Lovejoy (1908).

69 Vgl. insbes. Mounce (1997), 36-52; auch Apel (1975), 289; Oehler (1993), 135f; Oehler (1995), 12f; Bernstein (2003), 58.

70 Zur Unterscheidung zwischen einem (nach Haack guten) reformistischen Pragmatismus und einem (schlechten) revolutionären Neopragmatismus vgl. insbes. Haack (1996), 643f; Haack (2004), 3ff. Der ebenfalls an Peirce orientierte Neopragmatist Nicolas Re-

zählen vor allem Hilary Putnam, Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas. Die revolutionäre Richtung geht eher von James und Dewey aus. Ihr Hauptvertreter ist Rorty. In dem Familienstreit zwischen diesen beiden Hauptsträngen des Neopragmatismus geht es im Kern um die Alternative „pragmatistische Rekonstruktion oder Transformation der Philosophie“: Soll man noch Festhalten an Ideen wie objektive Realität, universelle Wahrheit und dem Ideal einer spezifischen philosophischen Methode zur Entdeckung dieser Ideen? Soll der Pragmatismus eine Rekonstruktion oder Dekonstruktion der traditionellen Philosophie als Erkenntnistheorie anstreben?

Die Position Rortys zu diesen Fragen ist die eines minimalistischen Sprachpragmatismus ohne regulative Ideen. Seine Version des Neopragmatismus versteht sich als radikaler Antirepräsentationalismus, der die traditionelle Erkenntnistheorie und Metaphysik nicht rekonstruieren, sondern verabschieden will. Aus der Sicht vieler seiner reformistischen Gegenspieler stellt er daher eine unverantwortliche, weil nur dekonstruktive, postmoderne Deformation des Pragmatismus dar.⁷¹ Dabei wird jedoch übersehen, dass Rortys Neopragmatismus auch eine konstruktive Seite hat. Für ihn sind die Reformer bei der pragmatischen Wende auf halben Weg stehen geblieben. Das Ziel sollte die Erreichung einer wahrhaft demokratischen Kultur des Gesprächs sein, in der sich die pragmatische Methode voll durchgesetzt hat. Deshalb strebt sein radikaler Neopragmatismus auch keine Rekonstruktion der repräsentationalistischen Sprachpraxis an, sondern deren Veränderung. Er formuliert den Vorschlag einer antirepräsentationalistischen Transformation der Philosophie und des Common Sense. Pragmatistisches Philosophieren ist für Rorty eine – ethisch motivierte – transformative Tätigkeit; der Versuch einer Änderung des menschlichen Selbstbildes. Er vertritt einen *transformativen* Pragmatismus.⁷²

Rortys transformativer Neopragmatismus wird gern als postmodern etikettiert. Er selbst hat dieses Etikett in einem zentralen Text zur Kennzeichnung seiner Version des Liberalismus benutzt. Aber bei der (einmaligen) Bezeichnung seiner politischen Position als „bürgerlichen Liberalismus postmoderner Prägung“⁷³ ist wieder einmal die ihm eigene Lust an der Provokation im Spiel gewesen. Inzwischen hat Rorty die leichtfertige Verwendung dieser Bezeichnung selbst bedauert.⁷⁴ Zwar

scher unterscheidet einen universalistischen rechten Pragmatismus von einem relativistischen linken Pragmatismus; vgl. Rescher (2000), 64ff.

71 Vgl. etwa Rescher (2000), ixff, 44, 58, 69. Für seine Kritiker stellt Rortys radikaler Neopragmatismus denn auch keine Renaissance des klassischen Pragmatismus dar, sondern eine eigennützige Umfunktionierung beziehungsweise Begriffsbeuterei; vgl. insbes. Margolis (2000), 292ff. Der bereits erwähnte Kritiker Joseph Margolis spricht deshalb von einer „Neuerfindung des Pragmatismus“ (Margolis (2004)). – Auch wenn es gute Gründe für diese Kritik gibt (siehe auch Joas/Knöbl (2004), 694f; Joas (1992b), 305), wird vor allem die Rekonstruktion von Rortys Instrumentalismus in der Nachfolge von John Dewey in Kap. II.1 zeigen, dass sie überzogen ist.

72 Vgl. insbes. HSE, 67. Vgl. dazu Sandbothe (2000a), 108f, 122–126.

73 Rorty (1995), 141.

74 Vgl. Rorty (1987b), 578; EHO, 1. Rortys Position lautet inzwischen, dass der Pragmatismus alle Vorteile der Postmodernen biete, während er deren selbstwidersprüchliche Ent-

stimmt er weiterhin mit der Kritik postmoderner Denker am Rationalismus überein. Es überwiegt jedoch inzwischen sein Unbehagen an der politischen Hoffnungslosigkeit, die er mit deren antiutopischen Positionen verbunden sieht.⁷⁵

Im Folgenden wird aber nicht nur wegen dieser nachträglichen Distanzierung vom Etikett „postmodern“ auf dessen Verwendung bewusst verzichtet. Rortys Neopragmatismus hat zwar Berührungspunkte mit der sogenannten Postmoderne, liegt aber in zentralen Motiven quer zur Unterscheidung Moderne/Postmoderne. Versteht man diese beiden Begriffe nicht als Epochenbegriffe, sondern als Bezeichnungen von entgegengesetzten Programmen, dann stehen die postmodernen Kritiker für die Diagnose eines blutigen Scheiterns des Fortschritts- und Emanzipationsgedankens des Aufklärungsrationismus. Sie ziehen daraus den Schluss, dass die dahinter stehende Idee der Autonomie des Subjekts aufgegeben werden muss. Die Philosophen der Moderne halten hingegen am Programm der Aufklärung als Verwirklichung des Autonomiepostulates fest. Ihr Programm bleibt das einer Entkontingentisierung des Daseins.⁷⁶

Rorty kann nun als Vermittler beider Programme betrachtet werden. Er ist Theoretiker der Kontingenz und radikaler Aufklärer zugleich. Dabei unterscheidet er allerdings strikt zwischen dem *politischen* Projekt des Aufklärungsegalitarismus und dem *philosophischen* Projekt des Aufklärungsrationismus. Sein Ziel besteht darin, Ersteres zu bewahren, Letzteres hingegen zu verabschieden. Die Verabschiedung der Überzeugung, dass rationale Begründung notwendig und zugleich möglich ist, ist für ihn das Ergebnis einer radikalen Selbstaufhebung der Aufklärung.⁷⁷ Sein zentrales, pragmatisches Argument für sie lautet, dass das Vokabular des Aufklärungsrationismus inzwischen zum Hindernis für die Kultur des Liberalismus geworden sei. Rationalismus und begründungstheoretischer Fundamentalismus seien einst durchaus sinnvoll zur Durchsetzung des Liberalismus in einer noch religiös geprägten Welt gewesen. Aufgrund des offensichtlichen Scheiterns des Begründungsprojekts und wegen seiner autoritären Effekte hätten sie heute jedoch ihren politischen Nutzen eingebüßt.⁷⁸

larvungsrhetorik vermeidet; vgl. WF, 302ff. Bereits aus dem Jahre 1982 – also mitten in der „Postmoderne-Debatte“ – stammt seine Einschätzung der Überlegenheit des Pragmatismus: „James and Dewey were not only waiting at the end of the dialectic road which analytic philosophy travelled, but are waiting at the end of the road which, for example, Foucault and Deleuze are currently traveling.“(COP, xviii). Auch wenn Rorty für den Ausdruck Postmoderne inzwischen nicht mehr viel übrig hat (vgl. WF, 302; Rorty (2000 6d), 95), hat er sich inzwischen damit abgefunden, dass er *nolens volens* weiterhin entsprechend klassifiziert werde; vgl. PZ, 138; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 214.

