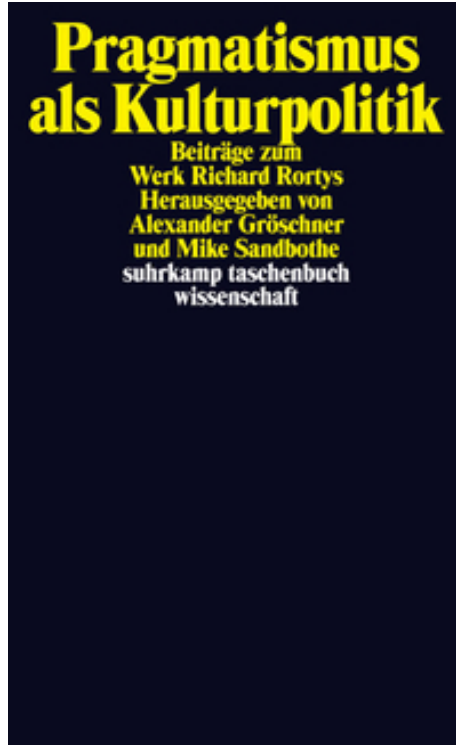


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Gröschner, Alexander / Sandbothe, Mike
Pragmatismus als Kulturpolitik

Beiträge zum Werk Richard Rortys
Herausgegeben von Alexander Gröschner und Mike Sandbothe

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1981
978-3-518-29581-6

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1981

Richard Rorty (1931-2007) gehört zu den prägenden Denkern des 20. Jahrhunderts, hat einflußreiche Beiträge zur Auflösung der Grundprobleme der modernen Philosophie geleistet und dem Begriff des Pragmatismus eine kulturpolitische Bedeutung gegeben. Der Band versammelt namhafte Wegbegleiter Rortys sowie international renommierte Philosophen und Kulturwissenschaftler, die Rortys intellektuelle Entwicklung nachzeichnen und zeigen, wie lebensnah Philosophie sein kann, wenn sie sich kulturpolitisch versteht. Dabei geht es auch um aktuelle Themen wie das Verhältnis zur Natur, den respektvollen Umgang mit Kindern und Fragen der Staatsangehörigkeit, der Interkulturalität und der Körperlichkeit.

Alexander Gröschner ist wissenschaftlicher Assistent an der TUM School of Education der Technischen Universität München.

Mike Sandbothe ist freier Autor und kulturpolitischer Berater in Hamburg. Zuvor hat er als Professor für Medienphilosophie an der Aalborg-Universität Dänemark und der Universität der Künste Berlin gelehrt.

Pragmatismus als Kulturpolitik

Beiträge zum Werk Richard Rortys

Herausgegeben von
Alexander Gröschner und Mike Sandbothe

Übersetzungen aus dem Englischen
von Michael Adrian

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1981

Erste Auflage 2011

© Suhrkamp Verlag Berlin 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie
der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29581-6

Inhalt

<i>Alexander Gröschner und Mike Sandbothe</i> Einleitung	7
---	---

I. Rortys Denkweg

<i>Robert Brandom</i> Ein Gedankenbogen. Von Rortys eliminativem Materialismus zu seinem Pragmatismus	15
---	----

<i>Jürgen Habermas</i> »... And to define America, her athletic democracy«. Im Andenken an Richard Rorty	25
--	----

<i>Alasdair MacIntyre</i> Richard Rortys Vermächtnis	38
---	----

<i>Richard Bernstein</i> Richard Rortys tiefer Humanismus	53
--	----

<i>Bjørn Torgrim Ramberg</i> Um seiner eigenen Generation willen: Rorty über Zerstörung und Bildung	75
---	----

II. Pragmatismus als Kulturpolitik

<i>Richard Shusterman</i> Pragmatismus und Kulturpolitik. Variationen über ein Rortysches Thema	111
---	-----

<i>Barry Allen</i> Die Kulturpolitik nichtmenschlicher Dinge	144
---	-----

Esa Saarinen

Freundlichkeit gegenüber Babys und andere radikale Ideen
in Rortys antizynischer Philosophie 170

Saskia Sassen

Die Transformation der Staatsbürgerschaft
und Rortys Konzept eines kosmopolitischen Patriotismus . 198

Claus Leggewie und Dariuř Zifonun

Was heißt Interkulturalität? 220

Textnachweise 249

Über die Autoren 250

Einleitung

*Alexander Gröschner
und Mike Sandbothe*

»Was ist dein Ziel in der Philosophie? Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.«¹ Diese berühmte Sentenz von Ludwig Wittgenstein darf als Motto von Richard Rortys Auseinandersetzung mit der modernen Fachphilosophie gelten. In seinen metaphilosophischen Untersuchungen ging es dem amerikanischen Neopragmatisten (1931-2007) darum, philosophischen Geistern, die im süßen Saft des akademischen Fliegenglases zu ertrinken drohen, dabei zu helfen, wieder Bodenkontakt herzustellen, um von der Erde aus zu neuen Höhenflügen zu starten.



