
Liberalismus und ästhetischer Pragmatismus.

Richard Rorty und das Verhältnis von Theorie und Praxis.

von Robert Matthees

Die Theorie des Liberalismus ist Praxis.

Sie ist das Ermöglichen von Neubeschreibungen des Gewohnten,

ohne den Fixstern absoluter Wahrheit.

Richard McKay Rorty



(*1931 in New York; † 2007 in Palo Alto)

www.robert-matthees.de

Robert Matthees, März 2012 (Johannes Gutenberg-Universität Mainz)

Inhalt

1. Einleitung (Seite 1)

2. USA und Pragmatismus (Seite 2)

3. Rortys Liberalismus
 - 3.1 Begriff der Kontingenz (Seite 5)
 - 3.2 Kontingenz der Sprache (Seite 6)
 - 3.3 Kontingenz des Selbst (Seite 10)
 - 3.4 Kontingenz des Gemeinwesens (Seite 11)
 - 3.5 Private Ironie (Seite 12)
 - 3.6 Öffentliche Solidarität (Seite 13)
 - 3.7 Bildung als Edifikation (Seite 16)
 - 3.8 Normale und nicht normale Diskurse (Seite 18)

4. Therapeutische Philosophie und der Spiegel der Natur
 - 4.1 Rortys Anliegen (Seite 20)
 - 4.2 Kritik der Philosophie (Seite 25)
 - 4.3 Therapie und Geschichte (Seite 28)
 - 4.4 Pragmatische Hermeneutik (Seite 30)
 - 4.5 Gegenpositionen und Selbstkritik (Seite 31)

5. Theorie und Praxis im Liberalismus (Seite 36)

6. Anwendung und späte Positionen (Seite 40)

7. Schluss und Würdigung (Seite 44)

8. Literatur (Seite 45)

1. Einleitung

Richard Rorty gehört zu den bahnbrechendsten und bedeutendsten Denkern unserer Zeit, sofern man seine Ideen anerkennt. Tut man dies nicht, so eröffnet sein Werk – gerade für Philosophen im traditionellen Sinn – einen weiten Spielraum für Kritik.

Es fällt bereits schon schwer Rorty genuin als Philosophen zu betiteln, zumindest nach dem Verständnis der meisten heutigen Schulen. Ganz bewusst hat Rorty die philosophische Fakultät verlassen, und wechselte zur Literatur.

Am besten lässt sich Rorty vermutlich als liberaler Ironiker fassen. Was das bedeutet, wird im Rahmen dieser Arbeit einsichtig werden. Vor allem wird der Frage nachgegangen werden, was Rorty, aus der analytischen Philosophie stammend, unter einer liberalen Gesellschaft begreift, welches Ideal eines Bürgers dieser Gesellschaft er entwirft, als auch welche Eigenschaften ein vollständiges Mitglied dieser Gesellschaft seines Erachtens auszeichnen. Diese Ideen veranschaulichen, wie und worin sich für Rorty das Verhältnis von Theorie und Praxis gestaltet.

Hierfür erfolgt eingangs der Versuch einer kurzen Darstellung der *amerikanischen Lebensweise*, verbunden mit Grundideen des *Pragmatismus*.

Danach gilt es, einen Einblick in Rortys gesellschaftstheoretische Gedanken zu gewinnen. Die Begriffe der *Kontingenz*, *Ironie* und *Solidarität* bilden dabei den Kern und werden als Wegweiser durch das Kommende dienen.

Diese Thematik führt zu dem, was Rorty unter Bildung bzw. *Edifikation* begreift, welche Arten von *Diskursen* er kennt und wie und weshalb er sie dergestalt einteilt. Sein Verständnis von Bildung berührt ohnehin nahezu alle Teile dieser Arbeit, was sich spätestens nach dem Lesen dieses Kapitels herausstellen wird.

Im Anschluss daran werden einige seiner *philosophischen Grundlagen* näher betrachtet, seine Kritik an der Philosophie als *Spiegel der Natur* und sein Entwurf einer *pragmatischen Hermeneutik*. Einwände und Gegenpositionen werden ebenso Erwähnung finden.

All das wird einen vertieften Blick in Rortys Vorstellung vom Liberalismus ermöglichen, auch bezüglich seiner Verortung des *Philosophen* in der liberalen Gesellschaft.

Abschließend sollen einige Interviews, Stellungnahmen und Auseinandersetzungen die *praktische Anwendung* der hier skizzierten Haltung demonstrieren. Hierbei wird außerdem der Versuch unternommen, einen Wandel im Denken des *späten Rortys* herauszuarbeiten. In diesem Teil wird Rorty selbst auch in längeren Textabschnitten zu Wort kommen.

Diese Vorgehensweise kann als „Hintertreppe in Rortys Philosophie“ verstanden werden (im Vergleich zu den bisherigen Darstellungen, die in der Regel mit seiner Kritik der Philosophie, und nicht mit seiner Gesellschaftstheorie beginnen). Für meine Zwecke, einer Klärung des Verhältnisses von Theorie und Praxis in Rortys Gedanken zum Liberalismus und ästhetischem Pragmatismus, vor allem hinsichtlich der Frage einer praktischen Anwendbarkeit, erscheint mir die Herangehensweise der Vorwegnahme seiner das Soziale betreffenden Ideen angebrachter.

2. USA und Pragmatismus

Worin unterscheidet sich Amerika vom europäischen Kontinent? Warum scheint der Pragmatismus – vor allem – ein ursprünglich amerikanisches Phänomen zu sein?

Die USA sind ein Land voller Einwanderer, die aus den verschiedensten Gründen ihre Heimat verlassen haben, das sind ideologische, bspw. die Ausübung ihrer Religion betreffend, ökonomische und soziale, also widrige Lebensumstände, Leibeigenschaft und Unterdrückung, und solche, die den Traum von einer neuen, besseren Welt betreffen, um nur einige zu nennen. Es mag idealisierend klingen, doch all diese Nöte und Ängste, aber auch Hoffnungen und Wünsche kumulierten sich zu dem, was uns heute als amerikanische Kultur begegnet, auf deren Werte – wie Freiheit und Gleichheit – die Bürger durchaus stolz sind. Es entwickelte sich eine Lebenseinstellung, die sich häufig durch eine *pragmatistische Weltsicht* auszeichnet. In dieser wird weniger danach gefragt, welche Überzeugung wahr oder falsch ist, vielmehr liegt der Fokus auf dem, was der Gesellschaft nützt oder schadet. Der Fokus liegt auf dem *Handeln*.

So schreibt Thomas Jefferson in seinen „Notes on Virginia“:

„Es schädigt mich nicht, wenn mein Nachbar behauptet, es gebe zwanzig Götter oder gar keinen Gott. Das leert mir nicht die Taschen und bricht mir nicht das Bein.“¹

Und Harpprecht bemerkt über die pragmatistische Lebensweise in Amerika:

„Die Einsicht, daß man nicht um jeden Preis der Welt recht haben müsse, schafft in der Tat eine unvergleichliche Freiheit.“²

1) Jefferson 1989, S. 331; „Jefferson ging, wie viele andere Aufklärer, davon aus, daß ein dem typischen Theisten wie dem typischen Atheisten gemeinsames sittliches Vermögen ausreichend sei für die staatsbürgerliche Tugend.“ (Rorty 1988 (SuO), S. 82)

2) Harpprecht 1984, S. 24

Der Amerikanische Pragmatismus hat „*das Verhältnis von Theorie und Praxis [...] in überzeugender Weise gelöst*“, erläutert Horster, im Sinne einer „*Einheit von Theorie und Praxis*“.³ Der Pragmatismus hat die Trennung von Wahrheit und Handlung aufgehoben; die Suche nach Wesensbestimmungen und objektiven Gewissheiten wurde zugunsten der *Handlungsfähigkeit* aufgegeben. Man könnte sagen, es wird nicht mehr platonisch gefragt: Was ist ἀρετή? Sondern pragmatistisch: Was bringt dieses oder jenes für meine Vorstellung von ἀρετή?

Handeln ist jedoch nicht nur zu verstehen als die Verfolgung und Erreichung klar abgesteckter Ziele (τέλος) oder als die rationale Anwendung und Erfüllung von Normen. Vielmehr ist *Kreativität* entscheidend, als die Freisetzung der Ermöglichung für neue Handlungen und Denkweisen, durch das Erschaffen neuer Beschreibungen der Welt, durch das Einbringen neuer Vokabulare.⁴

Eine Unterscheidung, die Joas diesbezüglich trifft, ist auch für Rortys Ansatz interessant.⁵ Joas unterscheidet zwischen dem „*context of justification*“ und dem „*context of covery*“. Unter „*context of justification*“ versteht Joas die rein teleologisch-nutzenmaximierende Realisierung von Zielen und Normen. Dieses Tätigsein reicht für ihn allerdings auch in den „*context of covery*“ hinein, ist oft mit ihm verbunden, d.h. in die Entdeckung bzw. Aufdeckung neuer Handlungsziele und neuer Verhaltenserwartungen in sozialen Handlungssituationen – durch kreative Neubeschreibung, Neuerzählung. Hierdurch wird, so Rorty, „*unsere Gegenwart einerseits mit Vergangenheit, andererseits mit zukünftigen Utopien*“⁶ verbunden, ein Entwerfen ohne den Fixpunkt eines Zieles oder einer Wahrheit, die es anzustreben absolute Geltung besitzt.

Für Rorty ist *Wahrheit* – pragmatistisch, d.h. aus dem Handeln betrachtet – somit kein „*Konvergieren gegen eine schon existierende [feste, objektive] Wahrheit*“, sondern vielmehr eine fortwährende „*Verwirklichung von Freiheit*“⁷, und – wie Horster bemerkt – „*in Richtung auf immer mehr Freiheit*“⁸ durch Neuentwürfe und Erweiterung unseres Weltbildes.

Dies schreibt er ganz im Sinne von William James, der in seinen Pragmatismusvorlesungen die Frage aufwirft: „*Was ist [...] der Barwert der Wahrheit?*“⁹ („*What [...] is the truth cash-value?*“¹⁰) Und die Antwort gibt: „*Was für uns zu glauben besser wäre!*“ Das klingt ganz so wie eine *Definition der Wahrheit*.¹¹ („*What would be better for us to believe!*“ This sounds very like a *definition of truth*.¹²)

3) Horster 1991, S. 7

4) vgl. Joas 1992, S. 196

5) vgl. Schubert 2010, S. 181

6) Rorty 1992 (KIS), S. 17

7) Rorty 1992 (KIS), S. 17

8) Horster 1991, S. 10

9) James 1994, S. 125

10) James 2008, S. 39

11) James 1994, S. 49

12) James 2008, S. 86

Was für uns besser wäre, geglaubt zu werden: welche Werte, Utopien und Verbindlichkeiten, das zeigt und bewährt sich für Rorty im gesellschaftlichen Sprachspiel. Es zeigt sich durch das, was dem Zusammenleben den meisten Nutzen bringt.

Da Pragmatisten jedoch nicht glauben, dass es eine adäquate Weise der Erkenntnis gibt, die beschreibt, wie die Dinge wirklich sind, fällt allerdings auch ein Zustand weg, dem es sich mit Gewissheit anzunähern gilt, um den größten Nutzen zu gewährleisten (wie es bei traditionellen Gesellschaftsentwürfen der Fall ist, die ihr soziales Ideal theoretisch fundieren). Schäfer sagt:

„Alles, was wir denken oder wünschen, kann nicht auf ein letztes vermeintlich wahres Fundament zurückgeführt werden; und jeder Anspruch auf höhere Autorität ist in diesen Fragen zurückzuweisen, weil es keine allgemeingültige Autorität für alle Menschen gibt.“¹³

Und James schreibt zum Pragmatismus:

„Die pragmatische Methode ist zunächst eine Methode, um philosophische Streitigkeiten zu schlichten, die sonst endlos wären.“¹⁴ Sie verschafft „keineswegs bestimmte Ergebnisse, sondern nur eine orientierende Stellungnahme. Und zwar eine Stellungnahme, die uns absehn macht von ersten Dingen, von Prinzipien, von Kategorien, von vorausgesetzten Notwendigkeiten; und eine Stellungnahme, die uns hinblicken lässt auf letzte Dinge, auf Früchte, auf Folgen, auf Tatsachen.“¹⁵

Es stellt sich somit die Frage, wie aus einer derartigen Perspektive überhaupt beurteilt werden kann, was besser ist. Rortys Antwort erfolgt ganz pragmatisch:

Nützlich bedeutet im pragmatistischen Sinne immer: Nützlich für eine bessere Zukunft. Für das Kriterium *besser* gibt es im Pragmatismus aber ebenso kein festes Kriterium, schreibt Rorty, genau so wenig wie die ersten Säugetiere eins von sich ausweisen konnten, was sie gegenüber den ausgestorbenen Dinosauriern ausgezeichnet hätte, eins, das sie überleben ließ. So etwas offenbart sich in der Regel erst zurückblickend, aus der Retrospektive.

Für *besser* erachten Pragmatisten: Besser ist, mehr von dem zu erhalten, was als gut betrachtet wird, und weniger von dem, was man als schlecht auffasst. Würde man weiter fragen, was exakt als *gut* und *schlecht* begriffen wird, so ist die Antwort ebenso vage: Vielfalt, Freiheit, Wachstum und Fortschritt.¹⁶

13) Schäfer 2001, S. 5

14) James 1994, S. 27

15) James 1994, S. 34

16) vgl. Rorty 1994 (HsE), S. 16 f.

Hierin liegt letztlich die Aufgabe begründet, immer neue Beschreibungen zu finden, neue Vokabulare in das Sprachspiel bzw. in die Sprachspiele der Gesellschaft einzubringen, was später noch detaillierter Thema sein wird. Nur so kann man sehen und erproben, welche Ideen und Denkweisen sich bewähren, und als nützlich erweisen (ästhetischer Pragmatismus).

„Daß die Pragmatisten darauf beschränkt sind, derart verschwommene und nutzlose Antworten zu geben, liegt daran, daß sie nicht darauf hoffen, die Zukunft werde einem Plan entsprechen und eine immanente Teleologie zur Erfüllung bringen, sondern die Hoffnung hegen, die Zukunft werde Verwunderung und Freude bringen.“¹⁷

Rortys Position ist die des liberalen Ironikers, eine Position der Freiheit, sich in den gewohnten Sprachspielen freier bewegen und neue Beschreibungen besser ermöglichen zu können.

Freiheit bedeutet für Rorty das Bewusstsein der Kontingenz.¹⁸

3. Rortys Liberalismus

3.1 Begriff der Kontingenz

Kontingenz ist einer der Kernbegriffe in Rortys Philosophie.

Nach Spinoza kann Kontingenz umschrieben werden als das Nicht-Notwendige, das Zufällige, was ebenso gut anders sein könnte, als so, wie es ist.¹⁹ Luhmann schreibt, das Kontingente sei weder notwendig noch unmöglich, „*was also, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist.*“²⁰ Es ist das, was sich ereignet (contingere = lat. sich ereignen). Für Rorty kann es durchaus auch etwas sein, das kausal bedingt ist, wie bspw. in welches Land oder in welcher Familie man hineingeboren wird, was ja sowohl kausal bedingt, aber auch reiner Zufall ist.²¹

Die Kontingenzerfahrung bei Rorty ist eine dreifache. Sie betrifft die *Sprache*, das *Selbst* und das *Gemeinwesen*.

17) Rorty 1994 (HsE), S. 17

18) vgl. Rorty 1992 (KIS), S. 56

19) vgl. Spinoza 1967, S. 190

20) Luhmann 1987, S. 152

21) vgl. Reese-Schäfer, S. 85

3.2 Kontingenz der Sprache

Die Sprache wurde von Philosophen zu einer Art Gottheit hochstilisiert, sagt Rorty.²² Ihm geht es darum, ihre Zufälligkeit und Zweckgebundenheit zu betonen, sie bewusst zu machen. Um seinen Ansatz zu verstehen, ist es hilfreich, einen Blick auf den *späten Wittgenstein* zu werfen, über den Rorty jedoch noch hinaus gehen bzw. ihn einschränken wird.

Wittgenstein zeigt, dass wir uns – bewusst oder unbewusst – immer in einer bestimmten Spielweise der Sprache befinden. *„Die Regeln können einfach, die Abmachungen müssen nicht stillschweigend sein, es muss nicht einmal eine Abmachung vorliegen“*, schreibt Raatzsch.²³

Die – meist unbewusst – übernommenen Regeln bedingen, was und wie etwas in der Sprache artikuliert wird, zu welcher Bedeutung es gelangt. Das Sich-Verfangen in diesen Regeln stellt für Wittgenstein eine fundamentale Tatsache dar.²⁴ Vor allem im Bereich des Philosophischen sei dies wesentlich. Wittgenstein schreibt:

„Die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache feiert.“²⁵

Feiern hat immer etwas mit Rausch und Ekstase zu tun, und in diesem Sinne können diese Worte durchaus begriffen werden. Wittgenstein denkt:

„Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgend eines schlichten Unsinnns und Beulen, die sich der Verstand beim [(ekstatischen)] Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat.“²⁶

Er mahnt, nicht in die Fallen, die uns von der Tradition gelegt worden sind, hineinzutappen und fordert ein Zurück-zur-Normalsprache, um sie (die philosophischen Verstrickungen und Verwirrungen) zu umgehen:

„Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen – 'Wissen', 'Sein', 'Gegenstand', 'Ich', 'Satz', 'Name' – und das Wesen des Dinges zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? – Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.“²⁷

22) vgl. Rorty 1992 (KIS), S. 34

23) Raatzsch 2008, S. 162

24) vgl. Raatzsch 2008, S. 163 f.

