



LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

Studienabschlussarbeiten

Faculty of Social Sciences

Unspecified

Wehrhahn, Jonas:
Ironie und Freiheit

Bachelor, Summer Semester 2025

Gutachter*in: Schwaabe, Christian

Faculty of Social Sciences

Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft

Politikwissenschaft

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.129006>



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2025

Wehrhahn, Jonas

Ironie und Freiheit

Bachelorarbeit bei
Apl. Prof. Dr. Christian Schwaabe
2025

Inhalt

1	Einleitung	3
2	Ironische Philosophie: Distanz zum Absoluten.....	8
2.1	Sokrates: Ursprung in der Negation.....	8
2.2	Tabula rasa: Nietzsche als Ironiker	14
2.3	Postmoderne: Die Pluralisierung der Wahrheit.....	20
3	Jacques Derrida	29
3.1	Philosophie der Differenz.....	29
3.2	Die différance	32
3.3	Ironische Analyse: Dekonstruktion(en).....	36
3.4	Derrida als Ironiker	40
4	Richard Rorty	43
4.1	Jenseits der Wahrheit.....	43
4.2	Ironie als Kontingenzbewusstsein.....	47
4.3	Ironische Philosophie als Praxis?.....	52
4.4	Die liberale Ironikerin	54
4.5	Solidarität, Narration und Freiheit	56
4.6	Die politische Dimension der Ironie	59
5	Ironie und Narrativ: Über die erzählte Freiheit der Ironikerin.....	61
	Literaturverzeichnis	69

Ironie und Freiheit

Über einen liberalen Umgang mit dem Ende der Wahrheit

Jeder Gedanke beginnt mit einem Gedicht.

(Alain)

*Es gibt in der Philosophie immer eine verborgene literarische Prosa,
eine Ambivalenz der Begriffe.*

(Sartre)

Man denkt in der Philosophie nur in Metaphern.

(Althusser)

*Ironie ist klares Bewußtsein der ewigen Agilität,
des unendlich vollen Chaos.*

(Schlegel)

1 Einleitung

Es ist eine weit verbreitete Überzeugung, dass die Philosophie des Abendlandes mit einem Fehlstart begann. Platon, der die Trennung von Geist und Körper bzw. der Welt der Ideen und der sinnlich wahrnehmbaren Welt vornahm, brachte die Philosophie auf den Anspruch der Erkenntnis des Wahren, Absoluten, Erhabenen – des Einen. Tendenzen zu dieser Art von Einheitsphilosophie finden sich zwar bereits bei den Vorsokratikern – so wollte insbesondere Parmenides Denken und Sein als Einheit begreifen oder z. B. bei Thales von Milet, der Wasser für das Prinzip von allem hielt – jedoch findet die philosophische Tradition des rationalen Strebens nach Einheit in Platon und der klaren Ausformulierung einer metaphysischen Hierarchie ihren deutlichsten Ausgangspunkt. Es folgt daraus eine Aufhebung des Vielen und der Widersprüche, eine begriffliche Strukturierung der Welt und Verfügbarmachung der Natur. Die Philosophie macht sich an den Bau von Systemen, die die Wirklichkeit in ihrem Wesen erfassen und uns objekthaft zugänglich machen sollen. Es folgt eine bis in die Gegenwart reichende Tradition der Suche nach der Wahrheit, die sich nicht nur auf die Philosophie beschränkt, sondern auch gesellschaftliche und politische Wirkung zeigt. Heraklit,

der Antipode Parmenides‘, welcher alles im Fluss begriff, sollte lange warten, bis sich eine Tradition der Ironie ergibt, die der autoritären Eindeutigkeit, Beständigkeit und Ewigkeit der Wahrheit und des Einen entgegensteht.

Das heutige verbreitete Begriffsverständnis von Ironie orientiert sich noch immer an der Definition der Ironie als rhetorisches Stilmittel, welches sich darauf bezieht, dass das Gegenteil des Gesagten eigentlich gemeint ist. Dies sei eine Interpretation des griechischen Ursprungs der *eirōneía*, in deren Bedeutung die Absicht zur Täuschung und die Lüge mitschwingen. Aus dieser sprachlichen Situation der Ironie ergibt sich vor allem ihr Selbstverständnis als Paradox. Sie verweist subtil auf Sokrates, der weiß und nicht weiß.