Querschnitt durch ein Fliegenglas (© Rainer Zenz)

Der vorliegende Band würdigt Rortys Anliegen in zwei Teilen. Im ersten Teil rekonstruieren Robert Brandom, Jürgen Habermas, Alasdair MacIntyre, Richard Bernstein und Bjørn Torgrim Ram-

¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe* Bd. 1, Frankfurt/M. 2006, § 309.

berg *Rortys Denkweg*. Im zweiten Teil präsentieren Richard Shusterman, Barry Allen, Esa Saarinen, Saskia Sassen, Claus Leggewie und Dariusz Zifonun unterschiedliche Versionen von *Pragmatismus als Kulturpolitik*.

Im Rückgriff auf Wittgensteins Metapher läßt sich festhalten, daß die Autoren des ersten Teils eine Rekonstruktion des von Rorty gezeichneten fachphilosophischen Fliegenglases vorlegen und vor Augen führen, wie mögliche Ausstiegsstrategien aussehen. Die Autorin und die Autoren des zweiten Teils nehmen für sich in Anspruch, die von Rorty aufgezeigten Ausgänge nicht nur zu beschreiben, sondern auch zu benutzen. Ihrem Selbstverständnis zufolge bewegen sie sich bereits aus dem Fliegenglas heraus.

Der Band wird durch *Brandoms* Beitrag eröffnet. Aus seiner Sicht vollzog sich Rortys Denken »von Anfang an auf einer geradezu ballistischen Flugbahn« (S. 15). Vom eliminativen Materialismus seines analytischen Frühwerks bis zum ausgereiften Pragmatismus seines Spätwerks habe Rortys Anliegen darin bestanden, uns vor Augen zu führen, daß die »Struktur von Autorität und Verantwortung (...) *kontingent* und *optional*« (S. 21) ist.

Auch *Habermas* hebt hervor, daß in Rortys Denken »ein zweiter, radikalerer Schub der Aufklärung« (S. 29) helfen soll, den im zeitgenössischen »Wissenschaftsfetischismus« (S. 28) zum Ausdruck kommenden Autoritätsglauben zu überwinden. Darüber hinaus bringt Habermas die exoterische Seite von Rortys Lebenswerk in den Blick. Als politischer Intellektueller und kosmopolitischer Patriot habe er »etwas von dem [praktiziert], was die Alten ›Weisheit‹ nannten« (S. 34).

Diese Praxis, so macht *MacIntyre* deutlich, gründe bei Rorty in einer »Reihe von vorphilosophischen Überzeugungen« (S. 39). In ihrem Zentrum habe die »Abscheu vor Grausamkeit und der Zufügung von Erniedrigungen« (S. 48) gestanden. Aus MacIntyres Sicht wäre es konsequent gewesen, wenn Rorty sein utopisches Plädoyer für eine demokratische Weltgesellschaft nicht nur in der ihm eigenen »Mischung aus Metaphilosophie und Literaturkritik« (S. 49), sondern auch in genuin literarischer Form artikuliert hätte: »Ein solcher Roman blieb jedoch ungeschrieben« (S. 50).

Auch *Bernstein* weist in seinem Beitrag darauf hin, daß Rorty ein intellektueller Schriftsteller war, der sich gern über die (von ihm selbst perfekt beherrschte) philosophische Argumentationsweise lu-

stig machte und »die romantische Erfindung origineller neuer Vokabulare« (S. 63) bevorzugte. In diesem Sinn – so Bernstein weiter – betrieb Rorty Kulturpolitik. So schrieb er zwar keinen Roman, hinterließ aber mit seiner sehr persönlich gehaltenen Streitschrift *Stolz auf unser Land* (1998) den Entwurf für eine Neuerfindung der amerikanischen politischen Kultur.²