25) Wittgenstein 2011, S. 38 (§38)

26) Wittgenstein 2011, S. 83 (§119); zu Regeln auch: vgl. Wittgenstein 2011, S. 31 f. (§31)

27) Wittgenstein 2011, S. 82 (§116)

In Bezug zur Philosophie bedeutet das:

„Es sind nur Luftgebäude, die wir zerstoßen, und wir legen den Grund der Sprache frei, auf dem sie standen.“²⁸

Rorty stimmt dem im Grunde zu. Es gilt zu verstehen, woher die philosophischen Theorien kommen, weshalb und woraus sie erwachsen sind. Dann sehen ihre Probleme oft gar nicht mehr so bedeutend aus. Rorty bestreitet jedoch, dass es möglich sei, eine Normalsprache zu finden, die besser oder gar die beste sei. Hierin unterscheiden sich beide in der Vorstellung, die sie von den Sprachspielen haben. Für Rorty gibt es keinen *archimedischen Punkt* außerhalb der Sprache, der eine Beurteilung der Adäquatheit eines Vokabulars zulässt.

Davidson, Rortys Wahlverwandtschaft²⁹, notiert dazu:

„Eine Sprache sprechen ist kein Merkmal, das der Mensch verlieren kann, während er sein Denkvermögen bewahrt. Es bestehen also keine Aussichten, jemand könne einen Beobachtungsposten zum Vergleich von Begriffsschemata beziehen, indem er zeitweilig sein eigenes abstreift.“³⁰

Quine formuliert das Ganze noch drastischer:

„Ein solches kosmisches Exil gibt es nicht. Das grundlegende Begriffsschema der Wissenschaft und des common sense kann der Philosoph nicht untersuchen, ohne selbst über ein Begriffsschemata zu verfügen, das seinerseits – ob es dasselbe ist oder ein anderes – der philosophischen Überprüfung bedarf.“³¹

Somit wird der Gedanke, eine bessere, angebrachtere Normalsprache zu finden ad absurdum geführt.

Überhaupt können wir nicht einfach entscheiden, so Rorty, welches Sprachspiel wir spielen bzw. sprechen, oder ob wir lieber in ein anderes überwechseln wollen oder nicht (was ja auch der eliminative Materialismus im Sinn hat). Würden wir es zum Beispiel lieber sehen, dass anstelle des Wortes *Wasser* künftig *H₂O* verwendet werden solle, weil uns dies wissenschaftlicher oder exakter anmutet, so könnte man das gern fordern. Jedoch: Auch wenn es vielleicht richtiger sei

28) Wittgenstein 2011, S. 83 (§118)

29) vgl. Horster 1991, S. 11

30) Davidson 1986, S. 264

31) Quine 1980, S. 474 f

(im Kontext eines bestimmten Verständnisses von Sprache, im naturwissenschaftlichen Sprachspiel), so wird es sich deswegen nicht gleich auf das gesamte Gemeinwesen übertragen. Dies geschieht erst, wenn hierfür tatsächlich irgendein historischer Grund vorliegt; wenn H_2O die Menschen besser empfinden lässt, was sie damit bedeuten wollen, wenn es sie befähigt, damit tiefer und konkreter in ihre Erfahrung einzudringen, dann wird sich die neue Redeweise durchsetzen. „Wir werden in eine Sprachkultur hineingeboren und aktualisieren diese Kultur, indem wir sprechen“, schreibt Horster.³²

Auch bei Heidegger findet sich der Gedanke des Gebundenseins an Traditionen:

„Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig. Diese Verhältnis erschließt die Möglichkeiten des Seins und regelt sie. Seine eigene Vergangenheit – und das besagt immer die seiner 'Generation' – folgt dem Dasein nicht nach, sondern geht ihm je schon vorweg.“³³

Weiter schreibt er:

„Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie 'übergibt'. So wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen 'Quellen', daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z.T. In echter Weise geschöpft wurden. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen.“³⁴

Diesem nachzugehen, ist Heideggers Weg zur Eigentlichkeit.

Für Rorty, Quine und Davidson ist Sprache nicht mehr irgendein bloßes Zeichen, das auf etwas weist, das unabhängig von ihr existiere (wie im logischen Empirismus).³⁵ Vielmehr „war und ist Sprache für uns [Menschen] ein genetisches Apriori der Weltinterpretation und der sozialen Konstitution, des kulturellen Überbaues und der gesellschaftlichen Basis zugleich“, schreibt Markis.³⁶

32) Horster 1991, S. 12

33) Heidegger 2006, S. 20 (§6)

34) Heidegger 2006, S. 21 (§6)

35) vgl. Markis 1990, S. 75

36) Markis 1990, S. 84

Rorty vertritt hier einen *holistischen Sprachbegriff*. Die Welt wird zu einem verwobenen kommunikativen Netz, in dem es viele verschiedene Vokabulare für unterschiedliche Zwecke gibt, die trotz grundsätzlicher Verschiedenheit eine Einheit bilden.³⁷ Es ist die „*Konzeption des Nebeneinanders verschiedener Sprachspiele*.“³⁸

Aufgrund dieser *Zweckgebundenheit* hat für Rorty keines dieser Vokabulare den Vorrang vor einem anderen, weder das Physikalische, noch das Theologische, noch das Psychologische oder Philosophische:

*„Eine essentialistische Theorie zu vertreten, fällt [...] schwer, wenn man die Dinge darwinistisch betrachtet und sieht, daß die Sprache keine Gegenstandsrepräsentationen liefert, sondern Werkzeuge zur Meisterung der Gegenstände, und zwar verschiedene Reihen von Werkzeugen für verschiedene Zwecke. Es wird nämlich schwergemacht, die Vorstellung ernst zu nehmen, eine Beschreibung von A könne 'objektiver' sein oder 'dem inneren Wesen von A näher kommen' als eine andere. Die Beziehung zwischen Werkzeugen und dem, was mit ihnen bearbeitet wird, ist keine Beziehung der 'Übereinstimmung', sondern eine der Nützlichkeit für einen bestimmten Zweck. Eine Magensonde kommt der Natur des Menschen nicht näher als ein Stethoskop, und ein Voltmeter kommt dem Wesen eines Elektrogerätes nicht näher als ein Schraubenzieher.“*³⁹

So kommt es zu einer Wahrheit im Plural (wenn man den Begriff denn überhaupt verwenden möchte), d.h., dass *Wahrheiten* nebeneinander gleichberechtigt bestehen können: „*Innerhalb von Sprachspielen gibt es Gründe, Behauptungen zu glauben*.“⁴⁰

Schon Nietzsche schreibt:

*„Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken:: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind.“*⁴¹

37) vgl. Schmidt 1977, S. 271

38) Reese-Schäfer 2006, S. 94

39) Rorty 1994 (HsE), S. 61

40) Reese-Schäfer 2006, S. 94

41) Nietzsche 1980, S. 880 f.

Der sprachliche *Holismus*, die Verbundenheit der Sprache mit allen verschiedenen Bereichen unseres Lebens, ermöglicht neue Beschreibungen unserer Lebenssituationen. Hierdurch entsteht Neues im sozialen Zusammensein. Gesellschaften wandeln sich, indem neue Vokabulare angenommen werden, erklärt Rorty. Und wir wechseln zum nächsten Vokabular, wenn es uns dort heimischer erscheint.⁴²

Wenn wir ehrlich sind, so Rorty, nehmen wir darum immer einen *ethnozentrischen Standpunkt* ein.⁴³ Wir betrachten und beurteilen die Welt immer aus einem gewohnten bzw. irgendeinem bestimmten Vokabular heraus.

3.3 Kontingenz des Selbst

Für Rorty ist es wichtig, sich den Kontingenzen bewusst zu sein, die uns zu dem machen, was wir sind. In diesem Sinne liest er auch *Nietzsche*, der für ihn versuchte, genau das aufzuzeigen.⁴⁴ Obendrein nennt Rorty Freud, dem es gelungen sei, die Vorstellung eines festen und absoluten Selbst zu entkräften:

„Einen Zugang zum Verständnis von Freuds Rolle in unserer Kultur kann man sich verschaffen, wenn man ihn als den Moralisten sieht, der uns geholfen hat, das Selbst zu entgöttern, indem er das Bewußtsein auf seinen Ursprung in den Kontingenzen unserer Erziehung zurückführte.“⁴⁵

Adler und *Freud* können als die beiden Pioniere der Tiefenpsychologie verstanden werden. Für sie ist Rationalität ein Mechanismus, der Kontingenzen (bspw. die des Selbst) an andere Kontingenzen (bspw. die der Umwelt) anpasst.⁴⁶

Adler verbindet mit diesem Anpassungsmechanismus die Festlegung des Lebensstils, die seiner Ansicht nach im vierten oder fünften Lebensjahr geschieht:

„Um das fünfte Lebensjahr herum ist die Einstellung eines Kindes zu seiner Umwelt für gewöhnlich bereits so festgelegt und eingeschliffen, daß sie für den Rest seines Lebens mehr oder weniger die gleiche Richtung beibehält.“⁴⁷

42) vgl. Rorty 1992 (KIS), S. 26

43) vgl. Rorty 1988 (SuO), S. 15

44) vgl. Rorty 1992 (KIS), S. 59

45) Rorty 1992 (KIS), S. 63

46) vgl. Horster 1991, S. 60

47) Adler 1976, S. 78

Jacoby formuliert den Gedanken seines Lehrers Adler wie folgt:

„Aus seinen frühkindlichen Erlebnissen bezieht der Mensch eine bestimmte Einschätzung seiner Umwelt und übt eine bestimmte Weise ein, auf die Anforderungen des Lebens zu antworten. [...] In der Computersprache: Er beginnt die Programmierung der Antworten, die sein Handeln bestimmen werden.“⁴⁸

Diese anerkannte Lehrmeinung widerspricht deutlich der Vorstellung mancher traditioneller Philosophen, die noch an so etwas wie eine ewige Seele des Menschen glauben, oder ein allgemeines Selbst, das alle Menschen auszeichnet, womit oft auch Menschenrechte versucht werden zu begründen (wie bspw. bei Kant, der – so Rorty – „das Selbst zum Gott“⁴⁹ gemacht habe). Bereits James schrieb über das Bewusstsein: „It is the name of a nonentity.“⁵⁰ Rorty teilt diese Meinung⁵¹:

„Ein Netz aus kontingenten Beziehungen, ein Gewebe, das sich rückwärts in die Vergangenheit in die Vergangenheit und vorwärts in die Zukunft erstreckt, tritt an die Stelle einer geformten, einheitlichen, gegenwärtigen, unabhängigen Substanz, die die Möglichkeit bot, stetig und als Ganzes gesehen zu werden.“⁵²

Derartig kontingente Individuen bilden nun das Gemeinwesen.

3.4 Kontingenz des Gemeinwesens

Horster erläutert die Kontingenz des Gemeinwesens sehr treffend:

„Da die Kultur-Gemeinschaft aus den in den Netzen der Kontingenz gefangenen Individuen gebildet wird, ist sie ebenfalls kontingent und wirkt nun ihrerseits auf die Individuen zurück. Wir haben es erkennbar mit einem Wechselverhältnis zu tun.“⁵³

48) Jacoby 1974, S. 39

49) Rorty 1992 (KIS), S. 63

50) James 1904, S. 478

51) vgl. Rorty 1992 (KIS), S. 43

52) Rorty 1992 (KIS), S. 80 f.

53) Horster 1991, S. 61

Rorty räumt dem Politischen einen Vorrang in Bezug zur Philosophie ein. Eine Philosophische Begründung des politischen Zusammenfindens ist aufgrund der Kontingenz des Gemeinwesens nicht tragbar. Schäfer erläutert:

„Nicht die Philosophie begründet die Demokratie, sondern umgekehrt gelte es, eine Philosophie zu vertreten, die der Demokratie am Nützlichsten ist.“⁵⁴

Und Horster erklärt:

„Für Rorty genießt die Demokratie mit all ihren Implikaten, insbesondere der Garantie menschlicher Freiheit, höchste Priorität.“⁵⁵

3.5 Private Ironie

Diesem Gedanken liegt Rortys Trennung von *privater Ironie* und *öffentlicher Solidarität* zugrunde, die gut in seinem Umgang mit Nietzsche, Heidegger⁵⁶ und Derrida deutlich wird. Politisch hält er diese *„im besten Fall [für] unnütz und in schlimmsten Fall [für] gefährlich.“⁵⁷* Ihre Ideen seien jedoch für unsere Selbstbilder sehr wertvoll. *„Originalität und Radikalität sind gewiss hochrangige Wertmaßstäbe in der Kunst. In der Politik machen sie das Zusammenleben gefährlicher“*, so Reese-Schäfer.⁵⁸

Für Rorty bedeutet Ironie zu akzeptieren, dass unsere *„zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind.“⁵⁹* Hierdurch gewinnen wir eine neue Position, die nichts als heilig (also unumstößlich) oder gewiss betrachtet:

„Das Gegenteil von Ironie ist gesunder Menschenverstand. Denn er ist die Parole derer, die alles Wichtige unbefangen in Begriffen des abschließenden Vokabulars beschreiben, das sie und ihre Umgebung gewohnt sind.“⁶⁰

54) Schäfer 2001, S. 6

55) Horster 1991, S. 19

56) In Bezug auf die Heidegger-Lektüre empfiehlt Rorty überhaupt das Existenz- vom Werturteil zu trennen. Seine Vorstellungen vom Geschichtsbewusstsein seien empfehlenswert, der politische Heidegger dürfe bei so einer Beurteilung keine Rolle spielen. Auf einer Heidegger-Tagung ließ Rorty verlesen, es sei wichtig, *„sich vom Nazi-Heidegger zu trennen und den frühen Pragmatisten von 'Sein und Zeit' statt dessen unbefangen zu beerben.“* (Bericht über die Heidegger-Tagung in Moskau. In: Information Philosophie 1990, S. 82.) Dies erfolgt ganz im Sinne von James, der verdeutlichte, dass ggf. auch aus einem kranken Geist wertvolle Ideen entspringen können. (vgl. James 1997, S. 39)

57) Rorty 1992 (KIS), S. 121

58) Reese-Schäfer 2006, S. 97

59) Rorty 1992 (KIS), S. 14

60) Rorty 1992 (KIS), S. 128

Ironiker sind für Rorty *strong poets*, eine Notation, die er von Bloom übernommen hat:

Der strong poet „bringt neue Metaphern, neue Vokabulare hervor. Er darf und muss fehllesen, sich irren, wenn er ein Gedicht liest, um neue starke Gedichte zu produzieren.“⁶¹

Übertragen auf Rorty bedeutet das: Der Ironiker bringt Neubeschreibungen hervor, seine Stärke ist das Bewusstsein der Kontingenz:

„Holistische Theorien scheinen es jedermann zu gestatten, sein eigenes kleines Ganzes zu konstruieren – sein eigenes kleines Paradigma, sein eigenes Stückchen Praxis, sein eigenes Sprachspielchen – und sich dann hineinzukuscheln.“⁶²

Jedoch: Rorty sagt, man soll einen ironischen Bezug zu all seinen Überzeugungen haben, aber im Gesellschaftlichen sei es wichtig, die Solidarität zu achten. Unerschrocken solle man für seine liberal-solidarische Haltung eintreten: „Es kommt darauf an, ironisch zu sich selbst zu sein, sich aber dennoch ernst zu nehmen.“⁶³

Er möchte so „die Möglichkeit einer liberalen Utopie vorzustellen: einer Utopie, in der Ironismus in dem Sinn, auf dem es hier ankommt, universell ist.“⁶⁴

3.6 Öffentliche Solidarität

Solidarität kann verstanden werden als gesellschaftlicher Zusammenhalt, Gemeingefühl, als die Unterstützung sozialer Interessen bzw. der Interessen anderer. Die Entstehung einer solchen Geisteshaltung berührt natürlich die Bereiche der *Ethik* und *Moral*.