Ironie geht allerdings über die bloße Verwendung als rhetorisches Stilmittel hinaus. Sie ist überall dort, wo der Mensch Symbole verwendet und sich Sinn durch Interpretation und Deutung erschließt. Alle Art von Ironie ist eine „Form epistemischer, methodischer oder sozialer Distanzierung, Relativierung oder Perspektivierung.“ (Frischmann 2014, S. 9) Damit steht sie der Ewigkeit des Absoluten, der Eindeutigkeit des Einen und der Autorität des Wahren entgegen. Gegen die Festsetzung von Bedeutung und den Zwang von Methoden oder starren Systemen stellt sie das unabgeschlossene Fragment, das Chaos und Offenhalten, die Relativierung jeglicher autoritären Geltungsansprüche. Ironie wird so zur Haltung,¹ prägt den Menschen in seiner Flexibilität und Perspektivität sowie in seinem Bewusstsein von Kontingenz und Pluralität. Die ironische Haltung sucht nicht nach festen Fundamenten des einen Wahren und versucht einen Umgang mit der Uneindeutigkeit der Stellung des Menschen in der Welt, dessen Erkenntnisvermögen begrenzt ist, vorzuschlagen. Es ist damit eine Abkehr von der Suche nach letzten Gewissheiten, Orientierungen und Sicherheiten.

Historisch betrachtet hat sich ein umfassender Ironiebegriff erst mit der Moderne – und damit dem immer deutlicher werdenden Herausfallen des Menschen aus alten (metaphysischen) Ordnungen – herausgestellt. Es vollzog sich die „Wende der Fragestellung von metaphysischen Letztannahmen und religiösen Fundierungen hin zur Subjekt-Perspektive und dann zur Rolle und Funktion von Sprache (linguistic turn). [...] Theorien des Ironischen verarbeiten die Auflösung metaphysischer und religiöser Begründungsfundamente und die Freisetzung der Individuen zur Selbstbestimmung in allen sozialen und geistig-kulturellen Bereichen.“ (Frischmann 2014, S. 11) Schon damit ist ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Ironie und Freiheit angedeutet. Durch das ständige In-Bewegung-Halten unserer

¹ Im Laufe dieser Arbeit auch als Ironismus bezeichnet.

Begriffe, Überzeugungen und Glaubenssätze und dem damit verbundenen Bewusstsein ihres historischen Gewordenseins, emanzipiert sich das ironistische Subjekt über die Grenzen vermeintlich fester Weltorientierungen. Gegen die Fixierung der Dinge durch den Glauben an ihre eindeutige Gegebenheit, steht es dem Menschen frei, seine Orientierungen selbst zu schaffen. Dazu bedarf es einer ständigen Skepsis, einer kritischen Einstellung zum Gegebenen im Sinne eines Zustands der schwebenden Reflexion (F. Schlegel). Diese Haltung soll im Bilde einer ironischen Philosophie erarbeitet werden.²

Ironie in erster Linie als Befreiung von Wahrheitsansprüchen verstanden, soll in dieser Arbeit ausgehend von der nichtwissenden Figur des Sokrates untersucht werden. Im Zeichen der Wahrheitssuche stehen sich stets Dogma und Skepsis, Wissen und Nichtwissen gegenüber. Sokrates soll im Folgenden als erster Ironiker charakterisiert werden, der diese Spannung auszuhalten verstand. Sein Nichtwissen als Ablehnung von falschem Dogma, als Aufklärung und Ideologiekritik kann in diesem Sinne als Ursprung der Ironie in der Negation gefasst werden. Diese Negation ist jedoch kein rein destruktives Vorhaben, sondern leitet zu einer reflektierten und bewussten Ablehnung der Einstellungen und Überzeugungen, die durch ihre starre, scheinbar rationale Autorität letztlich zu Unfreiheit führen. Im sokratischen *ethos* der Demut wird der Mensch an die Grenzen seines Erkenntnisvermögens erinnert. Dabei soll das Staunen über die Einsicht in das Nichtwissen als philosophische Grundbewegung verstanden werden, die der Enttäuschung über die Unverfügbarkeit der Wahrheit die bloße Negativität nimmt.

Als weiteres bedeutendes Ereignis ironischer Philosophie folgt Friedrich Nietzsche, welcher die Einsicht in das Nichtwissen des Sokrates zur Selbstbefreiung des Subjekts umwendet.³ In poetischer Sprache bereitet Nietzsche die Überwindung alter Sehnsüchte nach dem Erhabenen vor, die dem übergeordneten Projekt der Emanzipation des Einzelnen von uralten Abhängigkeiten dient. Das radikale Ende jeglicher metaphysischen Hoffnungen verurteilt den Menschen, der ohne göttliche Tafeln in die Welt gestellt ist, zu seiner eigenen Freiheit und Selbstwerdung. Der freie Mensch muss mit seiner erlangten Freiheit umzugehen lernen; dabei betont Nietzsche die Eigenverantwortung des schaffenden Einzelnen.