Daß es sich dabei um die öffentliche Variante von Rortys Konzept der *edification* handelt, führt *Ramberg* in seinen Überlegungen vor Augen. Die hermeneutische Idee einer »Kultur der Bildung« (S. 97) hatte Rorty bereits im Schlußteil seines kritischen Hauptwerks *Der Spiegel der Natur* (1979) exponiert.³ Dabei blieb jedoch noch unberücksichtigt, daß sich die Dynamik der originellen Neubeschreibung im Bereich des Privaten anders darstellt als im Bereich des Öffentlichen. Erst in seinem konstruktiven *opus magnum*, das 1989 unter dem Titel *Kontingenz, Ironie und Solidarität* erschienen ist, sei es Rorty gelungen, eine Balance zu finden zwischen der konstruktiven »Offenheit für das, was neu ist«, und der destruktiven »Herabsetzung dessen, was alt ist« (S. 97).⁴

Aus *Shustermans* Sicht belegt auch und gerade Rortys letztes Buch *Philosophie als Kulturpolitik* (2007) seine »unvoreingenommene Toleranz und Neugierde darauf, Neues zu lernen« (S. 143).⁵ Der von Rorty zuvor eher abschätzig verwendete Begriff der Kulturpolitik werde nun genutzt, um das Herzensanliegen des Pragmatismus zu formulieren. Dieses bestehe darin, durch philosophische Interventionen »die Lebensform des Menschen« zu beeinflussen und nicht nur auf »technische Auseinandersetzungen« unter Spezialisten im akademischen Feld zu zielen« (S. 129). Vor diesem Hintergrund versucht *Shusterman* zu zeigen, daß sein eigenes Projekt einer Somästhetik »die zentralen Funktionen erfüllen kann, die

2 Richard Rorty, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, MA 1998; übers. von H. Vetter: *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt/M. 1999.

3 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, 2., korr. Aufl. 1980; übers. von M. Gebauer: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/M. 1981.

4 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, UK 1989; übers. von C. Krüger: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1989, 1992.

5 Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Vol. IV*, Cambridge, UK 2007; übers. von J. Schulte: *Philosophie als Kulturpolitik*, Frankfurt/M. 2008.

Rorty von einer als Kulturpolitik betriebenen Philosophie fordert« (S. 133).

Barry *Allen* vertritt die Ansicht, daß dies auch für die Arbeiten von Bruno Latour gelte. Ähnlich wie für Rorty sei auch für diesen »die Vorstellung einer unbestreitbaren Erkenntnis eine Beleidigung der Demokratie« (S. 152). Im Unterschied zu Rorty aber betreibt der französische Wissenschaftssoziologe eine »Kulturpolitik nicht-menschlicher Dinge« (S. 144). Durch die von ihm vorgeschlagene hybride Ontologie werde die Aufgabe der Expertenkulturen »in unseren ultra-technowissenschaftlichen Gesellschaften« (S. 164) auf demokratisch sensible Art und Weise neu definiert. Dadurch weise Latours Denken ein Stück weit über Rorty hinaus. Denn dessen »Weigerung, zu akzeptieren, daß wir irgend etwas Nichtmenschlichem verpflichtet sind« (S. 154), steht Allen zufolge einer »Kosmopolitik [im Wege], die wir vermutlich brauchen, um effektiv auf die ökologische Krise zu reagieren« (S. 169).

Esa *Saarinen* macht ebenfalls einen Vorschlag zur kreativen Weiterentwicklung von Rortys Anliegen. Im Anschluß an eine Bemerkung aus dem *Spiegel der Natur* skizziert der finnische Medienphilosoph eine Denkweise, der zufolge »Freundlichkeit gegenüber Babys ein relevantes Kriterium für die Philosophie ist« (S. 182). Mittels dieser Metapher lasse sich die »explosive Kraft« (S. 181) von Rortys Kulturpolitik breitenwirksam darstellen. Diese Kraft bestehe in einer »Form von emotionaler Energie« (S. 181), die sich am »Paradigma der Mütter« (S. 188) orientiere. Im gelingenden Umgang mit ihrem Säugling fördere die liebevolle Mutter auf ähnliche Weise das Wachstum ihres Kindes, wie es Rorty zufolge der Kulturpolitik betreibende Philosoph im Umgang »mit gewöhnlichen Männern und Frauen, dem gewöhnlichen Leben und seiner Verbesserung« (S. 196) tut.