Bei Brugger kann man lesen: „*Ethik oder Moralphilosophie ist die phil Ergründung u Erklärung der sog sittlichen Tatsachen.*“⁶⁵ Und Hoffmeister schreibt: „*Ethik, von gr. ta ethika 'das die Sittlichkeit, die Gesinnung Betreffende', die Sittenlehre, der praktische Teil der Wissenschaft, die das sittliche Wollen und Handeln des Menschen auf seinen Ursprung, sein Wesen und seinen Gehalt hin untersucht.*“⁶⁶

61) Bloom 1989, S. 95

62) Rorty 1987 (SdN), S. 345

63) Horster 1991, S. 19

64) Rorty 1992 (KIS), S. 15

65) Brugger 1967, S. 96

66) Hoffmeister 1955, S. 220

Beim Begriff *Moral* verweist das Wörterbuch von Brugger auf den Eintrag *Sittlichkeit*, unter dem zu lesen ist: „*Sittlichkeit [...] ist die auf freier Entscheidung gegenüber beruhende Haltung des Menschen.*“⁶⁷ Hoffmeister definiert *Moral* als „*die Sittlichkeit, das sittliche Verhalten*“⁶⁸, dazu gehörend: „*Sittlichkeit, die den Forderungen des Sittengesetzes, der Ethik, entsprechende Gesinnung und das aus ihr entspringende Verhalten und Handeln.*“⁶⁹

Kurz lässt sich das zusammenfassen: Ethik ist das Nachdenken über *Moral*, *Moral* die Ausformung. Spontan denkt man beim Lesen derartiger Begriffe bspw. an Kant und an sein Sittengesetz, den kategorischen Imperativ, als höchste Einsicht der menschlichen Vernunft. Zur Erinnerung:

*„Das Sittliche Gesetz [ist] [...] in seiner Reinigkeit und Aechtheit [...] nirgend anders, als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muß diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben.“*⁷⁰

Rorty hält dem eine etwas andere Konzeption entgegen. Für ihn gibt es – wie eingangs schon dargestellt – nicht die eine oder reine Vernunft der Menschen.⁷¹ Seine Solidarität ist kein Faktum oder ein gesellschaftlicher Zustand, der bspw. erreicht wird, wenn Vorurteile und ähnliches abgebaut werden, wie z.B. die Aufklärung dachte⁷², oder etwas – wie soeben bei Kant gesehen –, das „*durch den Vorstoß in vorher verborgene Tiefen erkennbar wird*“, so Rorty. Solidarität ist für ihn im Gegenteil „*nicht durch Untersuchung, sondern durch Einbildungskraft erreichbar, durch die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen.*“⁷³

Weiter schreibt Rorty:

*„Solidarität wird nicht entdeckt, sondern geschaffen, [...] indem wir unsere Sensibilität für die besonderen Einzelheiten des Schmerzes und der Demütigung anderer, uns nicht vertrauter Arten von Menschen steigern. Diese gesteigerte Sensibilität macht es schwieriger, Menschen, die von uns verschieden sind, an den Rand unseres Bewußtseins zu drängen, indem wir denken: 'Sie empfinden nicht so wie wir'.“*⁷⁴

67) Brugger 1967, S. 344

68) Hoffmeister 1955, S. 412

69) Hoffmeister 1955, S. 516

70) Kant 1797, S. 6

71) vgl. Schäfer 2001, S. 5

72) vgl. bspw. Kant 1794, S. 9 f.

73) Rorty 1992 (KIS), S. 15 f.

74) Rorty 1992 (KIS), S. 15 f.

Es geht darum, uns bislang fremde Menschen als *Teil von uns* zu begreifen, indem wir sie in unsere Erzählung aufnehmen bzw. uns selbst neu beschreiben. Für Rorty verwischt so die Grenze zwischen Moralischem und Ästhetischem.⁷⁵ Hierin sieht er die Bedeutung der Literaturkritik, im weitesten Sinne:

Das Erweitern des Horizontes des Selbstverständnisses einer liberalen Gesellschaft „*ist eine Aufgabe nicht für die Theorie, sondern für Sparten wie Ethnographie, Zeitungsberichte, Comic-Hefte, Dokumentarstücke und vor allem Romane. [...] [Sie] liefern uns Details über Leid, das Menschen ertragen, auf die wir vorher nicht aufmerksam geworden wären, [...] zeigen uns im Detail die Art von Grausamkeit, deren wir selbst fähig sind, und bringen uns auf diese Weise dazu, uns selbst neuzubeschreiben. Das ist der Grund, warum Roman, Kino und Fernsehen langsam aber sicher Predigt und Abhandlung in der Rolle der Hauptvehikel moralischer Veränderungen und Fortschritte abgelöst haben.*“⁷⁶

Diesen Gedanken verbindet Rorty obendrein mit dem pragmatistischen Nützlichkeitsbegriff. Auf die Frage, „*Wie kann man wissen, wer gut oder schlecht handelt?*“, antwortet er:

„*Als kantische individuelle Selbste konnten wir es nicht. Als Mitglieder einer Gemeinschaft tun wir es jederzeit. Die schlecht handeln, sind die, welche sich dem Projekt zuwider verhalten, das uns zu der Gemeinschaft macht, die wir sind.*“⁷⁷

Reese-Schäfer spricht hierbei von der „*literarischen Wende in der Gegenwartsphilosophie*“⁷⁸, die von einer Art (literarischem) Salon-Gedanken beseelt ist⁷⁹:

„*Übrig bleibt nur noch die Neubeschreibung unseres Selbst, unserer Institutionen und Praktiken. Begründung wäre das Emblem der Aufklärungskultur; Neubeschreibung (redescription) das einer neuen liberalen Kultur.*“⁸⁰

75) vgl. Rorty 1992 (KIS), S. 231 | Bereits in Schillers Ideal zu einer ästhetischen Gesellschaft finden sich Ansätze dieses Denkens. Für Schiller war die Ästhetik das Humanitätsideal. Er war der Ansicht, beide Grundtriebe des Menschen – für ihn: Affektionalität und Rationalität – sind für den Menschen wichtig, sie müssen vereint werden, hin zu einem Spieltrieb, der als lebendig im ästhetischen Spiel Glückseligkeit und moralische Vollkommenheit verbindet. (vgl. Noetzel 1992, S. 63 f.)

76) Rorty 1992 (KIS), S. 16

77) Rorty 3/1982 (RvH), S. 15

78) Reese-Schäfer, S. 74

79) zur Idee der Salon-Gesellschaft: vgl. bspw. Simanowski 1999, S. 84 f. | vgl. auch Rorty 1987 (SdN), S. 345 f.

80) Reese-Schäfer 2006, S. 92

Dieses Umdenken ist der Grund, weshalb Rorty die philosophische Fakultät verließ und zur Literaturwissenschaft wechselte. Er schlug so konsequent seinen neuen Weg des Denkens ein. „*Der Titel interessierte mich nicht*“, erklärte Rorty zu seiner Berufung als Professor für Vergleichende Literaturwissenschaft in Stanford, 1998, „*ich schlug vor, Übergangsfachlehrer für trendige Studien genannt zu werden, aber niemand mochte diese Idee.*“⁸¹

Habermas sieht diese philosophische Wendung kritisch. Er ist der Meinung, das philosophische Denken werde so „*nicht nur seines Ernstes, sondern [obendrein] seiner Produktivität und Leistungsfähigkeit beraubt.*“⁸² Für Rorty sind Theoriekonstrukte indes wirkungslos. Überhaupt erhebe einen Relativismusvorwurf nur derjenige, der ein Konzept absoluter Wahrheit verfolge. In *Hoffnung statt Erkenntnis* schreibt er:

*„Davidsons These, eine Wahrheitstheorie mit Bezug auf eine natürliche Sprache sei nicht mehr und nicht weniger als eine empirische Erklärung der kausalen Beziehungen zwischen Merkmalen der Umwelt und dem Für-wahr-Halten von Sätzen, ist nach meinem Eindruck schon die ganze Gewähr, die wir dafür benötigen, immer und überall 'mit der Welt in Verbindung' zu stehen. Sofern wir über eine solche Gewähr verfügen, haben wir schon alle nötigen Vorkehrungen gegen 'Relativismus' und 'Willkür' getroffen. Denn wir können uns, wie Davidson ausführt, nie willkürlicher verhalten, als die Welt es uns gestattet.“*⁸³

Da sich kein Mitglied einer liberalen Gesellschaft auf eine höhere Autorität berufen kann, „*ergibt sich das Gebot zur Toleranz fast zwangsläufig aus der gleichermaßen kontingenten Existenz der einzelnen Bürger*“⁸⁴. Hierin liegt Rortys Bildungsideal.

3.7 Bildung als Edifikation

Rortys *Bildungsbegriff* ist ein grundlegender und steht in der humanistischen Tradition. Ihm geht es um Menschenbildung, um die Bildung zum Bürger im Liberalismus.

Auch bei Humboldt findet sich der Gedanke einer übergeordneten allgemeinen Bildung des Menschen:

81) Rorty 2002 (ABO), S. 56

82) Habermas 1985, S. 246

83) Rorty 1994 (HsE), S. 23

84) Horster 1991, S. 20

„Es gibt schlechterdings gewisse Kenntnisse, die allgemein sein müssen, und noch mehr eine gewisse Bildung der Gesinnungen und des Charakters, die keinem fehlen darf. Jeder ist offenbar nur dann guter Handwerker, Kaufmann, Soldat und Geschäftsmann, wenn er an sich und ohne Hinsicht auf seinen besonderen Beruf ein guter, anständiger, seinem Stande nach aufgeklärter Mensch und Bürger ist. Gibt ihm der Schulunterricht, was hierfür erforderlich ist, so erwirbt er die besondere Fähigkeit seines Berufs nachher so leicht und behält immer die Freiheit, wie im Leben so oft geschieht, von einem zum anderen überzugehen.“⁸⁵

Für Rorty bestehen diese allgemeinen Kenntnisse im Bewusstsein der Kontingenzen. Es sei wichtig, die eigene Identität als das Ergebnis kontingenter Konstellationen zu begreifen. Erst hier kann echte Selbsterschaffung beginnen, hin zu einem Bürger im Liberalismus.⁸⁶

Rortys Bildung ist Selbsterschaffung, darum verwendet er lieber das Wort der *Edifikation*. In diesem Wort steckt kein Bild, der aktive Formbegriff bleibt somit nicht hinter der Doppeldeutigkeit zwischen Vor- und Nachbild zurück.

Die liberal-gebildeten Bürger werden sich ihrer Kontingenz und ihres *ethnozentrischen* Standpunktes bewusst sein:

„Menschen, die ihre Sprache, ihr Gewissen, ihre Moral und ihre hochfliegendsten Hoffnungen als kontingente Ereignisse verstehen, die sehen, daß diese Ereignisse zustande gekommen sind, weil Metaphern, die irgendwann zufällig gemacht wurden, in den täglichen Sprachgebrauch aufgenommen wurden – diese Menschen erwerben damit die Identität mit ihrem eigenen Selbst, die sie zu geeigneten Bürgern des ideal-liberalen Staates macht.“⁸⁷

Durch eine derartige Geisteshaltung entstehen neue Räume der Freiheit und überhaupt ein anderer Stil von Wissenschaft und Zusammenleben:

„Dann gibt es keinen übergeordneten Standpunkt, dem wir verantwortlich wären und gegen dessen Prinzipien wir verstoßen könnten. Ebensowenig gibt es dann etwas wie die Prüfung konkurrierender Werte in Hinsicht auf mögliche Privilegiertheit. Denn es wird keine Möglichkeit bestehen, sich über Sprache, Kultur, Institutionen und praktischen Verhaltensweisen zu erheben, die man angenommen hat, und keine Möglichkeit, sie auf gleicher Ebene mit allen anderen zu sehen.“⁸⁸

85) Humboldt 1964 (Rechenschaftsbericht an den König, 1809), S. 218

86) vgl. Horster 1991, S. 19

87) Rorty 1992 (KIS), S. 110

88) Rorty 1992 (KIS), S. 94

Horster ergänzt:

„So, wie sie [die liberalen Bürger] bei Anerkennung ihrer persönlichen Kontingenzen zugleich auch die Kontingenzspielräume sehen, können sie auch soziale Kontingenzen erkennen und so Gestaltungsspielräume eröffnen.“⁸⁹

Bildung in diesem Sinne betrifft Rortys Vorstellung vom nicht normalen Diskurs.

3.8 Normale und nicht normale Diskurse

Für seine Einteilung von Diskursen nimmt Rorty *Kuhns Einteilung der Wissenschaften* als Grundlage.⁹⁰ Kuhn ist der Meinung, die Wissenschaft verlaufe nicht linear und wendet sich so gegen die Ansicht, es gebe eine absolute Methode des Forschens. Stattdessen komme es hin und wieder zu besonderen Einschnitten, zu Paradigmenwechseln. Ein *Paradigma* kann als *common sense* einer Forschergemeinschaft verstanden werden, es beinhaltet die Regeln und Prinzipien, nach denen die Mitglieder dieser Gemeinschaft arbeiten:

„'Normale' Wissenschaft ist die Praktik, Probleme auf dem Hintergrund eines Konsens darüber zu lösen, was als gute Erklärung des Phänomens gelten würde und was zur Lösung eines Problems zu unternehmen sei. 'Revolutionäre' Wissenschaft besteht darin, ein neues Erklärungsparadigma und damit einen neuen Problemkomplex einzuführen.“⁹¹

Als Beispiel führt Rorty das Umdenken, den Wandel des wissenschaftlichen Paradigmas zwischen Bellamine und Galileo an.⁹²

Durch die Übertragung von Kuhns Einteilung auf die Diskurse, will Rorty weg von der alten Unterscheidung zwischen subjektiv (Ästhetik, Politik usw.) und objektiv (Naturwissenschaften). *„Ich würde 'Diskurs' dem Wort 'Erfahrung' vorziehen“*, schreibt er.⁹³ Diese alte Einteilung ist seines Erachtens nur dazu nützlich, gewohnte Vokabulare, d.h. das Denken im normalen Diskurs und einer Wahrheit im Singular, zu verewigen. Einen solchen Stillstand möchte Rorty nicht, für ihn ist eine Neubeschreibung und somit auch eine Veränderung unserer Lebenssituationen jederzeit möglich.⁹⁴

89) Horster 1991, S. 62

90) Wobei sich Rorty gegen Kuhns Gedanken wendet, wir würden durch ein verändertes Vokabular eine neue Welt hervorbringen, für Rorty ist es lediglich eine neue Beschreibung.

91) Rorty 1987 (SdN), S. 348; vgl. Kuhn 1981, S. 57

92) vgl. Rorty 1987 (SdN), S. 359

93) Rorty 2/1982 (RvH), S. 14

94) Erschöpfte Fabrikarbeiter und Großraumbüros in einer Gesellschaft, deren normaler Diskurs im Entwickeln neuer

Rorty denkt – wie Sartre –, dass sich der Mensch stets neu bestimmen kann (muss). Sartre sagt, die Existenz gehe der Essenz voraus: *„Es bedeutet, daß der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich danach definiert. [...] So ist der Mensch verantwortlich für das, was er ist.“*⁹⁵

Anstelle die Unterscheidung von subjektiv und objektiv anzuerkennen, spricht Rorty von normalen und nicht normalen bzw. revolutionären Diskursen. Bei Rorty erfolgt diese Unterscheidung hinsichtlich der Kommensurabilität, d.h. ob im Diskurs eine Konsens⁹⁶ möglich ist bzw. wie schnell:

*„Normaler Diskurs (eine Verallgemeinerung des Kuhnschen Begriffs der normalen Wissenschaft) ist jeder (wissenschaftliche, politische, theologische oder sonstige) Diskurs, für den es anerkannte Kriterien gibt, wann ein Konsens erzielt wurde; jeder Diskurs, für den es solche Kriterien nicht gibt, ist nichtnormaler Diskurs.“*⁹⁷

Kommensurable Diskurse sind demnach nicht mehr in Hinblick auf ihren Inhalt objektiv, sondern bezogen auf die Möglichkeit einer Einigung. Alles, was die Grenzen, das Paradigma eines solchen normalen Diskurses sprengt, wirkt auf ihn parasitär⁹⁸: *„Alles und jedes, vom Unsinn bis zur intellektuellen Revolution, kann [...] Produkt des nicht-normalen Diskurses sein.“*⁹⁹

Entweder die neue Idee setzt sich durch, wird von der Gesellschaft angenommen, d.h. findet Einzug ins jeweilige Sprachspiel und verändert das Paradigma desselben, oder es wird als Hirngespinnst abgetan. Es ist dabei natürlich nicht möglich, dass alle Selbstbeschreibungen sämtlicher Personen Berücksichtigung finden. Es wird sich auf solche beschränkt, die nützlich erscheinen. Hierin zeigt sich Rortys ethnozentrische Position.

Durch revolutionäre Diskurse kommt Neues in die Welt, sie wirken bildend in Rortys Sinne¹⁰⁰, sie können aber auch systematisch im gewohnten Vokabular vorgetragen sein. Der normale Diskurs hingegen erfolgt nur systematisch.