75 Vgl. Rorty (1997b), ZB3. Zur unterschiedlichen Haltung zum Utopiebegriff als wichtigen Abgrenzungstopos zum Denken von Lyotard und Foucault siehe unten Kap. VI.3.2.

76 Vgl. Horster (1993b), 256ff.

77 Vgl. u.a. Rorty (1996b), 134; Rorty (1997b), ZB3; WF, 252f. Vgl. dazu Horster (1993b), 265ff.

78 Vgl. KIS, 84f, 96f, 141f.

Die Pointe dieser Position liegt nun darin, dass zwar das philosophische Begründungsprojekt der Aufklärung verabschiedet werden soll, nicht aber deren politisches Projekt. Aus Rortys Sicht können die bewahrenswerten liberalen Werte und Institutionen der politischen Aufklärung inzwischen von deren rationalistischer Begründung abgetrennt werden, da sie inzwischen auf eigenen Beinen stehen. Und unter der Bedingung dieser Abtrennung ist für ihn ein Festhalten an den Hoffnungen der politischen Aufklärung legitim: „Es ist nichts auszusetzen an den Hoffnungen der Aufklärung, jenen Hoffnungen, die zur Entstehung der westlichen Demokratien geführt haben. Der Wert der Aufklärungsideale liegt [...] in dem Wert mancher Institutionen und Praktiken, die sie geschaffen haben.“⁷⁹ Rorty versucht denn auch, private Ironie als Kontingenzbewusstsein mit dem öffentlichen Streben nach Konsens zu vereinbaren. Ein zentrales Merkmal seines transformativen Neopragmatismus ist die ungewöhnliche Verbindung von Dekonstruktion *und* (kontextualistischen) Konsens.⁸⁰

Dabei führt die Rorty'sche Ironie allerdings zu einer kontextualistischen „Schwächung“ der modernen Ideale des Subjekts, des Konsens, der Solidarität und der Utopie. Auf diese Weise sollen diese Ideale aber gleichzeitig bewahrt werden. Rorty vertritt also nur insofern eine postmoderne Theorie des Politischen, als er die starken Wahrheitsansprüche des Aufklärungsrationalismus aufgibt.⁸¹ Seine Verabschiedung des philosophischen Fundamentalismus und die Hinwendung zu kontextualistischen Begründungsweisen entsprechen dabei Gianni Vattimos hermeneutischen Übergang von starken Strukturen der Einheit zu schwachen Strukturen der Vielheit und damit zum *schwachen Denken*. Vattimos Begriff des schwachen Denkens steckt natürlich voller Ironie. So begreift es seine Schwäche gerade als Stärke. Denn im Gegensatz zum vermeintlich „starken“ Denken, das nichts von seiner Schwäche weiß und sich daher notwendigerweise in Paradoxien verstrickt, hat es die Unmöglichkeit der Letztbegründung erkannt.⁸² Rorty selbst stellt den Bezug zu Vattimos Hermeneutik her: „My essays should be read as examples of what a group of contemporary Italian philosophers have called, weak thought“.⁸³ Auch seine ori-

79 SO, 33; vgl. PZ, 97; Rorty (1997b), ZB3. Vgl. dazu Brunkhorst (1997b), 107ff; Früchtel (2001), 267.

80 Für Rorty ergänzen sich daher auch Derrida und Habermas; vgl. PZ, 26. Diese These hat er nicht nur selbst verkörpert. Auch sein Denken versucht, die Anliegen beider Denker zu kombinieren.

81 Vgl. Schönherr-Mann (1996), 18; Breuer/Leusch/Mersch (1996), 23

82 Vgl. Vattimo (2000), 79ff; Vattimo (2002), 14, 104. Auch im „schwachen Denken“ Vattimos, das die Moderne verwinden und nicht überwinden will, kann die Philosophie nicht mehr den Anspruch erheben, Letztbegründung durch absolute Wahrheit zu erlangen und auf diesen Weg Souveränität gegenüber der Praxis zu erlangen; vgl. Vattimo (2000), 95; Vattimo (2003), 44; 109-126. Selbstironisch spielt Vattimos Begriff des *pensiero debole* im italienischen Original auch auf die Doppelbedeutung von „debole“ als debil an.

83 EHO, 6; vgl. auch Rorty (2001d), 1414. Zur „Allianz“ von Rortys Pragmatismus und Vattimos Hermeneutik trotz signifikanter Unterschiede siehe insbes. Rorty/Vattimo (2006).

ginelle Kombination von Dekonstruktion und kontextuellen Konsens reklamiert für sich das Moment der Stärke des schwachen Denkens.

4. Die Hauptthesen dieser Studie

Diese Studie reiht sich ein in die inzwischen langsam anwachsende Zahl der Versuche, die Rorty-Diskussion aus der falschen Alternative von unkritischem Lob und abgrundtiefer Verdammnis herauszuführen. Denn bei all seiner Bekanntheit ist Rorty ein kritischer Außenseiter des philosophischen Hauptstroms geblieben. Sein Denken wirkte bisher nicht Schule bildend. Man kann sogar von einer Isolierung im akademischen Raum sprechen.⁸⁴ Bis auf wenige jüngere Ausnahmen überwiegt denn auch die – zum Teil aggressive – Ablehnung in der Literatur.⁸⁵ Dies gilt besonders im deutschsprachigen Raum. Auch wenn der (Neo-)Pragmatismus hier keine generelle Rehabilitation mehr braucht, wird gerade Rortys radikale Version immer noch unterschätzt. Der weitere Abbau von Rezeptionsbarrieren ist immer noch nötig, um sein ernstes Anliegen zu Wort kommen zu lassen. Dies gilt besonders für seinen Beitrag zur politischen Philosophie.⁸⁶ Die Kombination der Reizwörter „Pragmatismus“ und „Postmoderne“ führt immer noch regelmäßig zu fruchtlosen „hyperkritischen Interpretationen“⁸⁷, die noch dazu blind auf Rortys ironisch-provokativen Stil hereinfallen. Dadurch wird ein offenes Gespräch über die mögliche Produktivität seiner Neubeschreibung des Liberalismus verstellt.⁸⁸

Die bisher erschienenen, fundierten Interpretationen von Rortys Neopragmatismus lassen sich wie folgt auf den Punkt bringen: Der von ihm versuchte Spagat zwischen Foucault und Habermas, zwischen Dekonstruktion und Konsens, geht auf Kosten der inneren Konsistenz.⁸⁹ Die Kritik lautet dabei entweder, dass Rorty nicht ironisch genug sei, weil er in der Politik noch an der Idee des Konsenses festhält;⁹⁰ oder aber, er sei zu ironisch. Damit untergrabe sein radikaler Neopragmatismus sowohl die Stellung der Naturwissenschaft als auch die der Ethik.