In ihren Überlegungen zu »Rortys Konzept eines kosmopolitischen Patriotismus« (S. 198) orientiert sich *Sassen* an einem Thema, das den meisten Menschen im Zeitalter der Globalisierung auf den Nägeln brennt: dem der Staatsbürgerschaft. Diese werde heute von dem durch »globale Logiken« ausgelösten Prozeß der »Entnationalisierung« (S. 210) herausgefordert. Immer mehr Bürgerinnen und Bürger nähmen wahr, daß auch und gerade die »Autorität des Staates« (S. 215) kontingent und optional sei. Sassens Beispielspektrum reicht von »Entwicklungen in der Europäischen Union« (S. 212)

über »neue Geographien für rechtliche Zuständigkeiten« (S. 217) bis zur »Übernahme internationaler Menschenrechtsnormen in nationales Recht« (S. 218). Dabei betont sie mit Blick auf Rorty die »Möglichkeit neuer Wege der Konstruktion von Zugehörigkeit, die nicht von einer Elimination des Nationalstaats abhängen« (S. 214).

Leggewie und *Zifonun* widmen sich schließlich der Frage, wie »Jedermann« und »Jedefrau« (S. 224) unter den Bedingungen der »*Intercultural condition*« (S. 224) unserer Tage lebenspraktische Orientierung finden können. In ihrem Beitrag konfrontieren sie Rortys visionäre Form von Kulturpolitik mit »Facetten der aktuellen Kulturdebatte« (S. 225). Anhand von Beispielen wie Kopftuch- und Moscheestreit, emotionalen Ausländerdebatten, akademischen Identitätsdiskursen und nationalen Erinnerungspolitikern führen sie vor Augen, daß Kulturpolitik in der öffentlich-medialen Arena heute zumeist als »oberflächlich-geschwätzige Inszenierungskultur« (S. 233) betrieben wird. Das darin zum Ausdruck kommende gesellschaftliche »Ambivalenzmanagement« (S. 243) habe jedoch ein »pragmatisches Motiv« (S. 228). Es ziele auf den »Beginn der Ausprägung neuer Ordnungen« (S. 230) und damit auf »Formen neuer Integrationsprozesse« (S. 230).

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge zeigen, wie lebensnah Philosophie sein kann, wenn sie sich aus dem Fliegenglas herausbewegt. In seinen populären Texten hat sich Rorty selbst immer wieder mit kulturpolitischen Interventionen an die mediale Öffentlichkeit gewandt. Durch seine akademischen Fachbeiträge ist es ihm gelungen, die eigene Zunft zu supervidieren und ihr neue kulturpolitische Tätigkeitsfelder zu erschließen. Der eindrucksvolle Redner war ein leidenschaftlicher Hochschullehrer und glaubte an die Zukunft der Universitäten. Die von ihm inspirierten Philosophen und Kulturwissenschaftlerinnen praktizieren *Pragmatismus als Kulturpolitik*, indem sie Universitäten (aber auch Städte und Länder) als Orte sehen, in denen auf der Grundlage eines demokratischen Schulsystems soviel Freiraum wie möglich bestehen sollte für Individualität und Idiosynkrasie, Kreation und Mutation.⁶

Im Schlußteil von *Stolz auf unser Land* – »seinem persönlich-

6 Richard Rorty, »Education as Socialization and as Individualization«, in: ders., *Philosophy and Social Hope*, Harmondsworth 1999, S. 114-126.

sten und bewegendsten Buch«⁷ – hat Dick Rorty den Inspirationswert großer Werke mit der romantischen Liebe verglichen. Für den akademischen Umgang mit dem großen Neopragmatisten mag diese schöne Textstelle als Orientierungsmarke dienen: »Wenn ein Werk Inspirationswert haben soll, muß es vieles, was man zu wissen glaubte, in einen neuen Zusammenhang stellen dürfen; es kann sich, jedenfalls zunächst, nicht seinerseits von den bisherigen Vorstellungen assimilieren lassen. Man kann nicht von einem Menschen fasziniert sein und ihn gleichzeitig als ausgezeichneten Vertreter eines bestimmten Typs erkennen, und ebensowenig kann man von einem Werk gleichzeitig inspiriert und im Hinblick auf es wissend sein. Später – wenn die erste Liebe von der Ehe abgelöst ist – bringt man vielleicht beides gleichzeitig fertig. Doch die wirklich guten, die inspirierten Ehen sind jene, die in wilder, unreflektierter Betörung begannen.«⁸