Der Verlust alter Ordnungen stellt sich gänzlich im Kontext der Postmoderne ein. Das Zerbrechen von Einheit in Vielheit und die Pluralität der Werte markieren die eingenommene

² Dabei werden u. a. Autoren wie Jacques Derrida in eine ironische Geisteshaltung eingebunden, ohne dass sie selbst den Topos der Ironie für ihr eigenes Denken verwendet haben.

³ So die Darstellung im Rahmen dieser Arbeit. Es ist fraglich, ob Nietzsche sich freiwillig in eine Reihe mit Sokrates gestellt hätte.

Distanz zu absoluten Gültigkeiten. Der Glaube an die großen Erzählungen ist verlorengegangen, so dass sich der Mensch im Widerstreit vielfältiger, gleichberechtigter Narrative wiederfindet. Im Rahmen des „linguistic turn“ treten verschiedene Sprachspiele nebeneinander, die jeweils eine sinnstiftende Praxis begründen, ohne Anspruch auf einen privilegierten Zugang zur Wahrheit zu erheben. Der Mensch der Postmoderne befindet sich nun unter vollkommen ironischen Umständen, eingebunden in das Spiel der Pluralität.

Den Höhepunkt der ironischen Entwicklung bildet Jacques Derrida, welcher sich dem herakliteischen Erbe gemäß der umgreifenden Dekonstruktion von Weltdeutungsansprüchen im Sinne einer Philosophie der Differenz widmet. Mit der Auffassung, dass alle Ordnung und Stabilität künstlich hergestellt wurden, gilt es nun, diese Ordnungen aufzulösen. Anhand einer einzigartigen Schreibpraxis demonstriert Derrida die Auflösung des Begrifflichen und die Uneindeutigkeit der Welt sowie unserer selbst. Alles ist im Fluss und entzieht sich uns, sobald wir es uns verfügbar zu machen versuchen. Nach Derrida befinden wir uns in einem Spiel der Differenzen, was schließlich zur Dekonstruktion als Inbegriff eines kritischen Philosophierens führt. Im Geiste der Ironie als Befreiung von Dogma und Absolutheit stellt die Dekonstruktion alles Gegebene infrage und erhebt die Pluralität schließlich zu einem politischen Faktum.

Richard Rorty schlägt (insbesondere in seinem Werk *Kontingenz, Ironie und Solidarität*) einen pragmatischeren Umgang mit dem Ende der Wahrheit vor als seine Vorgänger. Wenn wir die Erfahrung berücksichtigen, ist es wahrscheinlich, dass sich die Wahrheit – sollte es sie geben – der menschlichen Erkenntnis entzieht. Das bedeutet jedoch nicht, dass alles radikal fließend und uneindeutig zu verstehen ist und uns so einem relativistischen Nihilismus aussetzt, der umfassende politische Konsequenzen hätte. Während Derrida im Sinne der Dekonstruktion vor allem auf die Vergangenheit in Gestalt sich abgelagerter Bedeutungssedimente blickt, richtet Rorty sein Verständnis von Ironie auf die Zukunft als Veränderung unserer politischen Praxis. Derrida bleibt für Rorty ein privater Ironiker.

Im Rahmen der Universalismus-Debatte wird der ironischen Art von Philosophie häufig die Unfähigkeit vorgeworfen, für politische Grundsätze und Überzeugungen eintreten zu können. Rorty, der Ironie (so z. B. die Haltung der Dekonstruktion) im Wesentlichen als Kontingenzbewusstsein versteht, versucht eine Philosophie, die auf Offenheit, Perspektivität und Relativität setzt, genau an diesem Punkt zu verteidigen. Die Befreiung von äußeren Autoritäten im Sinne von Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen, wie sie moralische Prinzipien erheben, ermöglicht erst die tatsächliche Autonomie des Subjekts, für liberale

Überzeugungen einzustehen, ohne lediglich einem Grundsatz zu entsprechen. So erhält die Ironie bei Rorty eine wesentliche politische Dimension.