Psychopharmaka besteht, ist im Liberalismus demnach kein unumstößliches Paradigma, wie es in der Alltagssprachlichen Konnotation oft verstanden wird. Vielmehr ist in einer liberalen Gesellschaft jederzeit eine Neubeschreibung möglich, die sich unter bestimmten Voraussetzung durchsetzen kann und wird.

95) Sartre 1947, S. 14 ff. | Rorty kritisiert an Sartre jedoch die ontologischen Kategorien, die dieser noch verwendet: Denn Sartre unterscheidet zwischen den Kategorien *An-sich*, was dem Sein der Dinge zukommt, deren Wesen feststeht, bestimmt ist, und *Für-sich*, dem sein der Menschen, die sich selbst definieren können. Tun die Menschen das nicht, verhalten sie sich die Dinge, so stellt das für Sartre *Unaufrichtigkeit* dar. (vgl. Wildenburg, S. 30-40)

96) *„Mit 'kommensurabel' meine ich, daß etwas unter eine Regelmenge gebracht werden kann, die uns angibt, wie sich ein vernünftiger Konsensus darüber erzielen läßt, was für ein Lösungsvorschlag die jeweilige Streitfrage an allen Seiten beilegen würde, an denen konfligierende Aussagen aufzutreten scheinen.“* (Rorty 1987 (SdN), S. 344)

97) Rorty 1987 (SdN), S. 21

98) vgl. Rorty 1987 (SdN), S. 363

99) Rorty 1987 (SdN), S. 349

100) Als Musterbeispiel für einen nicht normalen Diskurs könnte man Jesus aufführen, er sprach von Gleichheit vor Gott und Nächstenliebe, während die Römer die Welt eroberten. Seine Sichtweise war somit absolut parasitär auf das Paradigma des normalen gesellschaftlichen Diskurses seiner Zeit.

Diesbezüglich unterteilt Rorty auch die Philosophie. Systematische Philosophen bewegen sich im Rahmen der traditionellen „*Cartesisch-Kantischen Matrix*“, bildende Philosophen dagegen sind nicht bemüht, „*den Institutionen und Gepflogenheiten der Gegenwart ihr 'Fundament' zu liefern*“, ihnen geht es darum, „*ihren Lesern und der Gesellschaft [...] zum Ausbrechen aus einer abgenutzten Sprache und Geisteshaltung zu verhelfen.*“¹⁰¹

Für ihn hat kein Vokabular, keine Wissenschaft irgendein Vorrecht, was bereits dargelegt worden ist. Sie alle erfüllen nur einen bestimmten Zweck.¹⁰² Ein Ziel der Forschung oder einen Königsweg gibt es für ihn genauso wenig wie eine ideale Sprache. Darwinistisch¹⁰³ veranschaulicht Rorty:

„Die biologische Evolution bringt stets neue Arten hervor, und die kulturelle Evolution läßt immer neue Auditorien entstehen; doch eine bestimmte Spezies, auf die die Evolution es abgesehen hätte, gibt es ebensowenig wie 'das Ziel der Forschung'.“¹⁰⁴

All die hier vorgetragenen Ideen zur Kontingenz, Ironie, Solidarität, Bildung und zu Diskursen bilden Rortys *neopragmatistisch-sozialphilosophische Position*.

4. Therapeutische Philosophie und der Spiegel der Natur

4.1 Rortys Anliegen

Rorty möchte eine *neuen Geist* des Philosophierens. Für Rorty gibt es kein singuläres Hauptproblem der Philosophie und auch keinen Königsweg, der zur Lösung desselben hinführe. Hierin stimmt er mit Wittgenstein Aussage, „*es gibt nicht eine Methode der Philosophie*“¹⁰⁵, überein.

Er fragt: Was tun wir, wenn wir ein Sprachspiel spielen, vor allem, wenn wir uns in der philosophischen Sprechweise befinden? Wie fragen wir? Was suchen wir, und was wollen wir? Damit verbunden: Sind die Probleme, die uns beschäftigen, heute noch gut und richtig? Sind es ewige Probleme? Und vor allem: Wofür sind sie wichtig, wozu nützlich?

101) Rorty 1987 (SdN), S. 22

102) vgl. Rorty 1987 (SdN), S. 376 | Der Gedanke, dass weder Geistes-, noch die Naturwissenschaften überlegen seien, findet sich auch bei Gadamer. (vgl. Gadamer 1965, S. 6)

103) „*Unter 'Darwinismus verstehe ich eine Fabel, die von den Menschen als Tieren mit speziellen Organen und Fähigkeiten handelt. [...] Dieser Fabel zufolge haben solche Organe und Fähigkeiten zwar eine Menge damit zu tun, wer wir sind und was wir wollen, stehen aber genausowenig in einer repräsentationalen Beziehung zum inneren Wesen der Dinge wie die Schnauze des Ameisenbärs oder die Geschicklichkeit, mit der der Laubenvogel seine Laubgänge anlegt.*“ (Rorty 2003 (WuF), S. 69 f.)

104) Rorty 1994 (HsE), S. 31

105) Wittgenstein 2011, S. 88 (§133)

Rorty wendet sich dabei *gegen die Vorstellung einer Wahrheit*. Welche sozialen Folgen eine gefestigte Vorstellung der Wahrheit hat, kann am Beispiel von Platon verdeutlicht werden. Die Wahrheit ist, so glaubt Platon, durch die Vernunft einsehbar, die in der Lage sei, das der sichtbaren, materiellen Welt zugrunde liegende Ideengeflecht zu schauen. Gemäß seiner Ontologie entwickelt Platon hierbei eine Dreistufung¹⁰⁶, ausgehend von dem, was in Wahrheit ist:

1. Das erste Prinzip ist bei Platon die Idee, die geistige Urform alles Seienden. Bei ihr ist das, was erscheint, identisch mit dem, was sie ist. Sie erscheint (freilich nicht sinnlich, sondern als Grundprinzip) indem sie ist und ist, indem sie erscheint. In ihr herrscht Einheit, sie ist gut – im metaphysischen Sinne.

2. Bei allem, was nicht mehr nur geistige Urform, nicht mehr nur Idee ist, gibt es eine Differenz zwischen Sein und Schein. Alles werdende nimmt sich – nach Platon – das eigentliche Sein der Ideen als Vorbild, versucht es nachzuahmen, versucht so zu erscheinen, als sei es eigentliches Sein. Hier ist schon deutlich eine Entfernung von dem zu erkennen, was Platon – in Anbetracht seiner Ideenlehre – als wirkliche Wahrheit anerkennt. Lebewesen, Pflanzen und Gerätschaften erscheinen so als Zweites nach der Idee.

3. Schließlich gibt es noch die Anblicke, die nur noch bloße Erscheinungen sind. Sie erscheinen nicht mehr im Schein des eigentlichen Seins (also der Ideen), sondern lediglich im Schein des Erscheinens. Gemeint sind die Gemälde der Maler usw. Sie sind am weitesten von der eigentlichen Idee entfernt, sind am tiefsten im Stofflichen verhaftet, als bloße stoffliche Abbilder des bereits stofflich Erscheinenden. Ihnen ist nichts am Was-es-ist gelegen, all ihr Interesse gilt dem Wie-es-erscheint – bloßer Schein.

Platon verortet das Wahre somit gänzlich außerhalb der Welt. Die Wahrheit ist ihm etwas Höheres, ja, das Höchste selbst; das, was bloß in der Welt ist oder erscheint, hat mit ihr nichts zu tun. Und irgendwie teilen alle Philosophien, welche Wahrheit und Vernunft im Zentrum haben, den Gedanken, dass Wahrheit nicht allein in der Welt zu finden sei. Platon schreibt:

„Du wirst wohl einräumen, glaube ich, daß die Sonne den sinnlich sichtbaren Gegenständen nicht nur das Vermögen des Gesehenwerdens verleiht, sondern auch Werden, Wachsen und Nahrung, ohne daß sie selbst ein Werden ist? [...] Und so räume denn auch nun ein, daß den durch die Vernunft erkennbaren Dingen von dem eigentlichen Guten nicht nur das Erkenntwerden zuteil wird, sondern daß ihnen dazu noch von jenem das Sein und die Wirklichkeit kommt, ohne daß das höchste Gut Wirklichkeit ist, es ragt vielmehr über die Wirklichkeit an Hoheit und Macht hinaus.“¹⁰⁷

106) vgl. Politeia, 596 E; vgl. Hirsch 1971, S. 233

107) Platon: Politeia, 509b

Eine derartige, auf eine höhere Wahrheit bedachte Sichtweise hat gewaltige Folgen für den Umgang mit den Mitmenschen. Denn sie ermöglicht auch hier Abstufungen: Der, der die Wahrheit hat bzw. ihr am nächsten ist, d.h. näher am Wirklichen, am Ideellen, dessen Vernunft die Ideen am tiefsten geschaut hat, der ist im Recht. In alten Weltbildern wurde so bspw. auch Sklaverei gerechtfertigt, indem Sklaven einfach das Vermögen der vernünftigen Schau abgesprochen worden ist.¹⁰⁸

Aus diesen Gründen der Selbstüberhöhung hält Rorty eine Vorstellung der Wahrheit für gefährlich, und skizziert sein bildendes Gegenkonzept einer liberalen Gesellschaft. Er vertritt in Bezug zur Wahrheit eine differenziertere Sichtweise, was (u.a.) im Kapitel der Diskurse deutlich wurde.

Auch misstraut er der philosophischen Ansicht, dass zum Beispiel die Vorstellung einer *Trennung von Leib und Seele* etwas ganz Natürliches sei, eine Tatsache, auf die jeder intuitiv stoße, sobald mit dem Nachdenken begonnen werde. Vor allem glaubt er nicht, dass es sich bei der Diskussion dieses Problems um die Hauptaufgabe der Philosophie handle. Für ihn sind derartige Ansichten nichts als *habits*¹⁰⁹, „*nichts als eingeschliffene Redensarten, die uns natürlich vorkommen – wie alles, woran wir uns gewöhnt haben*“, so Reese-Schäfer, eine überlieferte Fracht aus der Vergangenheit, die uns immer noch umhertreibt.¹¹⁰

Rorty hat zwei Herangehensweisen:

Als Erstes übt er *Kritik* an den eigentlichen philosophischen Positionen, wobei er sein analytisches Argumentationswissen nutzt. Doch Kritik allein sei nicht ausreichend; es käme dem bloßen Ausstellen einer Diagnose gleich, ohne weitere Behandlung des Patienten. Rorty schreibt:

„Es wäre jedoch töricht zu glauben, man habe mit dieser Diagnose alles und jedes aufgelöst. Das wäre, wie wenn ein Psychiater einem Patienten erkläre, sein Elend resultiere aus seiner irrigen Meinung, seine Mutter wolle ihn kastrieren, und seinem verpfuschten Versuch, sich für identisch mit seinem Vater zu halten. Was der Patient möchte, ist nicht eine Liste seiner Irrtümer und Verwirrungen, sondern das Verständnis, wie er dazu kam, diese Irrtümer zu begehen und sich in diese Verwirrungen zu verstricken.“¹¹¹

108) „Dann verfällt man in Utopismus im schlechten Sinn, wenn man anfängt, einander wegen abstrakter Prinzipien umzubringen.“ (Rorty 3/1982 (RvH), S. 14)

109) vgl. Rorty 1987 (SdN), S. 70

110) Reese-Schäfer 2006, S. 25

111) Rorty 1987 (SdN), S. 45

Darum erfolgt auf die Kritik bei Rorty stets der Versuch einer *Therapie* (was auch Wittgensteins Anliegen ist¹¹²). Rorty versucht offenzulegen, wie sich dieses oder jenes Verständnis in der Philosophie etablierte, wie es dazu kam, dass sie sich so oft in Irrig- und Nichtigkeiten verstrickte und noch verstrickt, und wie so der Bezug zu eigentlichen Weltproblemen verloren ging. Diesen Bezug wiederherzustellen, das ist für ihn als Pragmatisten freilich das Hauptanliegen.

Er will aufzeigen, dass die Probleme aus unbewusst übernommenen Sprachgewohnheiten resultieren, aus Fragestellungen, die unreflektiert übernommen worden sind:

„In der Philosophie als Therapie, ebenso wie in der Psychoanalyse, ist ein spezieller Wortschatz nicht nutzbringend. [...] Sie steht im Zusammenhang mit der Art zu schreiben, wie man sie in der gesamten Akademie antrifft.“¹¹³

In seiner Therapie strebt er – wie Heidegger – nach einer Dekonstruktion der Geschichte dieser Gedanken. Auch Heidegger glaubte, man müsse die Geschichte an ihren zentralen Stellen offenlegen, um zu zeigen, was das Sein verstellt. Heidegger schreibt:

„Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie zeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.“¹¹⁴

Genau das ist auch Rortys Anliegen. Jedoch wünscht er sich, Heidegger hätte das Wort *Sein* nie verwendet (eine interessante Interpretation, aber für Rorty ist ein derartiges, eklektisches Vorgehen bei der Auswahl seiner philosophischen Positionen nicht unüblich).

Rorty vertritt zwei *Grundannahmen zur Philosophie*, die in der kommenden Darstellung seines Vorgehens deutlich werden:

1. Die Philosophie ist für Rorty *geschichtlich*. Sie handelt nicht von ewigen Fragen (wie z.B. bei Kant), sondern ist stets an den überlieferten Zeitgeist gebunden.

112) vgl. bspw. Wittgenstein 2011, S. 87 f. (§133)

113) Rorty 3/1982 (RvH), S. 14

114) Heidegger 2006, S. 22 (§6)

2. Philosophie beschert uns *kein besonderes Wissen* oder irgendwas, das es rechtfertigen würde, dass sie sich dergestalt vom Leben und vom Sozialen getrennt hat. Sie nimmt keine besondere Stellung innerhalb der anderen Wissenschaften ein. Er will eine Beschäftigung mit Fragen des Lebens, kein Umkreisen einer vermeintlichen Wahrheit, die als Fixstern die Welt überschattet. Die Philosophie soll, so Rorty, wieder zu einer Stimme im Gespräch der Menschheit werden.¹¹⁵

„Der gesellschaftliche und moralische Zwist“, schreibt Rorty, „der durch die Veröffentlichung von Darwins Die Abstammung des Menschen ausgelöst wurde, ist heute weitgehend vergessen. Doch nach meinem Eindruck ist es der Philosophie immer noch nicht gelungen, mit Darwin Schritt zu halten und sich der von ihm ausgehenden Herausforderung zu stellen.“¹¹⁶

Das Schritthalten mit Darwin ist hierbei ein Dreifaches, das der Philosophie noch fehle: Einmal betrifft es die *Stellung des Menschen*, welcher von der Philosophie weiterhin irgendwie als Endzweck der Schöpfung überhöht werde, außerdem das *Verständnis der Sprache*, d.h. die Einsicht, dass es auch hier so etwas wie Spezialisierungen und viele Arten gebe und keine der anderen ein unnatürliches Vorrecht geltend machen könne, und obendrein die *Stellung der Philosophie* innerhalb des Systems der Wissenschaften selbst.

Man kann sagen, Rorty möchte die Philosophie wieder *erden*, sie zu dem führen, was sie seines Erachtens eigentlich sein soll, eine Hilfe bei Lebensproblemen, etwas, das uns dazu dient, offener und besser in unsere Erfahrung einzudringen, etwas, das uns anmahnt und motiviert, uns von absoluten, metaphysischen Begründungen zu befreien. Das ist sein Bildungsanspruch. Er bekennt: *„Eine post-metaphysische Kultur scheint mir nicht unmöglicher als eine post-religiöse und genauso wünschenswert.“¹¹⁷*

Die Wahrheit ist für ihn das letzte Hindernis daran, dass der Mensch sein Leben direkt und selbst in die Hand nimmt, das letzte Hindernis zur *Säkularisierung*.

„Der Glaube an die Vernunft läuft [...] auf die Überzeugung hinaus, daß es nicht nur so etwas wie ein Wesen des Menschen gibt, sondern daß dieses Wesen überdies nicht von dem abhängt, was uns und anderen Tieren gemeinsam ist, sondern etwas Einzigartiges darstellt. Durch diesen einzigartigen Bestandteil des Menschen werden wir über den Rang bloßer Anwender erhoben und so zu Erkennenden, womit wir die Fähigkeit erlangen, uns durch Argumente bekehren zu lassen, anstatt durch irrationale Kräfte aus dem Gleis geworfen zu werden.“¹¹⁸

115) vgl. Rorty 1987 (SdN), S. 402

116) Rorty 1994 (HsE), S. 63

117) Rorty 1992 (KIS), S. 15

118) Rorty 1994 (HsE), S. 59

Rorty ist dabei kein Physikalist, der den unbedingten Primat physikalischer Gesetze anerkennt¹¹⁹, sondern ein *Naturalist im subjektiven Sinne*. (Auch wenn er in einer Fußnote bemerkt, dass der Physikalismus wahrscheinlich richtig liege und im *Spiegel der Natur* stark für diese Position eintritt. Für ihn sei er jedoch uninteressant, sein Anliegen ist die soziale Praxis.¹²⁰)

Der Naturalismus ist eine philosophisch-weltanschauliche Richtung, in welcher die Natur als das Allumfassende betrachtet wird.¹²¹

Der objektive Naturalismus fragt bspw. nach den Meinungen über die Dinge, und prüft, wie selbige ins physikalische Weltbild passen. Der subjektiver Naturalismus ist ein ebenso empirisches Vorgehen, das keine Aussagen über das Universum macht, sondern vor allem eine Beschäftigung mit und in der menschlichen Praxis ist.