Auch in der begründungstheoretischen Schlüsselfrage nach dem Verhältnis von Ironie und Solidarität bleibt es für die Mehrzahl der Interpreten bei dem Wider-

84 Vgl. Schäfer/Tietz/Zill (2001), 12; Welsch (2000), 167ff; Reese-Schäfer (1997), 34; Hall (1994), 2. Nach eigener Aussage will Rorty allerdings selbst mit seinem Denken gerade keine neue philosophische Schule begründen; vgl. Rorty (2006d), 50, 56.

85 Vgl. Voparil (2010), 2; Rumana (2002), ix.

86 Vgl. Reese-Schäfer (1991), 9f; Schaal/Heidenreich (2006), 247.

87 Malachowski (2002), 4.

88 Vgl. dazu auch Noetzel (2001), 246f. Ein extremes Beispiel für eine hyperkritische Interpretation, die zugleich Rortys Ironie ignoriert, stellt Neumann (1992) dar.

89 Vgl. dazu Schäfer (2001), 192. Als Fazit konstatiert Schäfer dort: „Rorty ist ein Liberaler, der kein wirklicher Ironiker, und ein Ironiker, der kein wirklich Liberaler sein will.“

90 Vgl. insbes. Auer, D. (2004). Auch Auers bisher systematischste Studie zu Rortys politischem Denken nimmt dessen konsenstheoretischen Ansatz nicht ernst genug. Siehe dazu auch unten Kap. XI.1.1.

spruch zwischen Ironie und Solidarität. Die Einschätzung lautet entweder, dass es Rorty nicht gelingt, von der privaten Ironie zur öffentlichen Solidarität zu gelangen.⁹¹ Oder es wird versucht nachzuweisen, dass er selbstwidersprüchlich doch implizit ein essenzialistisches Menschenbild unterstellt, das erst die Forderung nach Solidarität begründen könnte.⁹² Die diesen Interpretationen zugrunde liegende Frage nach der Möglichkeit einer Begründung der Solidarität durch die Ironie führt jedoch in die falsche Richtung. Rortys kontextualistische Bezugnahme auf die gegebene (diskursive) Praxis der liberalen Demokratie wird nicht ernst genommen.⁹³ Der pragmatistische Vorrang der Praxis vor der Theorie zeigt sich bei ihm als Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. Mit Bezug auf die liberale Schlüsselunterscheidung zwischen privater und öffentlicher Sphäre wird die Ironie als Kontingenzbewusstsein privatisiert und von der Forderung nach Solidarität in der Politik entkoppelt. Es kommt darauf an, die Rechtfertigung dieser Differenzkonzeption als Kern von Rortys praktischer Philosophie ernst zu nehmen und kritisch zu überprüfen.

Als Beitrag zur Fortführung des (kritischen) Gesprächs über Rortys Denken werden im Rahmen dieser Studie folgende fünf Thesen vertreten:

(1) Die heuristische Leitthese der hier durchgeführten Rekonstruktion von Rortys Neopragmatismus lautet im kritischen Anschluss an Nancy Fraser, dass es sich bei diesem um eine fragile Koexistenzkonzeption von privater Romantik und öffentlichem Pragmatismus handelt. Im Gegensatz zu Fraser wird aber die Ansicht vertreten, dass diese Koexistenzkonzeption zwar spannungsreich, aber letztlich doch tragfähig ist.⁹⁴ Für eine Rekonstruktion mit systematischem Anspruch ist es in jedem Fall entscheidend, Rortys Versuch der Verknüpfung seines romantischen mit seinem pragmatistischen Impuls als Ausgangspunkt zu nehmen. Denn bei den entscheidenden Spannungen in seinem theoretischen *und* praktischen Denken handelt es sich um Grenzkonflikte zwischen diesen beiden Impulsen. Und bei den wichtigsten Korrekturen, die der hier vertretenen Ansicht nach an diesen Stellen erforderlich, aber auch möglich sind, handelt sich um modifizierte Grenzziehungen zur Befriedung dieser Konflikte.

(2) Die begründungstheoretische Kernthese dieser Studie lautet, dass Rortys Neubeschreibung des Liberalismus den Versuch einer pragmatistischen Kombination von Antifundamentalismus *und* Kommunitarismus darstellt. Auf diese Weise konkretisiert sich die generelle Verbindung von Romantik und Pragmatismus in seinem

91 Vgl. Schaper (1994).

92 Vgl. Geras (1995).

93 So handelt es sich bei Noetzel (2001) um eine einseitig individualistische Lesart von Rortys politischem Denken, die dessen kommunitaristische Dimension ausblendet. Siehe dazu ebenfalls unten Kap. XI.1.1.

94 Für Nancy Fraser ist allein Rortys *praktisches* Denken von einem Kampf ohne eindeutiges Ergebnis geprägt, der zwischen seinem romantischen und seinem pragmatistischen Impuls ausgetragen wird; vgl. Fraser (1994), 143-157. Siehe dazu unten die Kap. II.5.5 u. XII.1.2. Zu dem eingeschränkten Sinn, in dem hier der Begriff „Romantik“ verwendet wird, siehe unten Kap. II.5.

politischen Denken. Obwohl Rorty auf der inhaltlichen Ebene eindeutig ein liberaler politischer Denker ist, erweist er sich – gegen dessen Selbstverständnis! – begründungslogisch als Kommunitarist. In der Terminologie der Diskursethik handelt es sich bei seiner Neubeschreibung des Liberalismus um einen *ethischen* Liberalismus⁹⁵, der eine kommunitaristische Rechtfertigung der liberalen Werte als Mittelweg zwischen Absolutismus und Relativismus beinhaltet. Man muss Rorty daher auch als den Kommunitaristen kritisieren, der er in begründungstheoretischer Hinsicht ist, um zu den eigentlichen Schwachstellen seines (politischen) Denkens zu gelangen. Dies ist in der Sekundärliteratur, insbesondere im deutschsprachigen Raum, bisher nicht ausreichend gewürdigt worden.

(3) Die utopische Figur der liberalen Ironikerin verkörpert Rortys *indirekte* Antwort auf die normative Frage. Bei dieser „Antwort“ handelt es sich um eine vielversprechende Alternative zum bisher gescheiterten Begründungsprojekt: Die radikalisierte Begründungsfrage wird durch eine kommunitaristische Identitätsethik mit liberalem Inhalt in eine Frage der praktischen Identität transformiert. Dabei wird die Ironie im Rahmen der Utopie einer lebenspraktischen Balance zwischen privater Ironie und öffentlicher Solidarität liberal eingehegt. Begründungstheoretisch entscheidend ist, dass diese Einhegung qua Privatisierung nur „schwach“, soll heißen, allein kommunitaristisch mit Bezugnahme auf die liberale Praxis durchgeführt wird. Die liberale Ironikerin respektiert die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich und das Grausamkeitsverbot, weil sie als loyales Mitglied ihrer politischen Identifikationsgemeinschaft konzipiert ist. Mit dem typisch pragmatischen Bezug auf die positiv beurteilte, gelingende Lebenspraxis wird dabei von Rorty das Problem des sogenannten kommunitaristischen Fehlschlusses umgangen. Man kann sagen, dass seine pragmatisch-kommunitaristische „Antwort“ auf die normative Frage in der Utopie einer praktischen „Gründung“ statt einer theoretischen Begründung der Solidarität besteht.