Der Mensch lebt nach der Moderne in der Kontingenz und muss mit diesem Umstand leben lernen. Ohne Wahrheit gilt es (im Geiste Nietzsches), selbst politische Orientierungen zu schaffen. Rorty verbindet diese Einsicht mit seiner liberalen Überzeugung und versucht Ironie als Mittel gegen Grausamkeit einzusetzen. Sein Neopragmatismus, der die (unbeantwortbare) Frage nach der Wahrheit ins Private auslagert und totalitäre Züge in der Suche nach der Wahrheit sieht, ist in erster Linie auf eine liberale Praxis gerichtet, die durch Ironie ermöglicht wird. Entscheidend dabei ist das Narrative, das in einer Welt ohne Orientierungen Sinn stiftet und den Menschen als sprachliches Wesen zu ernsthaften Überzeugungen bringen kann. Ironie und Ernsthaftigkeit treffen sich in der Erzählung. Damit wird Sprache, die vor der Repräsentation von Wahrheit und Wesen zurückschreckt, in eine zentrale Stellung gerückt, die uns dazu befähigt, unser Handeln zu verändern. Dadurch, dass sich der Mensch immer wieder in neuen Beschreibungssituationen wiederfindet, vermag er seine Geschichte auf ironische Weise stets neu zu erzählen und auszudeuten, was die Kraft der Sprache schließlich für politische Freiheit abseits jeglicher Wahrheitsansprüche fruchtbar macht. Nietzsche gilt dabei als besonderer Vordenker des Dichters, den Rorty beschreibt, um unsere Beschreibungsvokabulare unter Umständen der Kontingenz auf eine liberale Gemeinschaft hin zu erweitern und zu erneuern. So verstanden sind Platons Erzählung von den Ideen, Sokrates' Nichtwissen, Nietzsches Fabel von den drei Verwandlungen, die pluralistische Postmoderne und Derridas Spiel der Differenzen allesamt narrative Ereignisse, die für den Menschen in seinem Selbst- und Weltverständnis prägend waren.

Mit Rorty soll für einen engen Zusammenhang zwischen Ironie, Narrativem und Freiheit argumentiert werden: Unter Umständen der Kontingenz gilt es, sich ironisch selbst zu schaffen und frei Überzeugungen zu wählen, die uns anhand von Narrativen als sinnvoll erscheinen, wie z. B. das liberale Bekenntnis, gegen Grausamkeit einzustehen. Ironie kann sich insofern mit dem Narrativen verbinden, um eine sinnvolle Grundlage für das ernsthafte Eintreten für die Freiheit der anderen wie auch seiner selbst zu bieten.

Ironie ist demnach weder Willkür noch unbeherrschte Beliebigkeit, sondern ein bewusster Umgang mit dem Ende der Wahrheit, welcher nicht zuletzt dem liberalen Projekt – wie Rorty es vertritt – durchaus zuträglich sein kann. Auch ist Ironie nicht bloß eine Möglichkeit des Weltbezugs, sondern „für den in der Moderne sich orientierenden Menschen konstitutiv.“ (Frischmann 2014, S. 16) Ironie ist schließlich eine offene Heiterkeit mit Garantie zur

Handlungsfähigkeit gegenüber der Verzweiflung durch den Verlust von Gewissheiten und Wahrheit. Ironie bedeutet dann Freiheit, wenn der Mensch nicht mehr nach Sicherheiten verlangt, die er sich selbst nicht geben kann.

2 Ironische Philosophie: Distanz zum Absoluten

2.1 Sokrates: Ursprung in der Negation

Ironische Philosophie findet ihren ersten Lehrer in keinem Geringeren als Sokrates, welcher uns allenfalls als Phänomen, als Rätsel und Narrativ zugestoßen ist. Als Figur der platonischen Dialoge bzw. in den sokratischen Dialogen⁴ verkörpert er die Anfänge einer ironischen Position zur Wahrheit, zum Wissen und zur Welt. Sokrates war *derjenige, der nicht schreibt* (Nietzsche) – bereits seine Haltung, sich der starren Autorität der Schrift zu widersetzen und Philosophie als Ideal der Mündlichkeit und des Dialogs zu verstehen, steht im Zeichen der Ironie. Für Sokrates galt es, Distanz zur vermeintlichen Gewissheit des geschriebenen Wortes, zu Scheinwissen und falschem Dogma einzunehmen. So erben wir das für ironisches Philosophieren unerlässliche sokratische Bekenntnis zur Freiheit, nicht zu wissen.⁵

Die sokratische Lehre steht zunächst im Gegensatz zu Platon, der als Staatsphilosoph im Namen einer absoluten Wahrheit eine geschlossene Ordnung für die athenische Gesellschaft vorzugeben versucht, wobei der Einzelne in seiner Freiheit dem höheren Zweck und Ziel zum Opfer fällt. Platon führt absolute Maßstäbe in das Reich des Menschlichen ein, wo sonst – ohne das Irdische transzendierende Maße – alles relativ bliebe. Sokrates erkennt den bedeutenden Unterschied zwischen der verlockenden Verlässlichkeit und Beruhigung des Absoluten und der Beliebigkeit der relativen *doxa*, der bloßen Meinung. Im Rahmen seiner am Dialog orientierten Philosophie versucht er ausschließlich Letzteres ans Licht zu bringen; solches, was bloß relative und subjektive Ansichten sind und nicht die absoluten Maßstäbe und objektiven Perspektiven im Sinne der Wahrheit. Dieses sokratische *ethos* einer Haltung der Demut soll dem ironischen Philosophieren bis in die Gegenwart beispielhaft bleiben.