Sich selbst bezeichnet Rorty als *Neo-Pragmatisten*. Für eine Unterteilung hat er zwei Kriterien:

1. Traditionelle Pragmatisten, zu denen er James und Dewey zählt, machen Aussagen über die *Erfahrung*, Neopragmatisten – wie Quine und Davidson – beschränken sich indes auf Aussagen über die *Sprache*.

2. Neopragmatisten verabschieden sich von der Meinung, es gebe so etwas wie eine bestimmte *Methode*, welche die Wahrscheinlichkeit des Zutreffens von Aussagen erhöhe.¹²²

4.2 Kritik der Philosophie

Rortys Kritik verfolgt drei Kernpunkte. Er richtet sich gegen die Trennung von mind und body, d.h. gegen die Trennung von Leib und Seele bzw. Körper und Geist, und gegen damit verbundene Universalien, d.h. hypostasierte Allgemeinbegriffe, welche die philosophische Diskussion – besonders die Erkenntnistheorie – umhertreiben. Und seine Kritik richtet sich gegen die Vorstellung von Nicht-Körperlichkeit überhaupt.

Durch die überkommene, gewohnte philosophische Redeweise bleibe stets der alte Dualismus am Leben, so Rorty, ein Dualismus, wie man ihn von Descartes kennt, der zwischen denkendem Ding (res cogitans) und ausgedehnter Materie (res extensa) unterscheidet. „*Gegenüber allen Geist-Materie-Dualismen vertritt Rorty eine eindeutig holistische, ganzheitliche Position. Das menschliche Gehirn ist für ihn vollständig aus einer Sorte von Eigenschaften, die man 'materiell' nennen kann*“, sagt Reese-Schäfer.¹²³

119) vgl. Schmidt 1951, S. 451

120) vgl. Rorty 2009 (PaE), S. 28, Fußnote 4

121) vgl. Schmidt 1951, S. 401

122) vgl. Rorty 1994 (HsE), S. 26 f.

123) Reese-Schäfer 2006, S. 25

Der wohl bekannteste Einwand gegen diese Vorstellung stammt von Leibniz. Leibniz veranschaulichte, dass, wenn wir das Gehirn auf die Größe einer Fabrik ausdehnen würden, wir beim Hindurchspazieren durch diese Fabrik zwar Hebel und Maschinen sehen könnten, aber keine Gedanken.¹²⁴

Rorty hält dem entgegen, dass dieser triviale Begriff des *Nichtmateriellen* allenfalls soviel besagt wie „*nicht für alle, die hinsehen, offensichtlich*“. Die Philosophie hypostasiere ihn soweit, bis hin zur Frage nach dem Sinn von *Immaterialität* überhaupt. Rorty versteht außerdem überhaupt nicht, warum der Vorstellung, keine Gedanken beim Hindurchspazieren durch die Fabrik sehen zu können, einen derartigen Unruhepol darstellt. Er meint:

„Sind uns genügend neurale Korrelationen bekannt, so werden wir in dieser Situation tatsächlich Gedanken sehen, d.h. wir werden unserer visuellen Wahrnehmung entnehmen können, welche Gedanken der Eigentümer dieses Gehirns gerade hat. Wenn nicht, dann eben nicht, aber jedenfalls gilt, daß wir, wenn wir durch eine Fabrik spazieren, ohne zuvor Kenntnisse über ihre Teile und deren Beziehungen zueinander erworben zu haben, in keinem Falle sehen können, was vor sich geht.“¹²⁵

Was hier beschrieben wurde, ist das Problem der *Universalien*. Beim Erschaffen derartiger Allgemeinbegriffe „*heben [wir] einfach eine einzelne Eigenschaft von etwas ab [...] und behandeln sie so, als wäre sie selbst ein Subjekt für Prädikationen und womöglich noch ein Ort kausaler Wirksamkeit.*“¹²⁶

Auch für Wittgenstein, auf den sich Rorty vielerorts bezieht, ist die Trennung von Geist und Körper sprachlich bedingt:

„Weil wir nicht eine körperliche Handlung angeben können, die wir das Zeigen auf die Form (im Gegensatz z.B. zur Farbe) nennen, so sagen wir, es entspreche diesen Worten eine geistige Tätigkeit. Wo unsere Sprache uns einen Körper vermuten läßt, und kein Körper ist, dort, möchten wir sagen, sei ein Geist.“¹²⁷

Rorty schreibt: „*Zur Gegenständlichkeit ist nichts weiter erforderlich, als daß in einigermaßen kohärenter Weise über das betreffende Etwas geredet wird.*“¹²⁸

124) vgl. Reese-Schäfer 2006, S. 26

125) Rorty 1987, S. 37

126) Rorty 1987, S. 43

127) Wittgenstein 2011, S. 36 (§36)

128) Rorty 1994 (HsE), S. 85

Beim Bilden von Universalien werden Prädikate zum Subjekt erhoben. Dadurch entstehen Allgemeinbegriffe, deren Wesen es – für die traditionelle Philosophie – zu ergründen gilt. In der platonischen Tradition galten die Universalien, die Allgemeinbegriffe – wie schon dargestellt – überhaupt als wirklichste Wirklichkeit, wohingegen die Einzelfälle bestenfalls von niederem Interesse zeugen.

Die Gegenposition hierzu ist der *Nominalismus*, welcher der Meinung ist, dass nur die Einzeldinge als wirklich zu gelten haben. Das Allgemeine gilt dem Nominalismus nur als Setzung (νόμος).

Rorty vertritt einen „gesunden Nominalismus“, wie er sagt.¹²⁹ „'Gesund' meint hier: 'gemäßigt', weil in dieser Spielart nominalistischen Denkens nicht nur Einzeldinge akzeptiert werden, sondern auch Sprachkonventionen und Sprachspiele, die gewissen Allgemeinbegriffen Bedeutungen zumessen“, erläutert Reese-Schäfer.¹³⁰ Das hält er der Lehrmeinung seiner Philosophie-Kollegen – besonders in Bezug auf ihrer Idee des Bewusstseins – entgegen.

In der griechischen Antike galten Universalien als Formen, die das innere Auge schauen könne. Bspw. konnte das äußere Auge lediglich parallele Linien wahrnehmen, wohingegen das innere Auge feststellen konnte, dass sich selbige aufgrund der Parallelität nie berühren.

Wir, die späteren Philosophen, so Rorty, „arbeiten noch immer die Konsequenzen aus“¹³¹, welche aus dieser Hypostasierung entsprungen seien. Denn es vollzog sich ein Bedeutungswandel in der Philosophie. In der griechischen Antike, zumindest bei und nach Aristoteles, war das innere Auge, der νοῦς, noch Spiegel und Auge zugleich. Bei und nach Descartes etablierte sich jedoch die Vorstellung des Bewusstseins als Spiegel der Natur bzw. des Bewusstseins als inneres Auge, das den Spiegel durchmustert. „Mit Descartes wurde das ontologische Paradigma durch das der Bewusstseinsphilosophie abgelöst.“¹³²

Das Problem an der Vorstellung eines *inneren Auges* ist die geläufige *Metapher*, die sich später daraus entwickelte und besagt, unserer Bewusstsein sei ein Spiegel, auf dem sich die Natur abbilde. Es etablierte sich die Vorstellung, man müsse den Spiegel polieren, um ein möglichst genaues Abbild gewährleisten zu können. So entwickelte sich eine Erkenntnistheorie „in der Hoffnung, etwas ausfindig zu machen, was ihre Genauigkeit [der Erkenntnis] verbürgt.“¹³³

Das Kriterium für Gewissheit war in Griechenland indes noch das Nicht-Physische selbst. Das Wahrgenommene war bei Aristoteles identisch mit dem Geistigen. In seinem Hylomorphismus geht die Form in den Geist ein, es gab keine Möglichkeit der Unterscheidung.

129) Rorty 1987 (SdN), S. 44

130) vgl. Reese-Schäfer 2006, S. 28

131) Rorty 1987 (SdN), S. 51

132) vgl. Reese-Schäfer 2006, S. 32

133) Rorty 1987 (SdN), S. 59

Das Leib-Seele-Problem war in der Antike also ein ganz anderes, als das heutige. Das Nicht-Physische war den Griechen Merkmal der Unbezweifelbarkeit, frei von der Zwischeninstanz des Bewusstseins. Hieraus ergibt sich, dass die dualistische Vorstellung, die uns heute umhertreibt, völlig kontingent ist. Sie stellt kein ewiges, gleichbleibendes, urmenschliches Problem dar.

Nun ist die Frage: Ist es darum heute noch gut und richtig? Vor allem: Ist es noch wichtig, dass es in tausenden philosophischen Fakultäten auf aller Welt diskutiert wird? Um eine mögliche andere Sichtweise darauf zu geben, setzt hier Rortys Therapie an.¹³⁴

4.3 Therapie und Geschichte

Das *dualistische Problem* ist kein ewiges, sondern ein historisch Gewachsenes. Dennoch hängen die Philosophen stark an ihrem Vokabular hypostasierter Universalien und an der Vorstellung vom Bewusstsein, verbunden mit Begriffen der Nicht-Körperlichkeit usw., obwohl sie eigentlich wissen, dass sie kontingent sind. Rorty glaubt, hierfür den Grund zu kennen:

Aufgrund unserer gewohnten Sprechweise denken wir, an der theoretischen Konstruktion des Bewusstseins hänge alles, was uns wichtig ist, unsere Einzigartigkeit, unsere Freiheit, unsere Personalität usw.¹³⁵ All das wollen wir natürlich keineswegs verlieren. Rortys Therapie zielt auch darauf ab, diese Angst zu beseitigen, dass uns all das abhanden käme, sobald wir uns von der alten, dualistischen Vorstellung befreien. Rorty meint, durch den Verlust dieses Unterbaus gehe uns nichts an Freiheit oder Individualität verloren, eher im Gegenteil:

„Unsere unverbrüchliche Einzigartigkeit besteht in unserem poetischen Vermögen, einzigartige und dunkle Dinge zu sagen, nicht in unserem Vermögen, gewisse Trivialitäten [privilegiert] nur zu uns selbst sagen zu können.“¹³⁶

Eine detaillierte Darstellung von Rortys therapeutisch motivierter Erzählung der Geschichte philosophischen Denkens kann hier nicht erfolgen. Darum gilt es sich, auf den Hauptwendepunkt zu konzentrieren.

134) Was Rorty von den anderen amerikanischen Pragmatisten unterscheidet, ist eine stark historische Perspektive, die *„Historisierung theoretischer Fragestellungen.“* (Horster 1991, S. 17)

135) vgl. Rorty 1987 (SdN), S. 46

136) vgl. Rorty 1987 (SdN), S. 141 | Rorty zeichnet hier ein romantisches Bild unserer Personalität, wie es sich bspw. auch schon bei Schlegel finden lässt. Dieser sagt, *„das Beschränkte und Persönliche des Individuums muß auf diesem [poetischen] Wege am stärksten hervorgehoben werden, so daß der Charakter recht in seiner Beschränktheit concentrirt, und gleichsam fest eingeschlossen erscheint.“* (Schlegel 1823, S. 43)

Wie im vorigen Kapitel dargestellt, besagt Aristoteles' Hylomorphismus dass die Form in den Geist eingehe, ein Dualismus oder eine Zwischeninstanz des Bewusstseins existierte hier noch nicht. Irgendwann passte diese Vorstellung nicht mehr mit dem vorherrschenden Weltbild zusammen. Da kam Descartes, dessen vorrangiges Motiv es war, die Überlegenheit des mathematisch-physikalischen Weltbildes gegenüber Aristoteles zu begründen. *"Unbezweifelbarkeit"* war jetzt das Resultat der *"nichtverworrenen Erkenntnis, die man im Durchgang durch den Prozess des Analysis erwarb."*¹³⁷ Und das war für Descartes nur, was im Inneren zu finden war, *res cogitans*, da wir zu unserem Inneren einen privilegierten Zugang besäßen. Hieraus entwickelte sich über Kant¹³⁸, der die Philosophie als Wissenschaft zu retten versuchte, die moderne Bewusstseinsphilosophie:

*"Dieses Projekt, durch eine Untersuchung der Arbeitsweise unseres Verstandes mehr darüber herauszufinden, was wir erkennen können und wie wir es besser erkennen können, erhielt schließlich den Namen 'Erkenntnistheorie'."*¹³⁹

Für Rorty stellt diese Akzentverschiebung ins Innere – wie im vorigen Kapitel auch dargestellt – einen großen Wendepunkt dar. Man könnte sagen: *"into the mind, out of the world"*; hier hat die Philosophie, so Rorty, den Kontakt zur Welt verloren.

Er spricht vom *„Triumph des Trachtens nach Gewißheit über das Trachten nach Weisheit. Von nun an stand es den Philosophen frei, sich lieber die Strenge des Mathematikers oder des mathematischen Physikers zu eigen zu machen [...], als den Leuten zu ihren Seelenfrieden zu verhelfen. Anstelle des Lebens wurde die Wissenschaft zum Thema der Philosophie und die Erkenntnistheorie zu ihrem Kern.“*¹⁴⁰

Das ging einher mit dem Verlust jeglicher pragmatischer Wirkungskraft. Auch die moderne analytische Philosophie beschäftigt sich – für Rorty – noch mit dieser Altlast:

*„Ich glaube, dass die analytische Philosophie eine neuere Variation dieses transzendentalen Themas ist, die [...] auch die Mängel solcher Unternehmungen überhaupt aufweist.“*¹⁴¹

137) Rorty 1987 (SdN), S. 73

138) Postum schlägt Rorty Kant diese Herangehensweise vor: *„Er hätte die Person als einen 'schwarzen Kasten' betrachten können, der Sätze von sich gibt, deren Rechtfertigung in seiner Beziehung zu seiner Umwelt zu suchen ist. [...] Die Frage 'Wie ist Erkenntnis möglich?' hätte dann der Frage 'Wie sind Telefone möglich?' geglichen und soviel bedeutet wie: 'Wie kann man etwas konstruieren, was das kann?'“* (Rorty 1987 (SdN), S. 171) Und der ganze Synthesebegriff wäre überflüssig gewesen.

139) Rorty 1987 (SdN), S. 155

140) Rorty 1987 (SdN), S. 76

141) Rorty 2/1982 (RvH), S. 18

Man verlor die Welt aus den Augen, und befasst sich lediglich mit hausgemachten Problemen. Einen weiteren Einschnitt gab es später mit Russell und Husserl, die Philosophie als strenge Wissenschaft betreiben wollten.¹⁴² Husserl ging dabei phänomenologisch vor, in einer Untersuchung der Strukturen von Bewusstsein – mit seinem Antipoden Heidegger, und Russell zielte eine Logik der Sprache ab, mit dem Antipoden Wittgenstein. Jedoch: Was hier geschah, hat die Welt allerdings bereits kaum mehr interessiert:

„Dichter und Romanciers hatten nun die Aufgabe der moralischen Erziehung der Jugend übernommen. Infolgedessen entfernte sich die Philosophie um so mehr von der übrigen Kultur [...], je 'wissenschaftlicher' und 'strenger' sie wurde. Versuche von seiten der analytischen Philosophen und der Phänomenologen, dies zu 'begründen' oder jenes zu 'kritisieren', stießen bei den Betroffenen, deren Tätigkeiten vermeintlich begründet und kritisiert wurden, auf bloßes Achselzucken.“¹⁴³

Rorty geht es darum, genau diese verlorengegangene Wirkung wiederzugewinnen.

4.4 Pragmatische Hermeneutik

Was nun aber soll, für Rorty, die freie Stelle der gestürzten Erkenntnistheorie einnehmen? Die Antwort lautet: nichts.