(4) Bei der Kritik von Rortys pragmatisch-kommunitaristischer Begründungsutopie gilt es zu berücksichtigen, dass diese eingebettet ist in die umfassendere Utopie einer zugleich romantischen und pragmatistischen Kultur ohne Zentrum. Seine transformative Neubeschreibung des Liberalismus ist Teil des umfassenderen Projekts einer antirepräsentationalistischen Transformation der Sprachpraxis in den demokratischen Gegenwartsgesellschaften. Eine systematische Rekonstruktion von Rortys Denken muss diesen transformativen Anspruch ernst nehmen. Dann zeigt sich auch, dass sowohl sein theoretisches als auch sein praktisches Denken in sich konsistent sind und daher nicht ohne Weiteres abgetan werden können. Es sind zwar, wie bereits erwähnt, Korrekturen erforderlich, aber die entscheidenden Kritikpunkte ergeben sich erst im Rahmen einer Anwendung der pragmatischen Methode auf Rortys transformative Neubeschreibung selbst. Daher lautet die methodische Kernthese dieser Studie: Man muss nach deren möglichen Folgen für die Praxis des Liberalismus fragen.

95 Zur geltungstheoretischen Unterscheidung der Diskursethik zwischen kontextualistischen *ethischen* und universalistischen *moralischen* Theorien siehe unten Kap. V.2.1.

(5) Im deutschsprachigen Raum gilt es mehr als bisher zu würdigen, dass sich Rortys transformativer Neopragmatismus – wie bereits erwähnt – aus einem ethisch-politischen Motiv speist. Sein kommunitaristischer Antiautoritarismus verfolgt leidenschaftlich die moralische Vision eines Wandels des menschlichen Selbstbildes in den demokratischen Gesellschaften. Das für die demokratische Kultur schädliche Bild vom Menschen als Wahrheitssucher soll verabschiedet werden durch seine Neubeschreibung als (sprach-)schöpferisches und vor allem als solidarisches Wesen. Der Mensch soll keine Autorität mehr suchen und anerkennen als den demokratischen Konsens. Rorty vertritt eine humanistische Philosophie des Gesprächs mit der kommunikativen Solidarität als oberstes Ideal. Sein Ziel ist eine Kultur, in der das Gespräch die Wahrheit als normative Leitidee abgelöst hat. Hierfür steht die Devise „Kommunikative Solidarität statt Objektivität“. Man muss dieses verblüffend ambitionierte Projekt – mit seinen Schwächen, allen voran die Realisierungsfrage – ernst nehmen, wenn man Rorty gerecht werden will.

5. Die Wahl einer zweifachen Methode: vergleichende Rekonstruktion und pragmatischer Test

Die Thesen dieser Studie sind das Ergebnis der Wahl einer *zweifachen* Methode: Primär geht sie den klassischen Weg einer systematisch-vergleichenden Rekonstruktion von Rortys theoretischem und praktischem Denken; verbunden mit der Prüfung auf Konsistenz. Dieser Weg sieht sich im Fall von Rorty gleich mehreren Schwierigkeiten ausgesetzt (a). Um einen entscheidenden Schritt in der Rorty-Debatte weiter zu kommen, schließt sich daran eine immanente, pragmatische Prüfung der möglichen Konsequenzen seiner Neubeschreibung des Liberalismus an (b).

(a) Diese Studie versucht Rortys Denken systematisch zu rekonstruieren und dabei sowohl Vorurteil als auch Identifikation zu vermeiden. Unter Anwendung des Prinzips der Nachsichtigkeit ist das primäre Ziel ihrer ersten beiden Teilen eine „gerechte“ Rekonstruktion, die dessen Anliegen ernst nimmt, ohne die damit verbundenen Anschauungen unkritisch zu übernehmen. Bei der Verfolgung dieses Ziels sieht man sich allerdings mindestens drei Schwierigkeiten ausgesetzt:

Erstens ist man mit der These einer erzählerischen Wende zwischen dem frühen, philosophischen Rorty von *Der Spiegel der Natur* und dem späten, literarischen Rorty von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* konfrontiert.⁹⁶ Diese These ist

96 Siehe u.a. Zill (2001), 118; Hall (1994), 7f, 23; Berberich (1991), 194. Diese These wird auf den ersten Blick biografisch durch Rortys Aufgabe seines Philosophielehrstuhls in Princeton im Jahre 1982 gestützt. Richtig daran ist, dass dieser ungewöhnliche Schritt unter anderem eine Konsequenz seiner Grundsatzkritik der (analytischen) Philosophie in *SN* und *COP* war; vgl. Reese-Schäfer (1991), 11. Rorty hat in der Folge zunächst eine Professur für „Humanities“ an der Universität von Virginia und schließlich eine für vergleichende Literaturwissenschaft in Stanford innegehabt. Damit hat sich seine Entwick-

jedoch bei genauerer Betrachtung nicht zu halten. Abgesehen von den völlig unterschiedlichen Themenschwerpunkten beider Werke ist der mehr erzählende Stil seines zweiten Hauptwerks zunächst schlicht eine Frage des angezielten, breiteren Auditoriums.⁹⁷ Des Weiteren steht die in ihm propagierte „Wendung gegen die Theorie und zur Erzählung“⁹⁸ auch nicht für eine generelle Abkehr von der Argumentation. Damit soll die entscheidende Bedeutung von Erzählungen in allen vokalübergreifenden Diskurssituationen herausgestellt werden. So wurde die philosophische Argumentation von Rorty auch weiterhin ausgiebig praktiziert.⁹⁹ Die Alternative „Argumentieren oder Erzählen?“ führt bei ihm in die Irre. Wie gezeigt werden wird, findet sich in seinem Werk beides; und zwar entsprechend seiner zweistufigen „Methode“ der Verabschiedung. Diese besteht aus dem ersten Schritt der Kritik und dem zweiten der Neubeschreibung.¹⁰⁰

Diese Studie folgt damit Bjørn Rambergs Vorschlag, eine unverkrampfte, vermittelnde Position in der Frage „Philosophie oder Erzählung?“ einzunehmen. Nach Ramberg gibt es zwei Extreme der Rorty-Rezeption: deflationistische und dämonisierende Lektüren. Die Deflationisten ordnen seinen Neopragmatismus bedenkenlos in den Mainstream der Fachphilosophie ein und verharmlosen damit dessen transformativen Anspruch. Zugleich unterschätzen sie die Bedeutung von Rhetorik und Erzählung bei Rorty. Demgegenüber nehmen die Dämonisierer dessen Radikalität ernst, aber deuten seine Transformationsrhetorik so, als wolle er die Philosophie und jegliches vernünftiges Argumentieren überhaupt abschaffen.¹⁰¹ Die hier durchgeführte Interpretation verteidigt den pragmatistischen Philosophen Rorty an manchen Stellen gegen seine eigene antiphilosophische Rhetorik.¹⁰² Mit den Deflationisten nimmt sie ihn als *Philosophen* ernst. Denn hinter der rhetorischen Fassade verbirgt sich eine anspruchsvolle Theorie, die mit soliden Gründen argumentiert und sich an die professionellen Standards hält. Sowohl seine Kritik an dem falschen

lung vom Hoffnungsträger der analytischen Tradition zum radikalen pragmatistischen Outsider auch institutionell niedergeschlagen.