Der sokratischen Ironie ist das Eingeständnis des eigenen Nichtwissens wesentlich. In den aporetischen Frühdialogen Platons verfolgt Sokrates das Ziel, Scheinwissen und Arroganz der rhetorisch erprobten Sophisten und anderen in starren Dogmen befangenen

⁴ Nicht unbedingt der historische Sokrates.

⁵ Eine detaillierte Veranschaulichung und Aufweisung von Ironie am sokratischen Denken findet sich im ersten Teil der Dissertation Søren Kierkegaards *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (1841).

Gesprächspartnern zu widerlegen. Den einzigen „Wissensvorsprung“, der Sokrates dazu befähigt, seine Gesprächspartner aus ihren Verirrungen zu leiten, findet Sokrates in seiner Erkenntnis des Nichtwissens (vgl. Platon, Apologie 21d–22a). Jedoch soll dieser Mangel an Weisheit wiederum nicht als sicher gewusst und damit als einzige Ausnahme vom Nichtwissen gelten. Die Betonung liegt vielmehr auf dem eigenen Bewusstsein um die Leerstelle, die Lücke als Ausdruck der eigenen Unmöglichkeit, sich über jeden Zweifel zu erheben. Die menschliche Weisheit bleibt an ihr bescheidenes Vermögen gebunden; nur Apollon könne wahrhaft weise sein (vgl. Platon, Apologie 23a). Nach Sokrates zu philosophieren, bedeutet innerlich bewegt zu bleiben, eine Haltung der Demut einzunehmen, die sich auf Denken und Handeln auswirkt. Philosophie als „Liebe zur Weisheit“ drückt sich primär in der liebenden, achtenden und sorgenden Lebensweise aus, statt in der wissenden. Liebe sei für Sokrates das einzige, wovon er etwas verstehe. Demnach gilt es, sein Handeln nicht von scheinbarem (moralischen) Wissen abhängig zu machen, sondern dieses Wissen um etwaige Werte bewusst zu negieren und damit sein Nichtwissen anzuerkennen. Diese Negation ist jedoch kein rein destruktives Vorhaben, sondern leitet zu einer reflektierten und bewussten Ablehnung der Einstellungen und Überzeugungen, die durch ihre starre, scheinbar rationale Autorität letztlich zu Unfreiheit führen. So ist die sokratische Ironie vielmehr eine Befreiung von überlieferten, auf unbedachte Weise angeeigneten Lebensformen. Als aufklärerische Haltung versucht sie sich gegen solches Scheinwissen zu behaupten, indem sie dem Einzelnen die Offenheit bewahrt, ständig die logischen, epistemologischen Grundlagen des menschlichen Wissens über das Gute, das Gerechte oder moralische Tugenden zu hinterfragen. Intention der sokratischen Ironie ist „die Schärfung der Urteilskraft hinsichtlich der Beurteilung des Konkreten unter dem Aspekt der allgemeinen ethischen und ästhetischen Prädikate.“ (Zovko 2014, S. 77) Entgegen der rhetorischen Überzeugungstaktik sophistischer Gesprächspartner aus Platons Dialogen versucht sich Sokrates mittels dialektischer Methode dem Wissen vom Höchsten schrittweise zu nähern (vgl. ebd.). Die sokratische Ironie zielt auf das (vielleicht unerreichbare) Erkennen universaler Wahrheit ab. Daher auch die Betonung der *philosophia* als eine sich sorgende Haltung um die Weisheit; sollte der Mensch auch nicht in der Lage sein, selbst Weisheit in Form wahrhaftigen Wissens erlangen, bleibt es ihm doch Pflicht zu erkennen, was als scheinbar wahrer Glaubenssatz den unberechtigten Anspruch stellt, an der Weisheit teilzuhaben, und so einen Angriff auf eben jene darstellt, welcher dringend abgewehrt werden muss. Liebe zur Weisheit bedeutet in diesem Sinne, Sorge zu tragen für ein Unverfügbares und durch die Negation des Dogmas dem treu verpflichtet zu sein, vor dem der Mensch eventuell notwendig zurückbleibt. Ironie bedeutet eine Distanz zum Absoluten,