Unser besonderer Dank geht an Mary Rorty. Sie hat sowohl die Idee als auch die Entstehung des vorliegenden Bandes freundschaftlich unterstützt und begleitet. Barry Allen hat als kritischer Leser eine frühe Version durchgesehen und uns wichtige Anregungen gegeben. Michael Adrian hat die meisten der in dem Band versammelten englischsprachigen Beiträge ins Deutsche übersetzt. Er war es auch, der die bereits andernorts auf deutsch erschienenen Beiträge formal angepaßt und gegebenenfalls Zitate übersetzt und Literaturangaben ergänzt hat. Wir danken Barry und Michael für ihre wertvolle Unterstützung und unserer Lektorin Eva Gilmer dafür, daß sie auch in Zeiten des Verlagsumzugs von Frankfurt nach Berlin immer ein offenes Ohr für uns hatte. Die Zusammenarbeit mit der Autorin und den Autoren war durch den Respekt vor dem Werk Richard Rortys und dem Andenken an seine Person geprägt.

7 Jürgen Habermas, »... And to define America, her athletic democracy«. Im Andenken an Richard Rorty«, im vorliegenden Band, S. 25-37, hier: S. 36.

8 Richard Rorty, *Stolz auf unser Land*, S. 126.

I. Rortys Denkweg

Ein Gedankenbogen.
Von Rortys eliminativem Materialismus
zu seinem Pragmatismus
Robert Brandom

Richard Rorty sagte oft, daß er ein perfektes Exemplar von Isaiah Berlins Igel sei: Er habe im Grunde immer nur eine Idee gehabt. Wenn man sich die Breite und Vielfalt der Themen vor Augen führt, die Rorty bearbeitet hat – darunter Erkenntnistheorie, Metaphysik, die Philosophie des Geistes und die gesamte Geschichte nicht nur der Philosophie, sondern der Kultur im allgemeinen –, dann könnte eine solche Behauptung völlig unglaubwürdig erscheinen. Aber ich denke, daß sie im Kern wahr ist; denn Rortys Denken bewegte sich von Anfang an auf einer geradezu ballistischen Flugbahn – schon lange vor *Der Spiegel der Natur* –, die ihn schließlich zur reifen Form seines Pragmatismus führte. Seine späten Arbeiten kann man als Resultat einer ausgedehnten Meditation über die Einsichten begreifen, die sich aus seinen frühen Arbeiten gewinnen ließen. Rorty folgte unerbittlich der Logik seiner Argumentation, wohin sie ihn auch führte, und zog auch dann noch weitere Folgerungen, wenn die meisten anderen Denker schon längst vom *modus ponens* auf den *modus tollens* umgeschaltet hätten. Wie sein Princeton-Kollege David Lewis fühlte er sich oft genötigt, sein Publikum daran zu erinnern, daß »ein ungläubiger Blick kein Argument ist«, wie Lewis einmal bemerkte. Natürlich ist es dieselbe intensive, unnachgiebige, unbarmherzige Zielstrebigkeit, die sowohl regelmäßig solche Blicke erntet als auch die Quelle von einigen der größten philosophischen Abenteuer war – man braucht nur an Spinoza, Hobbes und Berkeley oder an Kant, Hegel und Nietzsche zu denken.

Wir haben eine ganz gute Vorstellung davon, wo Rorty am Ende stand.¹ Er glaubte, daß der größte Beitrag der Philosophen zur Kultur im allgemeinen die Aufklärung sei. Dieser begriffliche Gezei-

1 Ich denke an den Gedankengang, den Rorty 1996 unter dem Titel »Anti-Authoritarianism in Epistemology and Ethics« in seinen Ferrater Mora Lectures an der Universität von Girona präsentierte.