Hermeneutik versteht Rorty in der Tradition Gadamers¹⁴⁴ als einen offenen Verstehensprozess im Sinne des hermeneutischen Zirkels, d.h. als steter Fluss von „*eigenen historischen Vor-Meinungen und Vor-Urteilen*“¹⁴⁵, ohne festes Ziel oder Absolutlösung, ohne Urteil. Gadamer betont die „*Universalität des hermeneutischen Gesichtspunktes*“¹⁴⁶, sie ist kein spezielles Methodenproblem irgendeiner Einzelwissenschaft (wie bspw. der Textauslegung in der Rechtswissenschaft oder Theologie), sondern für ihn die Form menschlicher Welterfahrung überhaupt, wir stehen immer in einem Verstehenshorizont.¹⁴⁷

142) vgl. Rorty 1987 (SdN), S. 14

143) Rorty 1987 (SdN), S. 15

144) „*Gadamers Hermeneutik möchte daran erinnern, daß Wahrheit nicht nur und vielleicht nicht primär eine Sache von Methode ist.*“ (Grondin 2000, S. 30)

145) Gadamer 1965, S. XVIII

146) Gadamer 1965, S. XVII

147) „*Eine 'Kunstlehre' des Verstehens, wie es die ältere Hermeneutik sein wollte, lag nicht in meiner Absicht.*“ (Gadamer 1965, S. XIV)

In diesem Sinne schreibt auch Rorty:

„Bei mir steht 'Hermeneutik' weder für eine Disziplin noch für eine Methode, mittels derer man Resultate erzielen könnte, die sich der Erkenntnistheorie entzogen haben, noch für ein Forschungsprogramm. Im Gegenteil, Hermeneutik ist der Ausdruck der Hoffnung, die kulturelle Leerstelle werde nach dem Abgang der Erkenntnistheorie gerade nicht neubesetzt – unsere Kultur werde zu einer Kultur, in der das Bedürfnis nach Einschränkung und Konfrontation nicht mehr verspürt wird.“¹⁴⁸ „Hermeneutisch muß man sich verhalten, wenn man nicht versteht, was vorgeht [bei inkommensurablen Diskursen], und ehrlich genug ist, dies zuzugeben.“¹⁴⁹ In der Philosophie also immer.

Rortys pragmatische Hermeneutik besagt im Kern, dass es keine wichtigere Aufgabe gibt, als sich immer wieder neu zu beschreiben.

4.5 Gegenpositionen und Selbstkritik

Eine berechtigte Kritik gegen die hier skizzierte Darstellung des Verlaufs philosophischen Denkens erhebt *Davidson*:

„Ich teile Rortys Ansicht nicht, dass nur die Erkenntnistheorie, aufgefasst in einem ganz spezifischen Sinne – d.h. so, wie sie aus dem Cartesianischen Skeptizismus hervorging – zum Hauptstrom der Philosophie gehört.“¹⁵⁰

Davidson wirft Rorty also verkürzte Darstellung vor.¹⁵¹ Um Davidsons Kritik etwas zu entkräften, genügt es, einen anderen Blick auf Rortys hier dargelegte Entwicklung der Philosophie zu werfen. Reese-Schäfer spricht diesbezüglich treffenderweise von „*Rortys Story der Erkenntnistheorie*“.¹⁵² Auch Rortys Eigenart der Interpretation selbst gilt es zu bedenken: In seiner Hegel-Interpretation lobt Rorty die dialektische Methode als „*literarisches Geschick. [...] [Hegels] Kritik an seinen Vorgängern lautete nicht, daß ihre Aussagen falsch, sondern daß ihre Sprache veraltet sei.*“¹⁵³ Eine hochinteressante Interpretation, Hegel als *strong poet* zu lesen. Rorty war sich natürlich darüber

148) Rorty 1987 (SdN), S. 343

149) Rorty 1987 (SdN), S. 349

150) vgl. Davidson 2/1983, S. 18

151) vgl. Horster 1991, S. 41 f.

152) Reese-Schäfer 2006, S. 38

153) Rorty 1992 (KIS), S. 135 f.

im Klaren, dass die ersten beiden großen Hegel-Interpreten Heinrich Heine und Sören Kierkegaard waren, „*die ihn lasen, wie wir heute Freud [...] oder Orwell lesen*“, als Schriftsteller.¹⁵⁴

Ich denke, in diesem Sinne sollte man auch Rorty verstehen, als strong poet, der hier – *im Spiegel der Natur* – der Welt seine Story der Erkenntnistheorie erzählt.¹⁵⁵ Theoretisch-wissenschaftlich, im gewohnten Sinne, ist diese Erzählung natürlich nicht haltbar, da hat Davidson absolut Recht, aber das ist – in der Therapie – auch keineswegs Rortys Anspruch, sein Anspruch hier ist bildend.

Verbunden mit dieser Kritik Davidsons ist noch sein Einwand gegen Rortys – wie Davidson sagt – „*begrifflichen Relativismus*“¹⁵⁶, dem Davidson seinen, nach eigener Aussage, „*erkenntnistheoretischen Skaptizismus*“ entgegenhält, indem es ihm darum geht, „*den Grad an Bestimmtheit zu finden, der alles was es gibt einfängt*“.¹⁵⁷ Davidson vertritt einen deutlich gemäßigeren Ansatz als Rorty.

In ihrem nicht epistemischen Wahrheitsbegriff stimmen sie grundsätzlich überein, was auch schon in Rortys Argumentation im Solidaritäts-Kapitel gegen den Relativismusvorwurf deutlich wurde, in der sich Rorty auf Davidson beruft. Aber in der weiteren Ausprägung gehen sie unterschiedliche Wege.

Davidson notiert: „*Eine Wahrheitstheorie ist eine empirische Theorie über die Wahrheitsbedingungen jedes in einem bestimmten Satz-Korpus enthaltenen Einzelsatzes.*“¹⁵⁸ Hierin stimmen sie überein.

Ein wichtiger Begriff in Davidsons Philosophie ist das Muster. Man kann den Begriff Muster als intentionales Verbindungselemente verstehen, es wird ermittelt, indem wir Informationen „*darüber [sammeln], welche Vorgänge und Situationen in der Welt einen Akteur dazu veranlassen, lieber diesen statt jenen Satz wahr zu nennen.*“¹⁵⁹ Auch gegen diese Methode hat Rorty nichts einzuwenden, es deckt sich mit dem, was er unter Gebrauch der Sprache begreift.

Davidson geht jedoch noch darüber hinaus und glaubt, es gebe „*ein grundlegend rationales Muster, das in groben Zügen allen vernünftigen Lebewesen gleichermaßen zukommen muß*“, worunter er bspw. seine Unterteilung zwischen Schema und Inhalt versteht. Eine derartige Idee hat für Rorty indes nicht einmal etwas mit dem Thema der Wahrheit zu tun¹⁶⁰, er vertritt hier die Position eines offeneren, kontingenten Spiels, wie sie schon dargestellt worden ist.

154) vgl. Reese-Schäfer 2006, S. 104

155) Aus diesem Grund habe ich auch all seine Ideen zur Kontingenz und Literaturkritik vorweggenommen, bevor ich auf seine philosophischen Grundlagen zu sprechen gekommen bin.

156) vgl. Davidson 2/1983, S. 18

157) vgl. Davidson 1/1983, S. 21

158) vgl. Davidson 1990, S. 309

159) Davidson 1990, S. 322

160) vgl. Rorty 2003 (WuF), S. 35

Zusammenfassend sagt Davidson:

„Ich habe nicht die gleiche historische Perspektive wie Rorty, obwohl mir viele der Dinge, die er sagt, sehr sympathisch sind. Ich finde seine Ansichten von großem Interesse, und ich denke, es ist gut, dass Philosophen von Zeit zu Zeit auf die eigene Disziplin zurückblicken, sich nach deren Natur fragen und wohin es weitergeht.“¹⁶¹

Als Davidson gefragt wird, wie er sich die Zukunft der Philosophie vorstelle, weist er die Frage zurück. Für ihn kommt eine Beantwortung derselben einer Empfehlung gleich, in der er sagen würde, was Philosophen besser tun sollten:

„Nein, ich mag nicht [irgendeine Empfehlung abgeben]. Ich bin dafür, dass alle tun können, was sie wollen. Das ist die Art und Weise, wie sie es sowieso tun werden.“¹⁶²

Prinzipiell stimmt er hierin auch mit Rorty überein. Rorty trägt jedoch seinen Wunsch der Rückkehr zur pragmatischen Tradition im *Spiegel der Natur* mit derart starker Rhetorik vor, dass dieser in der Regel kaum nur als persönlicher Wunsch, sondern mehr als allgemeine Handlungsrichtlinie verstanden wird. Er hält philosophische Seminare und Beschäftigung mit Descartes & Co. keineswegs für überflüssig, die Auseinandersetzung mit ihnen schult im Denken, für Rorty stellen sie nur keine unumstößliche Notwendigkeit mehr dar.¹⁶³

In einem Interview wird deutlich, dass Rorty seine starke Rhetorik, in der er seinen therapeutischen Versuch im *Spiegel der Natur* vorträgt, im Nachhinein (zwei Jahre nach der Buchveröffentlichung) selbst auch kritisch betrachtet, fast bereut:

„Ich glaube, dass das, was mit dem Buch nicht stimmen könnte, die Tatsache ist, dass ich das positivistisch therapeutische Unternehmen, Pseudoprobleme beseitezuräumen, furchtbar ernst nehme. Manchmal denke ich, ich habe des Guten zuviel getan. [...] Das Buch sollte nicht als Angriff auf die analytische Philosophie verstanden werden. [...] Das Gefühl, das die Leser am Ende des Buches haben, nämlich dass ich die Frage 'Was sollte die Philosophie jetzt tun?' beantwortet haben sollte, ist vielleicht falsch. Ich hoffte, dass sie so reagieren würden, dass sie sagen, dass vielleicht der Begriff der Philosophie als einer Disziplin oder eines bestimmten kulturellen Sektors überholt ist. [...] In 'Philosophy and the Mirror of Nature' war ich

161) vgl. Davidson 2/1983, S. 23

162) vgl. Davidson 2/1983, S. 23

163) „Auf jeden Fall ist das Bedürfnis nach Lehrern, die die großen toten Philosophen gelesen haben, groß genug, um sicherzustellen, daß es philosophische Seminare geben wird, solange es Universitäten gibt.“ (Rorty 1987 (SdN), S. 425)

wahrscheinlich in einer Übergangsphase. Jetzt glaube ich, dass ich am Schluss des Buches einen Übergang von der Philosophie als Disziplin zu einer breiteren und gelockerten Aktivität hätte versuchen sollen.“¹⁶⁴

Diese Idee des Übergangs wird in Rortys Ideen zum Liberalismus (vor allem in den Vorlesungen *Hoffnung statt Erkenntnis*) deutlich. Sie wurden im Verlauf dieser Arbeit bereits skizziert und werden später noch weitere Darstellung finden. Zur analytischen Philosophie schreibt Rorty:

„Ich meine, die analytische Philosophie kann ihre hochprofessionalisierten Methoden, das Bestehen auf Detail und Mechanik beibehalten und sollte einfach ihr transzendentes Projekt [Dualismus und Bewusstsein] fallenlassen. Ich bin nicht darauf aus, analytische Philosophie als Stil zu kritisieren. Es ist ein guter Stil. Ich glaube, die Jahre des Superprofessionalismus waren segensreich.“¹⁶⁵

Ein weiterer Einwand gegen Rorty erfolgt von Putnam.¹⁶⁶ Putnam sagt, er werde oft gefragt, worin er eigentlich anderer Meinung sei als Rorty.¹⁶⁷ Und tatsächlich stimmen beide in vielen Punkten überein.¹⁶⁸ Dennoch gibt es so manche Differenzen. Die Diskussion findet im Folgenden Darstellung. So wirft Putnam Rorty vor:

„Rorty findet ebenso wie die von ihm bewunderten französischen Theoretiker, [...] das Scheitern unserer philosophischen 'Fundierungsbemühungen' ist ein Scheitern der gesamten Kultur, und wenn wir akzeptieren, daß es verfehlt war, eine Grundlegung für möglich zu halten, dann ist damit von uns gefordert, einen philosophischen Revisionismus zu vertreten. [...] Nach diesem Bild ist die Philosophie nicht eine Reflexion über die Kultur – eine Reflexion, deren ehrgeizige Vorhaben zum Teil fehlgeschlagen sind –, sondern eine Basis, so etwas wie ein die Kultur tragendes Postament, das abrupt aus seiner Versenkung gerissen wurde. Hinter dem Anspruch, Philosophie sei eigentlich gar nichts 'Ernstes' mehr, liegt eine gewaltige Ernsthaftigkeit verborgen. Falls ich recht habe, hegt Rorty die Hoffnung, als Arzt der modernen Seele aufzutreten.“¹⁶⁹

164) Rorty 2/1982, S. 14 & 16; Positivismus: „Eine Richtung der Philosophie und Wissenschaft, die vom 'Positiven', d.h. vom Gegebenen, Tatsächlichen, Sicherem, Zweifellosem ausgeht, ihre Forschung und Darstellung darauf beschränkt und metaphysische Erörterungen mangels Gründung durch Tatsachen für theoretisch unmöglich, praktisch nutzlos ansieht.“ (Schmidt 1951, S. 459)

165) Rorty 3/1982 (RvH), S. 14

166) „In der Philosophie des Geistes, die sich mit dem Leib-Seele-Problem beschäftigt, hat Putnam eine völlig neue Position entwickelt, die als Funktionalismus bezeichnet wird.“ (Binder 2005, S. 86) Rorty hält diese Beschäftigung mit der Natur mentaler Zustände für wenig ergiebig.

167) vgl. Putnam 1990, S. 20

168) vgl. Rorty 2003 (WuF), S. 63

169) Putnam 1983, S. 19 f.

Ich denke dieser Kritik betrifft ebenfalls Rortys starke Rhetorik. Rorty antwortet:

„In meinen Schriften [habe ich mich] gegen die Vorstellung gewandt, die Philosophie sei so etwas wie ein unsere Kultur tragendes Postament. [...] Was diesen Punkt betrifft, ist Putnam meines Erachtens schlicht im Irrtum über das, was ich sage. Ich habe den Eindruck, daß der Wunsch, als Arzt der modernen Seele aufzutreten, in meinen Schriften weder in stärkerem noch in schwächerem Maße in Erscheinung tritt als in Putnams eigenen Arbeiten. Wir sind beide der Auffassung, daß die Befreiung vom Gedanken des 'Blicks von Nirgendwo' – also der Vorstellung von einer Art Erkenntnis, die mit Handeln, Werten und Interessen nichts zu tun haben soll – erhebliche kulturelle Bedeutung haben könnte.“¹⁷⁰

Eine weiterer Kritikpunkt Putnams betrifft direkt Rortys Vortragsstil:

„Wenn Rorty eine philosophische Kontroverse ablehnt [...] wird diese Ablehnung in einem an Carnap gemahnenden Tonfall geäußert – er verachtet den betreffenden Meinungsstreit.“¹⁷¹

Rorty gesteht dies ein:

„Hier liegt Putnam vermutlich richtig. Tatsächlich findet sich in einigen meiner Schriften (vor allem im Rahmen der allzu leidenschaftlich vorgetragenen Befürwortung des Physikalismus in Der Spiegel der Natur) ein an Carnap gemahnender Ton der Verachtung, und dieser Ton sollte nicht da sein. Ich sollte nicht, wie ich es manchmal getan habe, von 'Scheinproblemen' sprechen, sondern von Problemstellungen und Vokabularen, die sich als wertvoll hätten erweisen können, es in Wirklichkeit aber nicht getan haben. Ich hätte nicht von philosophischen Unterscheidungen 'ohne Wirklichkeitsgehalt' oder 'voller Konfusionen' reden sollen, sondern von Unterscheidungen, bei denen sich herausgestellt hat, daß sie nirgendwo hinführen und mehr Schwierigkeiten bereiten, als sie wert sind. Pragmatisten sollten immer die Frage stellen: 'Welchen Nutzen hat das?', und nie die Frage: 'Ist es wirklich so?'“¹⁷²

Zusätzlich ergänzt Rorty diese Stellungnahme um eine Kritik an Putnam: *„Dagegen geht Putnam, wie ich meine, zu weit, wenn er [...] behauptet, 'die von der Philosophie ersonnenen Illusionen sind Illusionen, die zum Wesen des menschlichen Lebens selbst gehören.'“¹⁷³*

170) Rorty 2003 (WuF), S. 65 f.