zum Guten als *megiston mathêma* einzunehmen und die Grenzen menschlichen Erkennens zuzugeben. Auch wenn Weisheit in diesem Sinne nicht erlangt werden kann, nicht Gegenstand unseres Wissens und Erkennens sein kann, ist diese Demut kein Anlass, die kritische Auseinandersetzung mit dem Höchsten sein zu lassen. Vielmehr kann uns dieses Unausprechliche nützliche Skepsis verleihen, uns zum Staunen, zur philosophischen Verwundung bringen und Orientierung für unser Denken, Sprechen und Handeln bieten. Philosophie ist in diesem Sinne ein Suchen ohne finden zu können: „Ist es nicht wunderbar, wie Platon das Höchste, was er zu zeigen hat, mit Ironie umhüllt?“ (Friedländer 1964, S. 156)

Wie zeigt sich aber diese ständige Skepsis, das Nichtwissen als Sorge um die Wahrheit in der Praxis? Oft wird Bezug zur „sokratischen Methode“ geknüpft; diese Bezugnahme impliziert allerdings, es gäbe das eine „richtige“ Verfahren und Sokrates hätte es als solches gekannt und verwendet. Das sokratische Verfahren ist vielmehr „eine Bewegung zwischen Wissenwollen und gleichzeitigem Zurückweichen vor der Festschreibung von Einsichten als ‚Wissen‘.“ (Frischmann 2014, S. 13) Ein kritisches Schauen, ein unerschütterliches Misstrauen gegenüber den eigenen Einsichten geben sich die Hand mit einer heiteren Offenheit für das Erklimmen einer neuen, weiteren Sprosse auf der Leiter, so dass der alte Wissensstand hinter sich gelassen werden muss. Wissen bleibt stets eine unabgeschlossene Sache. Ohne sich in einem offenen Nichts wiederzufinden und daran zu verzweifeln, geht es vielmehr darum, seine verkrusteten Gewissheiten, das feste Sediment des scheinbaren Wissens zu verflüssigen, und sich mit einer fließend schwebenden Haltung des Denkens zu versöhnen. Damit ist die typische Methode der Ironie begründet: eine Bewegung des Wechsels und Offenhaltens.

Laut Cicero hat Sokrates als erster die Philosophie vom Himmel heruntergerufen und auf den Straßen Athens heimisch gemacht (vgl. Cicero 1998, S. 325). Sokrates wirkt auf dem Marktplatz, unter Menschen, und versucht im gemeinsamen Gespräch praktische Lebensfragen zu erörtern. Seine Philosophie ist durch und durch dialogischen Charakters. Thrasymachos beschuldigt Sokrates, die Menschen mit Fragen zu belästigen, obwohl er selbst bereits eine Antwort weiß. Sokrates befindet sich allerdings in einer paradoxen Situation: Er weiß und weiß gleichzeitig nicht. Dank diesem Paradox findet die Ironie als Methode ihren Ausdruck in der Mäeutik (vgl. Tautz 2023, S. 445). Vom Nichtwissen ausgehend und durch kritisches Aufgreifen und Nachprüfen des Behaupteten lenkt Sokrates – der Sohn einer Hebamme – das Gespräch sowie den Gedankengang seines Gegenübers, um ihn mit seinen eigenen Gewissheiten und Überzeugungen ernsthaft zu konfrontieren. Durch Wiederholung

des bisher Besprochenen und Umformung der Aussagen als Fragen fügt Sokrates dem Gespräch kein neues Wissen hinzu, sondern unterstützt seinen Gesprächspartner bei der kritischen Auseinandersetzung mit dem eigens Gesagten, um es auf seine Richtigkeit zu prüfen. Im sokratischen *elenchos* wird keine Behauptung schlichtweg hingenommen; keine Überzeugung ist selbstverständlich. Als Produkt eventueller und oftmals gut versteckter Fehlschlüsse, unbegründeter Annahmen und Prämissen oder subjektiver zufälliger Meinungen, hilft Sokrates seinem Partner, diese zu sehen, das eigene Blickfeld kritisch zu schärfen und scheinbares Wissen zu verwerfen. Sich der betrüblichen Einsicht um das eigene Nichtwissen genähert, wird der Gesprächspartner ohne neuen Inhalt und mit dem Bewusstsein für eine Lücke zurückgelassen. Arendt sagt dahingehend, dass Sokrates „als Bremse zur Wahrheit irritiert.“ (Arendt 2019, S. 49) Das Gespräch endet meist in der unauflösbaren Offenheit des Nichtwissens, in einer bewusst eingestellten Ambivalenz: als Aporie. Ausgehend von diesen Aporien, die jedoch einen Zustand des Wachgewordenseins im Sinne der Befreiung von falschen Götzen bewirken, werden wiederum neue Versuche unternommen, der sokratischen Prüfung standzuhalten. Dabei ist jede Entlarvung von Scheinwissen Teil des Weges eigentlichen Lernens. In der Loslösung von Dogmen, Ideologien und falschen Einsichten erweist sich die sokratische Gesprächsführung als Prototyp kritischen Philosophierens. Sokrates tritt in diesem Sinne als Erzieher auf, der die Herausbildung einer philosophischen Sensibilität für die Spannung „zwischen dem Nichtwissen im Wort und dem Wissen im gelebten Leben“ (Friedländer 1964, S. 156) fördert.