tenwechsel war deshalb so wichtig, weil wir damals die Vorstellung aufgaben, daß die Normen des menschlichen Zusammenlebens ihre Wurzeln in etwas Nichtmenschlichem haben (zum Beispiel darin, uns von einem göttlichen Willen auferlegt worden zu sein), und statt dessen einsahen, daß wir selbst die Verantwortung für diese Normen übernehmen müssen – daß wir miteinander überlegen und uns entscheiden müssen, welche Art von Wesen wir sein wollen, und damit, was wir tun sollen. Rorty hat deshalb eine *zweite* Aufklärung gefordert: eine, die auf unsere *theoretische* Konzeption des *Wissens* dieselbe Einsicht anwenden würde, die in der ersten Aufklärung zu einer konstruktiven Kritik der traditionellen Vorstellungen des *Praktischen* geführt hatte. Auch hier müssen wir laut Rorty Wege finden, uns von einem Bild des Menschen zu befreien, das ihn als verantwortlich gegenüber etwas Nichtmenschlichem vorstellt. Im Theoretischen ist die vorgebliche nichtmenschliche Autorität, der wir uns beugen müssen, nicht Gott, sondern die objektive Realität. Natürlich kann uns keine Neukonzeptualisierung davor bewahren, daß wir uns an den von Dewey so genannten »problematischen Situationen« reiben. Aber wir sollten diese Einschränkung als ein Merkmal unserer Praxen verstehen und nicht als etwas, das diesen äußerlich wäre und uns von außen bindet. Wir müssen gemeinsam überlegen und entscheiden, was wir *sagen* sollen, in ziemlich genau derselben Weise, wie die erste Aufklärung uns gelehrt hat, daß wir gemeinsam zu überlegen und zu entscheiden haben, was wir *tun* sollen. Der Grund ist in beiden Fällen derselbe: Alles andere wäre gegen unsere Würde als selbstbestimmende Kreaturen.

Welcher Gedankengang trieb Rorty zu dieser erstaunlichen Schlußfolgerung? Hier ist meine Hypothese: Ich vermute, daß alles mit der Idee hinter dem eliminativen Materialismus begann, zu dem er schon um 1970 gefunden hatte. Als Kind kommunistischer Eltern (ein sogenanntes »red diaper baby«) war er immer zu begrifflichen Revolutionen bereit. Sein erstes Ziel war die Philosophie des Geistes, wo er eine eigenständige und völlig neue Lösung des altehrwürdigen Leib-Seele-Problems vorschlug.² Schon Nietzsche hatte – eine Bemerkung Hegels aufnehmend – verkündet, Gott sei tot. Neu daran war nicht der Atheismus – bei weitem nicht –, son-

2 Man vergleiche den Funktionalismus, der viele Väter hat.

dern vielmehr die Behauptung, daß es einen Gott zwar *gab*, dessen Existenz aber von unserem Denken und unseren Praxen abhing. Als wir Modernen begannen, auf verschiedene Weise zu leben, zu handeln und zu glauben, verschwand Gott aus unserem Leben – und deshalb, so der radikale Gedanke, verschwand er vollständig; es gab ihn nicht mehr. In genau demselben Sinn, behauptete Rorty (zum Beispiel gegen wittgensteinianische Behavioristen), gibt es einen cartesischen Geist. Aber diese ontologische Tatsache beruht auf unseren sozialen Praxen. Es ist dann verständlich – und vielleicht sogar ratsam –, daß wir diese Praxen in einer Weise ändern sollten, die dazu führt, daß wir sozusagen »den Verstand verlieren«, indem wir diesen cartesischen Geist austreiben.

Rorty zufolge hat Descartes eine genuin moderne Konzeption des Geistes eingeführt (und zwar als Teil der »subjektivistischen Wende«, die der »sprachlichen Wende« voranging). Der Genus der cartesischen »pensées«, der so unterschiedliche Phänomene wie Gedanken, Sinneseindrücke und Empfindungen als Arten umfaßt, ist definiert durch die »Unkorrigierbarkeit als Merkmal des Mentalen« – wie es der Titel von Rortys klassischem Essay ausdrückt. Niemand außer mir ist in der Position, meine aufrichtigen, zeitgleich geäußerten Erste-Person-Aussagen über meine eigenen mentalen Ereignisse in Frage zu stellen. (Dabei handelt es sich natürlich um dasselbe Merkmal, das Wittgenstein dazu veranlaßte zu bestreiten, daß sich überhaupt irgendwelche Aussagen, die diese Art von Privatheit aufweisen, als *Berichte über Gegenstände* verstehen lassen.)