171) Putnam 1990, S. 20

172) Rorty 2003 (WuF), S. 66

173) Rorty 2003 (WuF), S. 67; zitiert wurde von Rorty aus: Putnam 1990, S. 20

Rorty geht es darum, die pragmatische Tradition wiederzubeleben, der Philosophie eine Richtung zu weisen, den man mit *weg von den Schul-, und hin zu den Weltproblemen* umschreiben könnte. Er fordert dazu auf, das Fach möge die alten Selbstzweifel wieder wagen.¹⁷⁴

5. Theorie und Praxis im Liberalismus

Rorty wünscht sich – beziehungsweise auf seine literarische Wende – eine „*historische, nominalistische Kultur*“: „*Eine solche Wendung [gegen die Theorie und zur Erzählung] wäre das Zeichen dafür, daß wir den Versuch aufgegeben haben, alle Seiten unseres Lebens in einer einzigen Version zusammenzusehen, sie mit einem einzigen Vokabular zu beschreiben.*“¹⁷⁵

Welchen Weg die Philosophie in Zukunft gehen wird, das mag Rorty nicht voraussagen. Jedoch wünscht er sich:

*„Das moralische Interesse der Philosophen sollte sich auf die Fortsetzung des abendländischen Gesprächs richten, nicht darauf, daß den traditionellen Problemen der modernen Philosophie ein Platz in diesem Gespräch reserviert bleibt.“*¹⁷⁶

Für Pragmatisten gibt es keine Tatsachen, nur Werte, und Erkenntnisse sind für sie praktische Empfehlungen, Gemütsbewegungen, Vorschläge hinsichtlich geeigneter Begriffe.¹⁷⁷

Rorty verdeutlicht die pragmatistische Denkweise am Beispiel der Atome und Menschenrechte. Pragmatisten, sagt er, zerbrechen sich nicht den Kopf an der Frage, ob die gedachte, nicht wahrnehmbare Mikrostruktur der Atome etwas Reales oder nur praktische Fiktion sei. Und beim Thema der Menschenrechte stellt sich ihnen nicht die Frage, ob es selbige schon immer gab, sie also etwas Ewiges seien, das nur nicht immer von jedermann anerkannt und geachtet worden wäre, oder ob die Menschenrechte nur eine *soziale Konstruktion* einer Zivilisation seien, die unter dem Einfluss christlicher Lehren und der Gedankenwelt der französischen Revolution steht. Denn, so Rorty:

„Natürlich sind sie soziale Konstruktionen. Das gleiche gilt auch für die Atome und für alles andere ebenfalls. Denn daß etwas eine soziale Konstruktion sei, heißt [...] nichts weiter, als daß es das intentionale Objekt einer bestimmten Menge von Sätzen ist; und diese Sätze

174) „*Satt sich als solides 'Fach' gegen alle Stellenkürzungsversuche zu immunisieren.*“ (Reese-Schäfer 2006, S. 37)

175) Rorty 1992 (KIS), S. 16 f.

176) Rorty 1987 (SdN), S. 427

177) vgl. Rorty 1994 (HsE), S. 84 f.

*werden in manchen Gesellschaften verwendet, in anderen dagegen nicht. [...] Wir [die Pragmatisten] werden uns darauf beschränken, uns über die Nützlichkeit unterschiedlicher sozialer Konstrukte auseinanderzusetzen.*¹⁷⁸

Am Beispiel der Menschenrechte ist dies an der Frage festzustellen, ob hier liberal-solidarische Gesellschaften, d.h. solche mit Einbeziehungstendenz, besser sind, als solche mit Ausschlusstendenzen, Gesellschaften, bei denen der Zusammenhalt darauf beruht, dass sich die Mitglieder konform verhalten. Rorty gibt ein Beispiel:

*„Das aufschlussreichste Anzeichen für unseren Fortschritt in Richtung auf eine vollentwickelte Menschenrechtskultur ist vielleicht das Ausmaß, in dem wir es unterlassen, die Heiratspläne unserer Kinder zu stören, weil der gewünschte Partner einer bestimmten Nation, Religion, Rasse oder Einkommensschicht angehört oder weil die Ehe nicht heterosexuell, sondern homosexuell sein soll.*¹⁷⁹

All das sind Schritte in Richtung mehr Vielfalt. Würde man versuchen, wie es bislang der Fall ist, die Menschenrechte durch rationale Fundierungen zu begründen, bedeutet das, dass man den Gemeinsamkeiten (einem allgemeinen Menschenwesen) mehr Gewicht beimisst, als den Zufälligkeiten, d.h. dem Kontingenten, wie Rasse, Religion usw. Beim ersten Versuch ergeben sich jedoch einige Probleme. Oft fällt es den Vertretern dieser Theorien schwer nachzuweisen, worin denn diese Gemeinsamkeiten bestünden. Und nie sind derartige Bestimmungen für alle Menschen gültig.¹⁸⁰

Rorty hält dem seinen Ansatz sozialer Konstrukte und Neubeschreibungen entgegen. Man solle die Suche nach den Gemeinsamkeiten aufgeben. Man sollte nicht versuchen, die vielen Kleinigkeiten, die uns trennen, durch den Vergleich mit einer großen Sache unwichtig erscheinen zu lassen, vielmehr sollte man sie unwichtig erscheinen lassen, indem man sie mit anderen Kleinigkeiten vergleicht:

*„Nach unserer pragmatistischen Vorstellung gleicht der moralische Fortschritt eher dem Zusammennähen einer riesengroßen, komplizierten und bunten Steppdecke als dem Erhaschen eines klareren Blicks auf etwas Wahres und Tiefes. Herkömmliche Metaphern der Tiefe und Höhe ersetzen [...] wir gern durch [...] Breite und Weite.*¹⁸¹

178) (vgl.) Rorty 1994 (HsE), S. 85

179) Rorty 1994 (HsE), S. 86

180) (vgl.) Rorty 1994 (HsE), S. 86

181) Rorty 1994 (HsE), S. 86

Dank der Verabschiedung der Suche nach dem Wesen des Menschen und der allgemeingültigen Wahrheit, geht es nicht mehr darum, Oberflächlichkeit durch Tiefe ersetzen zu wollen oder sich über den Einzelfall hin zum Allgemeinen zu erheben. Ganz im Gegenteil, es geht um *das Konkrete*:

Wir würden „gern einen Unterschied nach dem anderen verringern: den Unterschied zwischen Christen und Muslimen in einem bestimmten bosnischen Dorf, den Unterschied zwischen Schwarzen und Weißen in einem bestimmten Städtchen in Alabama, den Unterschied zwischen Homosexuellen und Heterosexuellen in einer bestimmten katholischen Gemeinde in Quebec.“¹⁸²

Das bedeutet für Rorty liberale Hoffnung:

„Die Hoffnung richtet sich darauf, solche Gruppen durch tausend kleine Striche miteinander zu verknüpfen und – anstelle der Berufung auf eine enorm große Gemeinsamkeit in Gestalt ihrer gemeinsamen Menschlichkeit – tausend kleine Gemeinsamkeiten zwischen ihren Mitgliedern zu beschwören.“¹⁸³

Die Ausweitung, der *Export der liberalen Kultur* ist aus Rortys Sicht sehr zu begrüßen. Über den Wert der *Gleichheit* bemerkt er:

„Zusammen mit moderner Technik, Coca-Cola, McDonalds, Hollywood und Rock n Roll exportieren wir [amerikanische Liberale] die Idee einer Gesellschaft, in der Geld eine große Rolle spielt, Kasten aber keine. Auch das Geschlecht spielt in den USA eine geringere Rolle als in den meisten Ländern, Rasse spielt eine geringere Rolle, Religion spielt eine geringere Rolle. Das ist ein guter Kultur-Export. Ich glaube nicht, dass Egalitarismus religiöse Wurzeln hat. Sie können es auf Judentum und Christentum zurückführen – aber das Christentum hat eineinhalbtausend Jahre existiert, bevor irgendjemand überhaupt davon geträumt hat, daraus egalitäre Lehren zu entwickeln. Egalitarismus scheint mir ein Produkt des Aufstiegs des Bürgertums, der Industrialisierung und so weiter zu sein.“¹⁸⁴

Anstelle der gewohnten Unterscheidung von richtig und falsch kommt es im Liberalismus zur Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft. Unsere Phantasie bringt dabei die kulturelle Evolution voran.

182) Rorty 1994 (HsE), S. 87

183) Rorty 1994 (HsE), S. 87 | Das andere Vorgehen, das Suchen nach Allgemeinheit, Wesen und Gewissheit, käme der Idee gleich, so Rorty, wir könnten „in Erfahrung bringen, ob wie Robotern bürgerliche Rechte gewähren sollen, indem wir ihre Funktionsweise besser erforschen.“ (Rorty 1987 (SdN), S. 281)

184) Rorty 2001 (DkR)

Kreative, gebildete Ironiker voll öffentlicher Solidarität, sind für Rorty vollständige Mitglieder einer liberalen Gesellschaft.

Für Rorty ist *Kreativität* die Triebfeder dafür, dass sich – unter den Voraussetzungen von Frieden und Wohlstand, d.h. in einer liberalen Gesellschaft – die *Zukunft* des Menschen reichhaltiger gestaltet als seine Vergangenheit. Sie bringt neue physikalische Bilder des Universums hervor, als auch neue Entwürfe möglicher Gesellschaftsformen. „*Sie ist das*“, sagt Rorty, „*was Newton und Christus, Freud und Marx gemeinsam war: die Fähigkeit, das Vertraute mit Hilfe unvertrauter Begriffe neu zu beschreiben.*“¹⁸⁵

Die Urchristen haben es praktiziert, dieses Neubeschreiben, die Feministinnen durch neue Schilderungen des Sexualverhaltens und der Ehe, ebenso die Gründerväter der Vereinigten Staaten, als sie die Menschen aufforderten, sich als „*Bürger einer toleranten, pluralistischen und föderalistischen Republik zu begreifen*“¹⁸⁶, bei der Wiedervereinigung Deutschland kam und kommt es zum Tragen, und ebenso heute bei den Befürwortern der europäischen Einheit, die hoffen, ihre Kinder und Enkel werden sich vorrangig als Europäer begreifen, als Franzosen und Deutsche, genau so damals bei Kopernikus, der die Sonne ins Zentrum rückte, und so der Welt manche neue Beweglichkeit verschaffte.

Auch im Kleinen geschehen derartige Neubeschreibungen ständig. Man denke nur an Fußballtrainer, die nach einem verlorenen Spiel vor laufenden Kameras ihre Mannschaft neu bewerten, um das Erlebte erträglicher zu machen und möglichst einen Gewinn für die Zukunft davon zu tragen, oder Eltern, die ihren Kindern *Struwwelpeter* vorlesen.

„*Diese Bereitschaft, Gewißheit durch Phantasie und Stolz durch Neugierde zu ersetzen, führt zum Zusammenbruch der griechischen Unterscheidung zwischen denkender Schau und Handeln.*“¹⁸⁷

Die Theorie des Liberalismus ist Praxis. Sie ist das Ermöglichen von Neubeschreibungen des Gewohnten, ohne den Fixstern absoluter Wahrheit.

185) Rorty 1994 (HsE), S. 88

186) Rorty 1994 (HsE), S. 88

187) Rorty 1994 (HsE), S. 89

6. Anwendung und späte Positionen

Richard Rortys Position wurde häufig angegriffen, indem man sie kritisierte, sie idealisiere das gesellschaftliche Zusammenleben, vor allem das Zusammentreffen von Kulturen völlig verschiedener Werte. So bekundet er 1982 in einem Interview:

„Der einzige Weg, gegenwärtige soziale Regeln zu kritisieren, liegt in der Beziehung auf utopische Begriffe, die so verfahren, dass sie Elemente in der Tradition nehmen und zeigen, wie unerfüllt diese sind.“¹⁸⁸

Und selbst auf die Frage, *„Würden Sie glauben, die einzige Möglichkeit, einen Nazi-Wachtposten in einem Konzentrationslager zu kritisieren, bestehe in der Beziehung auf utopische Begriffe?“*, gab Rorty die fast schon verklärt anmutende Antwort:

„In der Beziehung auf für ihn utopisch scheinende Begriffe. Ginge man von seiner Erziehung aus, so handelte es sich darum zu sagen, dass es ein Bild von Europa gibt, ganz anders als seines, in dem all das nicht notwendig wäre. Moralische Kritik ist hier zu einfach. Es ist ebenso einfach zu sagen, dass jemand falsch handelt, wie ihn zu töten. Die Schwierigkeit besteht darin zu sagen, warum wir es nicht auch tun.“¹⁸⁹

Man könnte die hier geäußerte Kritik an dieser grundlegenden Meinung dahingehend entkräften, indem man – wie Reese-Schäfer – sagt, *„sie eignet sich ganz offenbar nur zur Selbstbeschreibung liberaler Gesellschaften“*.¹⁹⁰ Jedoch bezieht sie sich in dem Fall keineswegs auf eine solche. Es wäre eine Einschränkung, wie sie auch schon Luhmann getroffen hat, der klarmachte, die Systemtheorie gelte nur für funktional-ausdifferenzierte Gesellschaften.¹⁹¹

Interessant ist, dass sich die *Haltung des späten Rorty* offenbar veränderte. Natürlich bleibt Rorty weiterhin ethnozentrisch, d.h. auf den Liberalismus bezogen, aber der späte Rorty tritt deutlich radikaler und weniger idealisierend auf, wenn es darum geht, praktische Wirksamkeit zu entfalten. 19 Jahre später, als sich sein Land mit Afghanistan im Krieg befand und zwei Monate nachdem sein Land durch den Eindruck des Attentates auf das World Trade Center erschüttert worden war, gab er ein weiteres Interview. Man vergleiche es bitte mit der soeben erfolgten Antwort bezüglich des Nazi-Wachtposten im Konzentrationslager.

188) Rorty 3/1982 (RvH), S. 15

189) Rorty 3/1982 (RvH), S. 15

190) vgl. Reese-Schäfer 2006, S. 95

191) Luhmann 1987

Rorty wurde gefragt:

„Angenommen, der nächste Schritt der USA wäre tatsächlich ein Angriff auf den Irak. Würden Sie weitere militärische Interventionen unterstützen?“¹⁹²

Und gab die Antwort:

„Ich habe dieselben Zweifel, was den Irak angeht, wie im Fall Afghanistans. Wie viele Amerikaner hätte ich mir gewünscht, dass wir am Ende des Golfkriegs den Rest des Irak besetzt, die Nuklearanlagen zerstört und etwas mit Saddam gemacht hätten. Wenn ich der Präsident wäre, und ich verfügte über Informationen wie die über El Kaida, die einen dazu bringen zu sagen: Es gibt keine Alternative – [...] Wenn es einen besseren Weg gäbe, weitere Attacken zu verhindern, könnte der Krieg in Afghanistan überflüssig sein. Nehmen wir an, es gibt keinen besseren Weg.“¹⁹³

In dieser Gegenüberstellung wird sehr deutlich, dass der späte Rorty seine grundpazifistische Überzeugung, die er einst vertrat, an die realen Bedingungen angenähert hat (was jedoch nicht bedeuten soll, dass er sich prinzipiell von ihr abgewandt hat). Für eine weitere Untersuchung dieser Akzentverschiebung ist hier jedoch nicht der Platz. Grundsätzlich, denke ich, kann diese Veränderung als deutlichere Ausformung bzw. inhaltliche Umgestaltung von Rortys Verständnis praxisrelevanter Solidarität verstanden werden. Hierzu ist eine Kritik interessant, die Schäfer gegen Rortys vermeintliche Theorielosigkeit bzw. gegen das Zusammenspiel von Liberalismus und gefestigter politischer Überzeugung in seiner Position erhebt.¹⁹⁴ Rorty erwidert:

„Implizit wirft Thomas Schäfer die Frage auf: Was kommt zuerst – meine politischen Anschauungen oder meine philosophischen? Diese Frage bedarf, soweit ich sehe, keiner Antwort. Jedenfalls nicht, solange sonst nichts weiter von dieser Prioritätsfrage abhängt. Diese Frage spielt für Schäfer eine größere Rolle als für mich, denn er entdeckt ein Dilemma, wo ich keines zu sehen vermag. Er meint, ich müsse mich entscheiden, ob ich meine politischen Anschauungen als 'starke Wahrheitsansprüche' geltend machen möchte, womit ich meiner Philosophie untreu werden würde, oder ob ich sie mit unbegründeten politischen Pathos vorbringen wolle, wodurch ich meine politischen Anschauungen im Stich lassen würde. Ich denke, meine politischen Anschauungen sind weder 'stärker' noch 'schwächer' als meine

192) Rorty 2001 (DkR)

193) Rorty 2001 (DkR)

194) vgl. Schäfer 2001, S. 166-193

Ansichten über die Beschaffenheit der physikalischen Welt oder meine Anschauungen über die relativen schriftstellerischen Vorzüge von Marcel Proust und Thomas Mann. Alle Wahrheitsansprüche stehen auf gleichem Fuße. Sie besitzen keine Stärkegrade. ¹⁹⁵

Rorty ist hier Pragmatist, der anerkennt, dass es unterschiedliche Vokabulare, d.h. Sichtweisen, auf ein und dieselbe Sache gibt, die beide ihre Berechtigung haben können. Einen *Definitions- und Beschreibungszwang*, der für wirkliche praktische Entfaltung nötig sei, verneint er vehement. In einem Interview wurde er über die amerikanische Außenpolitik befragt:

„Die Militäraktionen stehen unter dem Motto 'Krieg gegen den Terrorismus'. Wer definiert eigentlich, was ein 'Terrorist' ist? ¹⁹⁶

Er antwortet:

„Ich glaube, Definitionen spielen hier keine Rolle. Wenn etwas so gefährlich ist, verhindern Sie, dass es sich wiederholt. Früher haben wir vom Kampf gegen den Faschismus gesprochen. Wer wollte sich darüber den Kopf zerbrechen, was 'Faschismus' ist? ¹⁹⁷