97 Vgl. Rorty (2006d), 136. Siehe auch Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 113: „A pragmatist has to adapt his words to his audience.“ Vgl. dazu Habermas (2008a), 33.

98 KIS, 16.

99 Man denke nur an die hoch professionellen philosophischen Aufsätze in der Aufsatzsammlung *Wahrheit und Fortschritt*. Auch Brandom (Hg.) (2000) ist ein Sammelband unter vielen, in denen Rorty mit einigen der bedeutendsten Gegenwartsdenkern auf höchstem philosophischem Niveau konstruktiv gestritten und die scharfsinnigsten Argumente ausgetauscht hat. Vgl. dazu auch Habermas (2008a), 36.

100 Zur Rekonstruktion von Rortys eigener „Methode“ der Verabschiedung siehe unten Kap. III. Die Beziehung seiner beiden Hauptwerke kann man charakterisieren durch eine Zuordnung zu deren beiden Schritten.

101 Vgl. Ramberg (2000), 128f.

102 Vgl. dazu auch Hastedt (1991), 259. Man kann zwei Rortys unterscheiden: den Provokateur, der sich keine Gelegenheit einer schockierenden Vereinfachung entgehen lässt, und den genau argumentierenden Philosophen, der dann bei der Formulierung seiner konsistenten Position oft „zurückrudern“ muss. Siehe dazu auch unten Kapitel III.3.2.

platonistischen Selbstverständnis seiner Gegner als auch sein Angebot eines alternativen, romantischen und zugleich pragmatistischen Vokabulars ist selbst Philosophie.¹⁰³ Dabei wird aber nicht der Fehler gemacht, die zentrale Bedeutung des Erzählens, die Benutzung von Metaphern und anderen rhetorischen Strategien in Rortys Denken zu übersehen. Diese ergibt sich aus einer der Schlüsselthesen des von ihm vertretenen Sprachspielpragmatismus: die These von der Inkommensurabilität von Vokabularen. Nach dieser ist Argumentation im strengen Sinn nur *innerhalb* eines geteilten Vokabulars möglich. Die Wahl zwischen zwei inkommensurablen Vokabularen hingegen ist letztlich keine Frage des Argumentierens. Dennoch bleibt auch hier Detailargumentation möglich und insbesondere eine immanente Konsistenzprüfung. Beides wird vom Philosophen Rorty auch durchgeführt.¹⁰⁴

Man muss *zweitens* die Tatsache berücksichtigen, dass Rorty kein systematischer Denker ist. Er hat keinen systematischen Entwurf seines Neopragmatismus vorgelegt, sondern diesen in der Auseinandersetzung mit anderen Philosophen kontinuierlich entwickelt.¹⁰⁵ Zugleich hat er sich erst nach der Veröffentlichung seines ersten Hauptwerkes politischen und sozialen Fragen zugewendet. Es ist bei ihm eine langjährige Entwicklung vom Fachphilosophen zum öffentlichen Intellektuellen zu konstatieren, der sich nicht scheut, zu aktuellen politischen Ereignissen Stellung zu beziehen.¹⁰⁶ Beides widerspricht jedoch nicht der hier vertretenen „Kontinuitätsthese“: Man kann eine kontinuierliche Entwicklung von Rortys pragmatistischem Denken spätestens seit der Veröffentlichung von *The Linguistic Turn* rekonstruieren.¹⁰⁷ So ist die Argumentation von *Der Spiegel der Natur* bereits dort (skizzenhaft) vorhanden; und auch die Vision einer postphilosophischen Kultur des Gesprächs – eine Vision, die er bis zu seinem Tode weiterverfolgt hat.¹⁰⁸ Dabei muss man allerdings berücksichtigen, dass Rorty erst mit den Essays, die in seiner ersten Aufsatzsammlung *Consequences of Pragmatism* veröffentlicht wurden, sein Projekt einer Philosophie des Gesprächs mit dem Pragmatismus identifizierte und sich offen zu diesem bekannte. Insofern ist sogar *Der Spiegel der Natur* noch ein Werk des Übergangs.¹⁰⁹ Die dort formulierten sprachphilosophischen Grundthesen, die

103 Vgl. u.a. Habermas (2008a), 19; Habermas (1999a), 232, 235; Ramberg (2000), 127f.

104 Vgl. Welsch (2000), 186f. Welsch betont dort die Möglichkeit von transversalen argumentativen Übergängen zwischen inkommensurablen Paradigmen. Siehe dazu insbes. auch Welsch (1995).

105 Vgl. Wellmer (2001a), 314; Rumana (2000), 11; Frischmann (2003), 55.

106 Vgl. Frischmann (2003), 57. Nystrom/Pucket (1998), xiii. Auch hier ist Rortys Vorbild wieder John Dewey.

107 Vgl. auch Rumana (2002), xiii; Tartaglia (2007), 9.

108 Vgl. Gross (2008), 184. Ansätze zu dieser Vision lassen sich bereits in den ersten veröffentlichten Schriften von Rorty finden. Siehe dazu Voparil (2010), 13f.

109 Dies gilt insbesondere für den erst später ausgearbeiteten alternativen Entwurf einer pragmatistischen Philosophie als Kulturkritik. Vgl. Rorty (2006d), 21. Vgl. dazu auch Voparil (2010), 58. Dennoch ist es zugleich nicht richtig, von einer pragmatistischen Wende bei Rorty in den späten 1970er Jahren zu sprechen (vgl. dazu etwa Noetzel (2001), 227). Es handelt sich eher um eine Art Wiederrückwendung. So hat er bereits in

radikale Kritik an der traditionellen Philosophie bleiben jedoch auch später gültig. Und auch die Konzeption einer Hermeneutik am Schluss dieses Buches weist bereits voraus auf die folgende kontinuierliche Entwicklung seines Werkes. Man kann die in der Folge erschienen Texte als immer reifere Ausformulierungen der positiven Seite seiner radikalen Interpretation der pragmatistischen Methode ansehen und als deren Anwendung auf ein immer breiteres Spektrum von Themengebieten, insbesondere auf ethisch-politische Fragen.¹¹⁰