Die Sokratische Ironie bleibt jedoch nicht auf das Gespräch begrenzt. Die Figur des Sokrates spiegelt sie vor allem als Haltung und Lebensform (*eirōneía*). Ironie als Lebensform ist ein Streben nach Wahrheit, das sich auf der Suche nach derselben in ständiger und ununterbrochener Wiederholung der kritischen Prüfung eigener Einstellungen übt. Sokrates kann in diesem Sinne als Vater und Lehrer eines Verständnisses von Philosophie als Lebenskunst angesehen werden. Dass Sokrates die Suche nach Wahrheit durch Ironie nicht nur in seinem Denken, sondern auch in seinem Handeln im Leben ernstnimmt, also Einheit von Denken und praktischem Lebensvollzug besteht, zeigt sich anhand der Apologie Platons und des Kriton-Dialogs daran, dass Sokrates bereit ist, für diese Lebensweise sein Leben zu opfern. Als Athener fühlt er sich den Gesetzen seiner Gemeinschaft so sehr verpflichtet, dass er freiwillig für deren Aufrechterhaltung stirbt (vgl. Platon, Apologie 41c–42a). Der Tod des Sokrates lässt sich daher auch als Errichtung eines neuen Ideals für die griechische Jugend deuten, nach dem ein Mensch eindrucksvoll seine Weisheit leben, seine Grenzen anerkennen

und sein Schicksal sowie das ewige Zweifeln des Nichtwissens mit Gelassenheit aushalten kann, ohne in Dogmen zu flüchten.

Weiterhin ist die Aufforderung zur Überprüfung des eigenen Denkens, Sprechens und Handelns in den sokratischen Dialogen nicht nur an den jeweiligen Gegenspieler des Sokrates gerichtet, sondern auch an den Leser selbst und erhält damit eine unmittelbar existentielle Dimension. Die vorgeführte Ironie führt zu einem Hinterfragen der Überzeugungen und deren praktischen Verwirklichungen im eigenen Leben (vgl. Tautz 2023, S. 447). Es verbleibt eine Lücke, die durch Sokrates' Schweigen nur umso mehr betont wird – die Negation, die offenen Raum für weitere Deutung lässt, kommt im Schweigen zu sich, und konfrontiert den Menschen mit der erschütternden Leere des Nichtwissens. Das verbleibende Rätsel, das um die Suche nach der Wahrheit wie um die Figur des Sokrates selbst besteht, eröffnet einen endlosen Interpretationsprozess. So verbleibt die Leserin ohne endgültige Schlüsse, Urteile oder Gewissheiten auf sich selbst zurückgeworfen.

Kierkegaard, der die sokratische Ironie eingehend in seiner Dissertation untersuchte, sieht die existentielle Dimension dieser Leerstelle und deutet sie als bedrückende Negation für den Einzelnen und Ironie damit als „unendliche absolute Negativität“ (Kierkegaard 1984, S. 266). Als eine absolut und auf ewig verneinende Bewegung weist sie für Kierkegaard darauf hin, dass das sokratische Nichtwissen bedeuten muss, dass Sokrates selbst schlicht nichts weiß (vgl. ebd., S. 275 f.). Er verbleibt ein Rätsel, das jedoch kein Geheimnis hütet, sondern in offener Leere verharret. Die zunächst befreiende Wirkung der Lücke, welche die befangene Meinung ersetzt, ergießt sich bald in unerträglicher Beklemmung. Als Fazit gibt Kierkegaard an: „Die Ironie ist als das Negative der Weg, – nicht die Wahrheit, sondern der Weg.“ (Kierkegaard 1984, S. 332) Dass Sokrates auf keine universale Wahrheit verweisen kann und bloß in der Negation verbleibt, ist eine für den Menschen nicht hinzunehmende Enttäuschung. Für Kierkegaard besteht die theoretische und existentielle Rettung des Menschen, der weiterhin im Zuge seiner Selbstwerdung auf den Weg der Ironie angewiesen bleibt, in der Hinwendung zum Religiösen. Im Sinne der Kierkegaard'schen Diagnose kommt die sokratische Ironie nicht über die Destruktion, ihre reine Negativität hinaus. Die Überwindung eben dieser Negativität gelingt bei Kierkegaard allerdings nur durch einen *Sprung* zu Annahmen über die absolute Wahrheit, den die Ironie des Sokrates ursprünglich nicht vorsieht.