Der für Rorty entscheidende Gedanke besteht nun aus zwei Elementen. Zum einen ist das die Idee, daß Unkorrigierbarkeit in diesem Sinne ein *normatives* Phänomen ist: eine Sache der unhinterfragbaren *Autorität* bestimmter Berichte; zum anderen die sozial-*pragmatische* Idee, die er schon der Aufklärung zugute gehalten hatte: daß normative Status wie Autorität immer durch soziale Praxen eingesetzt werden. Es ist dann (anders als Wittgenstein glaubte) durchaus verständlich, daß einige unserer Äußerungen sowohl Berichte sein als auch unhinterfragbare Autorität haben können. Das liegt aber nicht an dem vorgängigen metaphysischen oder ontologischen Charakter dessen, worüber sie berichten. Es ist vielmehr dem Umstand geschuldet, daß wir genau sagen können, was wir *tun* müssen, um eine Klasse unserer Äußerungen als unangreifbar autoritative Berichte zu *behandeln*: als unkorrigierbar.

Sie so zu behandeln, setzt diese Art von normativem Status ein. Aber das ist unser Geschöpf. Rorty glaubt, daß die alten Griechen keinen cartesischen Geist hatten (beziehungsweise kannten). Und das, was wir neu eingeführt haben, indem wir unsere Praxen so anordneten, daß sie Normen mit diesem besonderen Charakter schufen, können wir auch wieder abschaffen, wenn wir dieselben Praxen so abändern, daß neue Arten von Fakten als Belege gegen die Berichte angeführt werden können, die vorher als unkorrigierbar galten.

Auf ebenso ironische wie radikale Weise unterwirft Rorty hier das ureigenste und innerste Heiligtum des Cartesianers ebenden Bedingungen, die manchmal für dieses Heiligtum selbst gegenüber anderen Dingen eingefordert wurden, zum Beispiel vom

... von Gott bestellten Berkeley, der bewies, ein Traum sei alles,
was wir meinen,
Und daß diese vernünftige, verkommene Schweinewelt mit ihrem Wurf
von Ferkeln, die so unverwüstlich scheinen,
In dem Moment vergehen muß, wo der Geist ein anderes Thema
sich erteilt;

wie Rortys Lieblingsdichter Yeats sich ausdrückte.³ Der cartesische Geist ist real, aber ein kontingentes und wählbares Produkt unserer veränderbaren sozialen Praxen.

Ich glaube, daß Rorty an diesem Punkt eine ausgedehnte Untersuchung der Beziehung von dem, was er später »Vokabulare« nannte, zur Ontologie begann – eine Beziehung, von der schon das Beispiel des eliminativen Materialismus gezeigt hatte, daß sie viel zu komplex ist, um durch Begriffe wie den der »theoretischen Anpassungsrichtung« eingefangen zu werden, dem zufolge die Weise, wie die Dinge objektiv sind, Autorität darüber besitzt, was wir über sie sagen sollten. Sein nächster Schritt war durch einen normativen Blick auf die Ontologie geleitet, wobei er Normativität auf sozial-pragmatische Weise verstand. Aus dem Blickwinkel, der sich aus diesen strategischen methodischen Festlegungen ergab, ließ sich eine drei-sortige Ontologie erkennen. *Subjektive* (cartesische) Din-

3 Aus »Das Blut und der Mond« (»Blood and the Moon«) im Gedichtband *Die Wendeltreppe und andere Gedichte* (*The Winding Stair and Other Poems*) von 1933. (Zit. nach William Butler Yeats, *Die Gedichte*, hg. von N. Hummelt, übers. von G. Falkner und N. Matocza, München 2005, S. 268.)

ge sind solche, über die jedes individuelle wissende-und-handelnde Subjekt unangreifbare Autorität besitzt. *Soziale* Dinge sind diejenigen, über die *Gemeinschaften* unangreifbare Autorität haben. So ist es zum Beispiel nicht verständlich, wenn man behauptet, die Kwakiutl hätten *falsche* Vorstellungen davon, was eine akzeptable Geste des Grüßens innerhalb ihres Stammes ist. Es gibt keine Fakten über diese Art von sozialer Schicklichkeit jenseits der kollektiven praktischen Einstellungen gegenüber einigen Gesten als Begrüßungen. Schließlich sind *objektive* Dinge solche, über die *weder* Individuen *noch* Gemeinschaften unangreifbare Autorität haben, sondern die *selbst* solche Autorität über Behauptungen ausüben – in dem normativen Sinn, daß Sprecher und Denker ihnen gegenüber *verantwortlich* sind, insofern sie *über* diese Dinge sprechen und nachdenken.