Im Fall des Antiessenzialisten Rorty sieht man sich *drittens* mit der grundsätzlichen Frage konfrontiert, ob eine Rekonstruktion überhaupt ein sinnvolles Ziel sein kann. Denn dessen antiessenzialistisches Denken stellt auch die Möglichkeit einer Rekonstruktion von Texten infrage. Es spricht sich gegen die Trennung von Interpretieren und Gebrauchen aus, da wir nie etwas anderes tun würden, als Dinge und damit auch Texte zu gebrauchen. Deshalb solle man besser nur noch unterscheiden zwischen verschiedenen Nutzungsmöglichkeiten von Interpretationen. Die Suche nach der Natur des Textes solle verabschiedet werden, denn es gilt nach Rorty: „Jede zusätzliche Lektüre ergibt bloß einen neuen Kontext, worin man den Text ansiedeln kann.“¹¹¹

Aus diesem antiessenzialistischen und zugleich radikal pragmatistischen Verständnis von Interpretation folgt zwar keine „textual recklessness“¹¹², nach der *jede* Interpretation korrekt ist. Aber mit dem Rorty-Interpreten Alan Malachowski muss man sich bewusst sein, dass der Versuch einer Rekonstruktion des „wahren Rorty“ ein ironisches Unternehmen darstellt. Zugleich betont aber Malachowski zu Recht, dass neben dem Kriterium der größtmöglichen Kohärenz für Antiessenzialisten immer noch pragmatische Kriterien des Interpretierens zur Verfügung stehen. Eine weitere Interpretation gewinnt demnach „Autorität“ dadurch, wie nützlich sie dafür ist, sich ein Bild von Rortys philosophischem Projekt zu machen. Außerdem bleibt das Kriterium der bewiesenen Vertrautheit mit den relevanten Texten und ihren Verbindungen zu Texten anderer Autoren.¹¹³ Gerade der Blick auf diese Verbindungen bietet sich im Falle von Rortys radikaler Philosophie des Gesprächs an. Zum einen ist nach ihr Forschung generell Rekontextualisierung. Deren Neubeschreibungen sind demnach nicht mit der Realität vergleichbar, sondern nur mit alternativen Beschreibungen.¹¹⁴ Zum anderen hat Rorty seine Philosophie des Gesprächs selbst, wie eben erwähnt, ad hoc im Gespräch mit anderen Denkern entwickelt. Daher stellt diese Studie auch über weite Strecken eine *vergleichende* Re-

seinen ersten veröffentlichten Texten versucht, für die Fruchtbarkeit eines Dialoges zwischen analytischer Philosophie und klassischem Pragmatismus zu werben; vgl. Voparil (2010), 11-14; Gross (2008), 158, 308f.

110 Vgl. dazu Gross (2008), 23, 27; Pape (2002), 24; Welsch (1995), 225.

111 Rorty (1996a), 115f; vgl. Rorty (1996a), 103, 113, 116.

112 Malachowski (2002), 95.

113 Vgl. Malachowski (2002), 2-5, 95.

114 Vgl. auch Hall (1994), 4ff, 29. Auch Hall betont die Bedeutung von Rekontextualisierungen bei der Rorty-Interpretation. Dem folgt diese Studie, ohne dabei jedoch Rorty nur noch als Poet des Liberalismus und nicht mehr als argumentierenden Philosophen zu betrachten, wie Hall es tut.

konstruktion dar. Der Nachteil der höheren Komplexität und auch Länge des Textes wird dabei zumindest teilweise dadurch aufgewogen, dass auf diesem Weg ein kleines Panorama der gegenwärtigen (politischen) Philosophie gezeichnet wird. Dieses könnte auch für Leser attraktiv sein, die nicht nur an Rorty interessiert sind.

Schließlich sind bei der hier durchgeführten vergleichenden Rekonstruktion *Eingrenzungen* nötig. So wird als Vergleichsautor primär Jürgen Habermas herangezogen. Dessen kantianische Version des Neopragmatismus ist neben derjenigen von Hilary Putnam die größte Herausforderung für Rortys radikalen Neopragmatismus. Sie ist diesem einerseits nahe genug: Habermas und Rorty gehen beide den Weg einer sprachphilosophischen Erneuerung des Pragmatismus mit Bezug auf die Kommunikationspraxis, betonen den Konsens und halten an dem politischen Projekt der Moderne fest. Andererseits ist ihre philosophische Differenz bei der hier zentralen Frage nach der Möglichkeit und der Notwendigkeit einer sprachpragmatischen Begründung des Liberalismus eine Differenz, die aufs Ganze geht – und dies, obwohl Habermas im Vergleich zu Karl-Otto Apels Transzendentalismus eine eher gemäßigte Position einnimmt.¹¹⁵ Mit der Rekontextualisierung von Rortys Denken durch den Vergleich mit dem von Jürgen Habermas kann am besten dessen transformativer Anspruch verdeutlicht werden. Zugleich wird damit seine Suggestion problematisiert, es gäbe nur die Alternative, Metaphysiker oder radikaler Pragmatist zu sein.

Zur Rekonstruktion von Rortys Neubeschreibung des Liberalismus wird zusätzlich sein anderer großer liberaler „Gegenspieler“, John Rawls, als Vergleichsautor herangezogen. Denn Rorty hat seine eigene Position eines offensiven liberalen Antifundamentalismus unter Bezug auf dessen Idee des politischen Liberalismus vorgestellt. Darüber hinaus werden vor allem die kommunitaristischen Kritiker von Rawls, insbesondere Michael Walzer, immer wieder als Vergleichsautoren herangezogen. Auf diese Weise wird die hier vertretene These plausibilisiert, dass der Liberale Rorty auf begründungstheoretischer Ebene als Kommunitarist anzusehen ist. Und zugleich wird so die systematische Einordnung seiner Position in die Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus ermöglicht.

Andere zeitgenössischen Autoren, wie etwa die von Rorty als „Posties“¹¹⁶ bezeichneten Denker, Lyotard und Foucault, werden nur punktuell zum Vergleich herangezogen; und zwar dort, wo es zur Verdeutlichung seiner Verbindung von Ironismus und Kommunitarismus sinnvoll erscheint. Auch die im Text eingestreuten kurzen Vergleiche mit ausgewählten philosophischen Konzeptionen der Ironie anderer Autoren dienen allein der deutlicheren Herausarbeitung und Kritik von Rortys Konzeption von Ironie als Kontingenzbewusstsein.

(b) Rorty selbst unterscheidet drei Arten von Kritikern: Dritte-Wahl-Kritiker greifen einen Philosophen nur polemisch an. Zweite-Wahl-Kritiker suchen nach Lücken oder Schwachstellen in der Argumentation. Erste-Wahl-Kritiker kritisieren hingegen eine optimale Version ihres Gegners und zeigen dessen Unfähigkeit, zu er-

115 Vgl. hierzu Hall (1994), 148, 152f. Die durchgängige Kontrastierung mit Habermas entspricht auch der Selbsteinschätzung von Rorty; vgl. SO, 9; KIS, 142.