Ein ähnliches Beispiel lässt sich in einer Diskussion finden, die hierzulande geführt worden ist. Als Martenstein, den ich als pragmatistischen Kolumnisten bezeichnen würde, am Ende des vergangenen Jahres nach einem USA-Aufenthalt wieder zurück nach Deutschland kam, wunderte er sich über die Reaktion der Bundesregierung bezüglich der so genannten *Nazi-Morde*:

„Wegen der Nazimorde, las ich, habe der Bundestag sich bei den Hinterbliebenen entschuldigt. Ich fand das seltsam. [...] Indem die Volksvertretung sich entschuldigt, dachte ich, identifiziert sie sich irgendwie mit den Mördern, sie schafft ein falsches 'wir'. Wir Deutschen, ihr Migranten. Als ob das sauber zu trennen wäre. Genau das wollen die Nazis doch. Der Staat soll die Nazis jagen und einsperren und nicht an ihrer Stelle Entschuldigungen abgeben. ¹⁹⁸

Niggemeier, einer seiner Amtskollegen, kritisierte Martenstein bezüglich dieser Äußerung. Es handele sich lediglich um *gefühltes Wissen*:

195) Schäfer 2001, S. 194

196) Rorty 2001 (DkR)

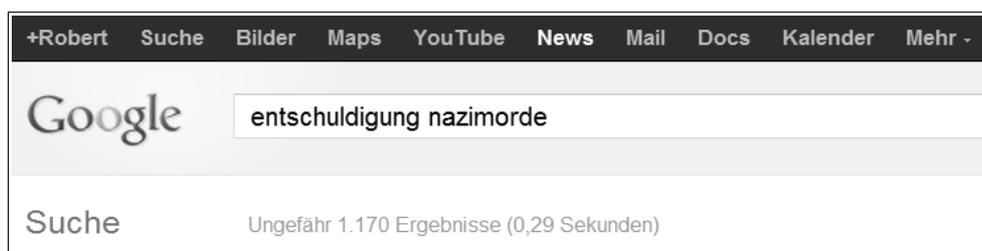
197) Rorty 2001 (DkR)

198) Martenstein 2011

„Das ist der Fluch des gefühlten Wissens: Wenn Martenstein etwas in der Welt wahrnimmt, das ihm »seltsam« vorkommt, dann schaut er sich als Reaktion nicht genauer die Sache in der Welt an, sondern das Gefühl in seinem Kopf. So mag er hin und wieder zwar zu originellen Erkenntnissen kommen. Deren Verbindung zur Realität lässt sich aber in diesem Fall durch eine schlichte zweiminütige Recherche kappen. Die 'Entschuldigung' des Bundestages, die Martenstein so seltsam vorkam, lautet nämlich wie folgt: [...] Von einer 'Entschuldigung' für die Taten selbst oder gar einer Entschuldigung an Stelle der Neonazis ist in der Bundestags-Erklärung keine Rede; sie aber hat Martenstein aus seinem Viertelwissen erfüllt und damit auch die Identifikation — 'irgendwie' — mit den Mördern.“¹⁹⁹

Es ist richtig, in der Erklärung der Bundesregierung taucht das Wort *Entschuldigung* nicht auf. Martenstein schreibt nur über sein *gefühltes Wissen*, nicht über die *objektive*, d.h. von Niggemeier überprüfte *Wahrheit*.

Interessant hierzu ist jedoch das Ergebnis einer Suche im Google-Nachrichtenarchiv²⁰⁰:



1.170 Nachrichtenartikel beinhalteten das Wort *Entschuldigung* in Bezug zur Thematik der erfolgten Morde durch Neonazis. Es ist das, was in der Bevölkerung wahrgenommen wurde, über das Martenstein geschrieben hat, nicht über die Wahrheit. Die Frage ist: Wer von beiden hat Recht? Niggemeier, der methodisch korrekt recherchierte, oder Martenstein, dessen Methode es war, über das zu schreiben, was er wahrgenommen hat (und was augenscheinlich auch wahrnehmbar war).

Beide befinden sich in unterschiedlichen Sprachspielen, schreiben über und aus unterschiedlichen Szenarien. Der pragmatistische Nutzenbegriff sollte hier zugrundegelegt werden, indem geschaut wird, wie, wo und wodurch sich unsere Zukunft besser gestalten könnte, nicht der einer objektiven Wahrheit im Singular. Eine derartige Vermittlung zwischen Ideologien bzw. differierenden Sichtweisen / Weltanschauungen, wie sie hier erfolgte, ist – aufgrund der Fachkenntnis bezüglich unterschiedlicher Denkrichtungen – für Rorty die Hauptaufgabe des *pragmatistisch-ironischen, bildenden Philosophen im Liberalismus*.²⁰¹

199) Niggemeier 2011

200) eingesehen: 13.03.2012

201) vgl. Rorty 2009 (PaE), S. 420

7. Schluss und Würdigung

Rorty begrüßt die Werte der Aufklärung, Freiheit, Gleichheit, Solidarität, aber nicht als etwas Absolutes oder weil sie gut begründet wären. Er steht zu ihnen in der Form eines *Bekennnisses*, er bekennt sich zu ihnen, da er ihren Erfolg und Nutzen bejahen kann. Dieser Erfolg bedarf keiner weiteren Rechtfertigung. Wir sehen und leben es doch. Die Begründungen waren im damaligen Diskurs wichtig, um die Menschen zur Annahme dieser Gedanken zu überreden. Heute haben sie sich etabliert, starre Begründungsversuche und Verallgemeinerungen sind nun der Freiheit und Individualität eher hinderlich. Das ist sein ästhetisch-pragmatischer Ansatz.²⁰²

Rorty versucht, die Menschen zu bilden, hin zu liberalen Ironikern, für die ihre Werte nichts absolutes sind, jedoch solidarische Verbindlichkeiten darstellen, die es zu achten gilt. Wir kommen aus unserem Ethnozentrismus nicht raus, aber Rorty bietet eine neue Perspektive an, mit der wir – ironisch – auf die Wahrheiten unserer Kultur blicken können.

Er versucht keineswegs die Philosophie abzuschaffen, wie es radikale Interpreten oft veranschaulichen, die seine Kritik im Spiegel der Natur, von der er sich später selbst etwas distanziert, überhöhen. Sein Wunsch ist es, die Philosophie möge doch wieder Welt-Wirksamkeit entfalten. Reese-Schäfer dankt ihm für diesen Anstoß und verkündet:

„Die amerikanische Philosophie hat wieder reden gelernt.“²⁰³

Und Horster findet die folgenden Worte der Würdigung:

„Rortys Attraktivität besteht darin, zugleich radikaler Aufklärer und Kontingenztheoretiker zu sein. [...] [Auf dieser] Basis läßt sich an einer Sozialphilosophie weiterarbeiten, die den Ambivalenzen der Moderne nicht ausweicht.“²⁰⁴

Rorty bietet uns keinen neuen Lösungsansatz, wohl aber eine neue Betrachtungsweise und die Möglichkeit einer neuen Positionierung zu den Problemen unseres Lebens. Der amerikanische Physiker Krauss schreibt über die heutige Situation:

202) Ein weiteres Beispiel: Angenommen, man geht in ein anatolisches Restaurant und kauft sich Kebap, und angenommen, die Mahlzeit schmeckt wirklich vorzüglich. Warum sollte man den Geschmack dann noch wesenhaft begründen wollen? Vielmehr sollte man die Kochkunst genießen. | Und: Bezüglich der praktischen Wirksamkeit bloß theoretischer Konstrukte sollte man sich auch vor Augen führen, dass wir Deutsche die Demokratie nicht aufgrund irgendeiner Argumentation angenommen haben. Die Überzeugungsanstrengung war hier ganz anderer Natur, flächendeckende Bombardierung. Der Nutzen der Demokratie erschloss sich uns erst aus der Retrospektive; das verdrängen und übersehen wir gern, aus unserer ethnozentrischen Position.

203) Reese-Schäfer 2006, S. 133

204) Horster 1991, S. 126

„Es gibt in der Wissenschaft Themen, die die Menschen stärker berühren als andere. Die Evolutionstheorie steht im Widerspruch zu bestimmten religiösen Vorstellungen, und die Verantwortung für den Klimawandel zu akzeptieren bedeutet einschneidende Veränderungen für den eigenen Lebensstil.“²⁰⁵

Der neopragmatistische Ansatz und das liberale Bekenntnis könnten in Hinblick auf diese und andere vor uns liegende Aufgabenstellungen durchaus hilfreich sein.

Wenn sich dieser liberale Gedankenaustausch erst einmal etabliert hat – wie auf einem freien, pluralistischen Markt, im Sinne von intellektuellem Angebot und Nachfrage – dann, so Rorty, werde sich der echte „*Barwert [...] intellektueller Freiheit*“ erweisen, dann zeige sich „*the 'cash value' of [...] intellectual freedom*“.²⁰⁶

8. Literatur

Adler, Alfred: Kindererziehung. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1976.

Bericht über die Heidegger-Tagung in Moskau. In: Information Philosophie (3/1990) S. 82.

Binder, Martin: Zwischen Metaphysik und Relativismus: zu Hilary Putnams Wahrheitssuche im Kontext der Klassischen Wahrheitstheorien. Münster: Lit Verlag, 2005.

Bloom, Harold: Kabbala. Poesie und Kritik. Basel, Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1989.

Brandon, Robert B. (Hrsg.): Rorty and His Critics. Malden, Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

Brugger, Walter (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. 13. Auflage. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1967.

Davidson, Donald: Analytische Philosophie ohne empirische Dogmen. Gespräch mit Donald Davidson Teil I. In: Information Philosophie (1/1983) S. 18-21.

Davidson, Donald: Analytische Philosophie ohne empirische Dogmen. Gespräch mit Donald Davidson Teil II. In: Information Philosophie (2/1983) S. 18-25.

Davidson, Donald: The Structure and Content of Truth. In: The Journal of Philosophy Vol. 87 (1990) S. 279-328. (Übersetzung der Zitate von Schulte. In: Rorty 2003 (WuF).)

Davidson, Donald: Wahrheit und Interpretation. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

Dewey, John: Demokratie und Erziehung. Breslau: Ferdinand Hirt Verlag, 1930.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965.

205) Krauss 2011

206) Rorty 2009 (PaE), S. 420 - - - Anstelle von William James *cash value*, das im einleitenden USA-Pragmatismus-Kapitel zitiert worden ist, steht hier nun der *Neopragmatismus* nach der Konzeption von Richard Rorty.

- Grondin**, Jean: Einführung zu Gadamer. Tübingen: J.C.B. Mohr, 2000.
- Habermas**, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.
- Harpprecht**, Klaus: Der fremde Freund. Amerika: eine erlebte Geschichte. Bergisch Gladbach: Bastei Luebbe Verlagsgruppe, 1984.
- Heidegger**, Martin: Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Hirsch**, Walter: Platons Weg zum Mythos. Berlin und New York: De Gruyter, 1971.
- Hoffmeister**, Johannes (Hrsg.): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Zweite Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955.
- Horster**, Detlef: Richard Rorty. Zur Einführung. Hamburg: Junius-Verlag, 1991.
- Humboldt**, Wilhelm von: Werke in fünf Bänden. Band 4. Hrsg. Flitner, Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Jefferson**, Thomas: Betrachtungen über den Staat Virginia. Zürich: Manesse Verlag, 1989.
- Jacoby**, Henry: Alfred Adlers Individualpsychologie und dialektische Charakterkunde. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1974.
- James**, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag, 1997.
- James, William: Der Pragmatismus. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.
- James, William: Does 'Consciousness' Exist? In: Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods (1/1904) S. 477-491.
- James, William: Pragmatism. Rockville: Arc Manor, 2008.
- Joas**, Hans: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992.
- Kant**, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga: Verlag von Johann Friedrich Hartknoch, 1797.
- Kant, Immanuel (u.a.): Was ist Aufklärung? Stuttgart: Reclam Verlag, 1974.
- Kuhn**, Thomas Samuel: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Fünfte Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.
- Krauss**, Lawrence: Droht uns eine Rückkehr ins Mittelalter? Von den Kreationisten bis zu den Klimaleugnern: Ein US-Physiker warnt, dass Ideologie und religiöser Fanatismus die Oberhand über Wissenschaftlichkeit gewinnen. In: Die Welt (01.12.2011).
- Luhmann**, Niklas: Soziale Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987.
- Markis**, Dimitrios: Dialektik der Sprachaufklärung. Zur neuen Quine-Diskussion. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie (2/1990) S. 69-85.

Martenstein, Harald: Ich las neue Pauschalurteile, neue Verschwörungstheorien. Harald Martenstein über die Reaktion auf die Morde der Neonazis. In: ZEITmagazin Nr. 49 (01.12.2011).

Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe. Bd. 1. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. Hrsg. Colli / Montrnari. München: DTV, 1980.

Niggemeier, Stefan: Martensteins gefühltes Wissen.
URL: <http://www.stefan-niggemeier.de/blog/martensteins-gefuehltes-wissen/> (01.12.2011).

Noetzel, Wilfried: Humanistische Ästhetische Erziehung. Friedrich Schillers moderne Umgangs- und Geschmackspädagogik. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1992.

Platon: Der Staat. Leipzig und Stuttgart: Reclam Verlag, 1982.

Putnam, Hilary: Realism and Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. (Übersetzung der Zitate von Schulte. In: Rorty 2003 (WuF).)

Putnam, Hilary: Realism with a Human Face. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990. (Übersetzung der Zitate von Schulte. In: Rorty 2003 (WuF).)

Raatzsch, Richard: Ludwig Wittgenstein. Zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag, 2008.

Rorty, Richard (u.a.): Against Bosses, against Oligarchies. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002. (in Fußnoten zusätzlich durch das Kürzel *ABO* gekennzeichnet)

Rorty, Richard: Definitionen spielen hier keine Rolle. Ein Gespräch mit dem Philosophen Richard Rorty über Terror und Krieg, Moderne und Religion. In: Berliner Zeitung (24.11.2001). (in Fußnoten zusätzlich durch das Kürzel *DkR* gekennzeichnet)

Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987. (in Fußnoten zusätzlich durch das Kürzel *SdN* gekennzeichnet)

Rorty, Richard: Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie (IWM-Vorlesungen). Wien: Passagen Verlag, 1994. (in Fußnoten zusätzlich durch das Kürzel *HsE* gekennzeichnet)

Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992. (in Fußnoten zusätzlich durch das Kürzel *KIS* gekennzeichnet)

Rorty, Richard: Philosophy and the Mirror of Nature. With the previously unpublished essay "The Philosopher as Expert". Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2009. (in Fußnoten zusätzlich durch das Kürzel *PaE* gekennzeichnet)

Rorty, Richard: Respekt vor dem späteren Heidegger. Gespräch mit Richard Rorty Teil I. In: In: Information Philosophie (2/1982) S. 12-18. (in Fußnoten zusätzlich durch das Kürzel *RvH* gekennzeichnet)

Rorty, Richard: Respekt vor dem späteren Heidegger. Gespräch mit Richard Rorty Teil II. In: In: Information Philosophie (3/1982) S. 14-17. (in Fußnoten zusätzlich durch das Kürzel *RvH* gekennzeichnet)

Rorty, Richard: Solidarität und Objektivität. Stuttgart: Reclam Verlag, 1988. (in Fußnoten zusätzlich durch das Kürzel *SuO* gekennzeichnet)

- Rorty, Richard: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003. (in Fußnoten zusätzlich durch das Kürzel *WuF* gekennzeichnet)
- Sartre**, Jean-Paul: Ist der Existenzialismus ein Humanismus? Zürich: Europa Verlag, 1947.
- Schäfer**, Thomas: Das Werk von Richard Rorty. In: Pressemappe zur Verleihung des Meister-Eckhart-Preises an Richard Rorty. Düsseldorf: Identity Foundation, 2001.
- Schäfer, Thomas (Hrsg., u.a.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.
- Schlegel**, Friedrich: Sämtliche Werke. Fünfter Band. Hrsg. Seckendorff, Stoll. Wien: Jakob Mayer und Co., 1823.
- Schmidt**, Heinrich: Philosophisches Wörterbuch. 11. Auflage. Neu bearbeitet von Streller. Stuttgart: Alfred Körner Verlag, 1951.
- Schmidt**, Heinrich: Philosophisches Wörterbuch. 19. Auflage. Neu bearbeitet von Schischkoff. Stuttgart: Alfred Körner Verlag, 1974.
- Schuber**, Hans-Joachim (u.a.): Pragmatismus. Zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag, 2010.
- Simanowski**, Roberto (u.a.): Europa - ein Salon? Beiträge zur Internationalität des literarischen Salons. Göttingen: Wallstein Verlag, 1999.
- Spinoza**, Baruch de: Die Ethik. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967.
- Wildenburg**, Dorothea: Jean-Paul Sartre. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag, 2004.
- Wittgenstein**, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2011.
- Quine**, Willard van Orman: Wort und Gegenstand. Stuttgart: Reclam Verlag, 1980.