Ich bin nun in der Lage, meine Hauptthese über den argumentativen roten Faden, der von Rortys frühem zu seinem späten Denken führt, etwas genauer zu formulieren. Ich denke, er wandte im Grunde dieselben Überlegungen, die in der subjektiven Sphäre der dreigeteilten Ontologie einschlägig waren, *mutatis mutandis* auch auf die *objektive* Sphäre an. Denn wenn man einmal ontologische Unterscheidungen in den normativen Begriffen von *Autorität* und *Verantwortung* gemacht hat, folgt aus einer sozial-pragmatischen Auffassung von Normen eine gewisse substantielle kategorische Privilegierung der ontologischen Kategorie des *Sozialen*. Der Pragmatist meint, daß die sozialen Status, die die drei ontologischen Kategorien unterscheiden – die Strukturen von Autorität und Verantwortung, die für jede von ihnen charakteristisch sind –, selbst etwas sind, was unter die Kategorie des *Sozialen* fällt. Die Regeln und Praxen, die beim Machen und Infragestellen von verschiedenen Arten von Behauptungen einschlägig sind, sind selbst Besitz der Sprachgemeinschaften, die die betreffenden Vokabulare verwenden. Deshalb ist unter den ontologischen Arten des Individuell-Subjektiven, des Sozial-Intersubjektiven und des Objektiven das *Soziale primus inter pares*. (Man vergleiche die Justiz, die zumindest seit dem Fall Marbury vs. Madison als die letzte Instanz dafür gilt, was in die Aufgabenbereiche der exekutiven, legislativen und judikativen Gewalten der US-Regierung fällt.)

Zu welcher Position gelangt man, wenn man versucht, mit der Kategorie des *Objektiven* dasselbe Manöver auszuführen, das

Rortys eliminativer Materialismus gegenüber dem *Subjektiven* vollzog? Ich glaube, Rorty schwankt zwischen zwei Positionen. Hier sollte man sich daran erinnern, daß einige von Rortys Ansichten skandalöser sind als andere. Eine der skandalöseren Ansichten besteht darin, daß die Struktur von Autorität und Verantwortung, die der Objektivität zugrunde liegt, letztlich inkohärent ist. Wenn man von einem pragmatistischen Standpunkt aus darüber nachdenkt, was eine solche Struktur erfordern würde, sieht man schnell, daß es für uns einfach nicht möglich ist, so etwas zu instituieren. Denn eine solche Struktur setzt voraus, daß wir etwas Autorität zugestehen, das nichtmenschlich, das einfach so *da* ist, etwas, das keine normative Kraft besitzt und in dieselbe Schublade gehört wie Wittgensteins »Wegzeichen, als bloßes Holzstück betrachtet«. Ein Großteil von Rortys Rhetorik scheint ihn auf eine Ansicht dieser Art festzulegen. Was dagegen verständlich *ist*, das ist ein kognitiver theoretischer *Konsens* über verschiedene Punkte (wie immer kontingent, unvollständig und vorläufig er bleiben mag). Aber aus der Idee, daß uns etwas, mit dem wir nicht ins Gespräch kommen können und das uns weder Gründe geben noch welche von uns fordern kann, trotzdem irgendwie *vorschreibt*, was *wir* sagen *sollen*, können wir am Ende keinen Sinn gewinnen. Das ist die Idee, daß wir einer letztlich *irrationalen* Autorität unterworfen (und ihr gegenüber verantwortlich) sind – doch ihr kognitiver Gehalt ist, eben wegen der genannten Irrationalität, letztlich unverständlich. Die Wirklichkeit, wie die moderne philosophische Tradition sie konstruiert hat (»bloß als ein Holzstück«), ist nicht die richtige *Art* von Ding, um rationale Autorität auszuüben. Das können nur wir in einer Beziehung zueinander.

Das ist die Lehre, die wir aus der ersten Aufklärung über Gott gezogen haben sollten, und es bedarf einer zweiten Aufklärung, um uns zu zeigen, wie dieselbe Einsicht auf die *objektive Realität* anzuwenden ist – den Nachfolgekandidaten für unsere Unterwerfung, der diesmal nicht von der Kirche, sondern von der Wissenschaft unterstützt wird.

Wenn sein intellektueller Charakter von Leuten in Zweifel gezogen wurde, die in solchen Ansichten einen gefährlichen Irrationalismus auszumachen glaubten, tröstete Rorty sich oft mit dem Gedanken an die *philosophes* der ersten Aufklärung, die als Immoralisten verdammt wurden, weil sie behaupteten, daß die Materie