116 Rorty (1987a).

reichen, was ihrer Ansicht nach erreicht werden muss. Sie nehmen dabei dessen Projekt ernst und greifen nicht nur einzelne Elemente davon an.¹¹⁷

Folgt man dieser Einteilung, so wird in weiten Teilen dieser Studie „Zweite-Wahl-Kritik“ betrieben. Zugleich werden aber an den diagnostizierten Schwachstellen Korrekturen vorgeschlagen, um eine optimale Version des Rorty'schen Projekts zu rekonstruieren. Die methodisch zentrale Idee besteht darin, die pragmatische Methode auf Rortys Denken selbst anzuwenden, um dieses angemessen zu kritisieren. Mit einer Kombination von Rekonstruktion *und* immanenter Prüfung seiner transformativen Neubeschreibung des Liberalismus soll so eine „Erste-Wahl-Kritik“ versucht werden. Um einen entscheidenden Schritt in der Debatte um Rortys Neubeschreibung des Liberalismus weiter zu kommen, gilt es John Deweys Forderung „Pragmatism must take its own medicine.“¹¹⁸ zu beherzigen und eine *pragmatische Prüfung* durchzuführen. Damit wird Rortys entscheidendes pragmatisches Argument für einen Wechsel hin zu seiner Neubeschreibung ernst genommen. Er versteht sie als konstruktiven Beitrag zur Verbesserung der Selbstbeschreibung demokratischer Gesellschaften. Dabei erhebt er konsequenterweise keinen Wahrheitsanspruch, sondern behauptet schlicht, dass der Praxis der liberalen Demokratie mit ihrer Übernahme gedient sei. Das rationalistische Begründungsprojekt sei hingegen zum Hindernis für den moralischen Fortschritt geworden.¹¹⁹ Zur Überprüfung dieser Behauptung schlägt Rorty selbst vor: „Lasst uns ein paar neue Denkweisen ausprobieren! Vielleicht gefallen sie uns ja. Vielleicht stellt sich heraus, dass unseren Interessen und Werten [...] mit diesen neuen Denkweisen besser gedient ist.“¹²⁰ Ob der transformative Pragmatismus als Alternative funktioniert, könne nur der Versuch zeigen. Nur das Experiment eines intellektuellen und moralischen Lebens ohne die gewohnten rationalistischen Intuitionen und Unterscheidungen werde die Sache entscheiden.¹²¹ Diese – vielleicht leichtfertige – Forderung nach einer experimentellen Entscheidung wird im dritten Teil dieser Studie in der Form eines Gedankenexperiments aufgenommen. Er enthält eine pragmatische Prüfung von Rortys transformativer Neubeschreibung des Liberalismus. Ganz im Sinne des „Credos“ der Pragmatisten: „Hütet euch vor den falschen Propheten; [...] An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“¹²²

Die Beurteilung von Rortys Denken anhand seiner „Früchte“ für die politische Praxis entspricht nicht nur der generellen pragmatistischen Umkehrung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, sondern auch der von dem Liberalen Rorty selbst vertretenen These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. Im Anschluss an diese These findet der hier durchgeführte pragmatische Test auch anhand der zu

117 Vgl. Rorty (1987a), 11.

118 Dewey (1983), 257. Englischsprachige Originalzitate werden im Rahmen dieser Studie in der Regel immer dann verwendet, wenn keine deutsche Übersetzung vorliegt.

119 Vgl. Sandbothe (2001), 97.

120 WF, 82.

121 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 63, 350.

122 Mt. 7, 16. Alle Klassiker des Pragmatismus beziehen sich auf diese Bibelstelle. Zur Früchteformel als Credo des Pragmatismus vgl. Hingst (1998), 220ff.

erwartenden Konsequenzen für die politische Praxis vom Standpunkt des Liberalismus beziehungsweise der sozialdemokratischen Politik aus statt: Was wären die Konsequenzen für die liberale Praxis, wenn man den Weg in Rortys utopische Neubeschreibung eines ironischen und zugleich kommunitaristischen Liberalismus mitginge?¹²³ So viel schon vorweg: Das Ergebnis der Prüfung lautet, dass diese den pragmatischen Test besteht – allerdings mit der wichtigen Einschränkung, dass an mehreren Stellen sowohl aus theoriestrategischen Gründen als auch vom Standpunkt der liberalen Praxis aus Korrekturen notwendig sind. Die (Sprach-)Praxis einer konsequent pragmatistischen Linken würde durch die Übernahme von Rortys Neubeschreibung des Liberalismus zwar zum Teil eine andere Gestalt annehmen. Ihr liberales Projekt der universalistischen Solidarität würde aber durch den Verzicht auf „starke“ Begründungsansprüche in mancher Hinsicht sogar gestärkt.

6. Zum weiteren Aufbau dieser Studie

Die hier gewählte zweifache Methode führt zu folgendem Aufbau dieser Studie:

Der *erste Teil* rekonstruiert die Grundzüge von Rortys transformativen Sprachpragmatismus. In *Kapitel I* wird dazu zunächst dessen Kritik der traditionellen (Sprach-)Philosophie als inkonsistente Kombination von Repräsentationalismus, Essenzialismus und Fundamentalismus vorgestellt. Im Mittelpunkt steht dabei die interne Widerlegung des metaphysischen Realismus und der Korrespondenztheorie der Wahrheit. *Kapitel II* stellt Rortys Alternativvorschlag eines minimalistischen Sprachpragmatismus ohne regulative Ideen unter fünf Einzelgesichtspunkten vor: Instrumentalismus, Sprachspielpragmatismus, Ironie als Einsicht in die Kontingenz der Sprache, Naturalismus, Romantik. Dabei wird die heuristische Leitthese dieser Studie eingeführt, dass es sich bei Rortys Denken um die Kombination von Romantik und Pragmatismus handelt. *Kapitel III* überprüft den Anspruch, mit seiner radikal pragmatistischen Alternative die erkenntnistheoretische Debatte verabschieden zu können. Es werden dabei zwei Schritte von Rortys Versuch, eine antirepräsentation-

123 Der vieldeutige Begriff Liberalismus bezeichnet im angelsächsischen Sprachgebrauch einen egalitären Sozialliberalismus in Abgrenzung von libertären Positionen. Für einen prominenten Definitionsversuch siehe Rawls (1998), 46, 70. Vgl. dazu u.a. Forst (1994), 14; Nagel (2003), 62ff. Rorty selbst bezeichnet seine politische Haltung im amerikanischen Kontext als „liberal“, im deutschsprachigen als „sozialliberal“ bzw. „sozialdemokratisch“; vgl. Rorty (1994c), 14; Rorty (2006d), 152. In diesem Sinne wird der Begriff Liberalismus auch hier verwendet. Zugleich wird die Gleichsetzung von „Liberalismus“ und „Demokratie“ durch Rorty nicht weiter problematisiert. Deren Hintergrund ist seine Unterscheidung zwischen einer engeren und einer weiteren Bedeutungen des Demokratiebegriffs: Die engere bezeichne eine konstitutionelle Regierungsform und deren Institutionen. Die weitere stehe für den Egalitarismus bzw. für das linke Projekt einer egalitären Gesellschaft. Rorty bezeichnet sich als dessen Anhänger und verwendet den Begriff „Demokratie“ in der Regel in dieser Bedeutung; vgl. Rorty (2006b), 11-15.

tionalistische Position jenseits der Frage „Realismus oder Antirealismus?“ zu erlangen, rekonstruiert; außerdem die zu diesen beiden Schritten gehörigen Methoden. Das Hauptziel des grundlegenden ersten Teils besteht darin, den transformativen Charakter seines Sprachpragmatismus als Grundlage seiner Neubeschreibung des Liberalismus herauszuarbeiten. Dieser zeigt sich wie in einem Brennglas am Umgang mit dem Wahrheitsbegriff und unserer realistischen Intuition. *Kapitel IV* behandelt daher den neopragmatistischen Familienstreit um die Frage „Rekonstruktion oder Verabschiedung des objektiven Wahrheitsbegriffs?“. Es wird sich zeigen, dass Rortys radikale Position in dieser Frage in sich schlüssig ist und nicht einfach als selbstwidersprüchlich abgetan werden kann. Sie trägt aber auf einer Metaebene die Beweislast für das transformative Projekt einer antirepräsentationalistischen Neubeschreibung der Sprachpraxis. Rortys zentrales Argument für dieses Projekt ist politischer Natur: Sein antiautoritärer Sprachpragmatismus sei für die politische Kultur in den demokratischen Gegenwartsgesellschaften dienlicher. Damit verschiebt sich aber die bis dato unentschiedene theoretische Debatte unter den Neopragmatisten auf die ethisch-politische Ebene. Das Fazit des ersten, theoretischen Teils verweist daher selbst auf die folgenden beiden Teile.

Die Rekonstruktion von Rortys sowohl begründungstheoretisch als auch inhaltlich minimalistischer Neubeschreibung des Liberalismus ist Inhalt des *zweiten Teils*. Dieser beginnt in *Kapitel V* mit einer Untersuchung der antifundamentalistischen These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. Der anhand der Leitfrage „Begründung oder Artikulation?“ durchgeführte, ausführliche Vergleich mit den Positionen von Jürgen Habermas und John Rawls arbeitet Rortys Position eines offensiven liberalen Antifundamentalismus heraus. *Kapitel VI* entwickelt die begründungstheoretische Schlüsselthese dieser Studie, dass Rorty als Liberaler einen Kommunitarismus der Begründung vertritt. Die von ihm zugleich durchgeführte Verabschiedung der politischen Anthropologie führt zu seiner Bestimmung der politischen Philosophie als kommunitaristische Artikulation und kontingente Utopie. In *Kapitel VII* wird der moralische Impuls für Rortys transformatives Denken insgesamt, sein Antiautoritarismus rekonstruiert. Dessen romantischer und zugleich pragmatischer Neubeschreibung des menschlichen Selbstbilds entspricht die Vision einer antifundamentalistischen Kultur ohne Zentrum. Diese Vision ist Basis von Rortys politischer Utopie im engeren Sinne, wie sie im Mittelpunkt von *Kapitel VIII* steht: Inhaltlich vertritt er eine klassisch sozialliberale Differenz- und Gleichgewichtskonzeption der Politik in der Nachfolge von John Stuart Mill. Deren oberstes Ziel ist ein Gleichgewicht zwischen Maximierung der Freiheit und Minimierung des Leidens. Originell an seiner Konzeption des Liberalismus sind vor allem der romantische Ästhetizismus der privaten Selbsterschaffung im Privaten, das Operieren mit einem partikularistischen Gefühlsbegriff der Solidarität in der öffentlichen Sphäre und die Abschiebung der Philosophie ins Private. Dabei wird wiederum ganz klassisch liberal immer die Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen zugrunde gelegt. Die Diskussion von Rortys Variation dieser liberalen Basisunterscheidung leitet auf das Fazit des zweiten Teils über: Seine romantische und zugleich pragmatistische Variante des egalitären Liberalismus teilt die Stärken und Schwächen anderer liberalen Theorien. Als solche ist sie aber, abgesehen von

einigen Defiziten, in sich schlüssig. Dieses Zwischenergebnis bestätigt die Notwendigkeit einer pragmatischen Kritik.

Aufgrund der Ergebnisse der ersten beiden Teile dieser Studie folgt im abschließenden *dritten Teil* eine Prüfung der „Früchte“ von Rortys Neubeschreibung für die Praxis liberaler Politik. Auch bei dieser Prüfung wird sich zeigen, dass die für sein Denken insgesamt konstitutive Spannung zwischen Romantik und Pragmatismus immer wieder virulent wird. Und es wird dabei das andere zentrale Teilergebnis der bisherigen Rekonstruktion verwendet. Denn Rortys begründungslogischer Kommunitarismus stellt den Schlüssel für eine angemessene pragmatische Kritik seiner Neubeschreibung des Liberalismus dar.

Die Selbstanwendung des pragmatischen Kriteriums auf Rorty als kommunitaristischen Liberalen in diesem Teil konzentriert sich auf vier ausgewählte Fragenkomplexe. In *Kapitel IX* wird Rortys methodischer und inhaltlicher Ethnozentrismus untersucht und seine ethnozentristische Konzeption des interkulturellen Dialogs: Müssen Rorty'sche Liberale einen inkonsistenten Relativismus vertreten? Die Frage nach der Möglichkeit ethnozentristischer Kritik der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft steht im Mittelpunkt von *Kapitel X*. Hier werden auch die gängigen Einwände der übertriebenen Theoriefeindlichkeit und des Konservatismus gegen Rortys Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik behandelt. *Kapitel XI* thematisiert die theoretischen Probleme und zugleich die (religions-)politischen Konsequenzen einer Anwendung der ethnozentristischen Wir-Begrifflichkeit. Wie plausibel ist die für den kommunitaristischen Liberalismus grundlegende Annahme einer liberalen Wir-Gruppe? Ist seine zivilreligiöse Integrationsvorstellung angesichts des „Faktums des Pluralismus“ (Rawls) illusionär, machtblind und tendiert sogar zur Exklusion? Und kann eine liberale Politik, die auf der Idee einer nationalen Gemeinschaft basiert, den pragmatischen Test in Zeiten der Globalisierung bestehen? Das abschließende *Kapitel XII* widmet sich der individuellen beziehungsweise existenziellen Ebene. In ihm steht die utopische Figur der liberalen Ironikerin als Verkörperung von Rortys pragmatistisch-kommunitaristischer Transformation der normativen Frage im Mittelpunkt: Warum sollten liberale Ironiker überhaupt solidarisch sein? Allgemeiner gefragt: Trägt die Idee einer fragilen lebenspraktischen Balance von privater Ironie und öffentlicher Solidarität?

Das Fazit des im dritten Teil durchgeführten, letztlich bestandenen pragmatischen Tests leitet in die *Schlussbetrachtung* über. Diese bündelt nicht nur die Zwischenergebnisse der drei Teile dieser Studie, sondern greift zum Abschluss noch einmal die zentrale Frage nach den Realisierungschancen von Rortys transformativer Neubeschreibung des Liberalismus auf.