Auch Hannah Arendt sieht diese betrübliche Lücke, die Sokrates bei uns hinterlässt. Die Ironie, die in der Entlarvung ihrer selbst liegt, ist zunächst eine befreiende Bewegung, doch sie ist ebenso existentielle Erschütterung, enttäuscht sie doch das metaphysische Bedürfnis

des Menschen (vgl. Arendt 2019, S. 47 ff.). Die sokratische Skepsis führt notwendig in die Einsicht des letzten Nichtwissens des Menschen. Hat diese Bewegung den Menschen bis in die Moderne vom Geländer der Tradition gelöst, braucht es jedoch auch Bestand in der Welt für einen Sterblichen, der menschliche Bedürfnisse nach Höherem hegt (vgl. ebd.). Insofern stimmt Arendt mit Kierkegaard durchaus überein, dass der Gehalt der sokratischen Ironie nicht in reiner Destruktion und Negativität bestehen darf. Die Relativität möglicher Wahrheiten ist für Arendt nicht sinnlose Enttäuschung, sondern behauptet sich gegen die Autorität des Absoluten:

Eine absolute Wahrheit, welche für alle Menschen gleich wäre und insofern keinerlei Beziehung zur Individualität hätte, kann es für uns Sterbliche nicht geben. Für uns ist es entscheidend, die *doxa* wahrhaftig werden zu lassen, in jeder *doxa* Wahrheit zu erkennen und so zu reden, dass die Wahrheit der eigenen Meinung sich uns selbst und den anderen erschließt. (Arendt 2019, S. 54)

Das sokratische Nichtwissen ist so verstanden ein Plädoyer der Pluralität; also ein Eingeständnis, dass der Einzelne in Anerkennung seiner Begrenztheit akzeptiert, nicht für jedermann die Wahrheit kennen zu können, sondern sich bemühen muss, den anderen auszufragen und seine *doxa* kennenzulernen, um zu sehen, wie die Welt dem anderen erscheint bzw. die Wahrheit sich auf andere Weise als der eigens vertrauten zeigt (vgl. ebd., S. 55). Der sterbliche Mensch ist begrenzt im *dokein*, dem Scheinen, und muss nach sokratischem Vorbild erkennen, dass „*doxa* weder private Illusion noch willkürliche Verzerrung [ist], sondern im Gegenteil genau das, worin sich die Wahrheit unweigerlich zeigt“ (ebd.). Nicht im Besitz gesicherter Wahrheit, sondern in der Suche nach dem veränderlichen, lebendigen Gesicht der Wahrheit überwindet der Mensch die Leere, die das Nichtwissen uns hinterlässt (vgl. Arendt 2019, S. 64 f.). Nun sieht Arendt die sokratische Einsicht in das eigene Nichtwissen nicht bloß als „unendliche absolute Negativität“, sondern verbindet diese Erkenntnis mit philosophischem *pathos*. Das sokratische Nichtwissen stößt uns im Sinne der Erzählung vom Anfang der Philosophie als Staunen zu. „*Thaumazein*, das Staunen über das, was ist, wie es ist, ist nach Platon ein *pathos*, also eigentlich etwas, das man erleidet oder erträgt.“ (ebd., S. 76) Im Ertragen der Leerstelle, der Sprachlosigkeit und Abwesenheit des *logos*, ereignet sich die philosophische Überwältigung. Anders als das *doxazein*, der Prozess der Bildung einer Meinung über etwas, hängt die fundamentale Einsicht des Sokrates am Schweigen und bezieht sich nicht auf einen konkreten Gegenstand. Es verwundert uns, raubt uns im Sinne des schweigenden Sokrates zunächst unsere Stimme und macht uns sprachlos. Sobald der „sprachlose Zustand des Erstaunens in Worte übersetzt wird, beginnt er nicht mit Aussagen, sondern formuliert in unendlichen Variationen immer wieder das, was wir die letzten Fragen

nennen: Was ist das Sein? Wer ist der Mensch? Welchen Sinn hat das Leben? Was ist der Tod? und so weiter.“ (Arendt 2019, S. 77) Das wissenschaftlich Unbeantwortbare, das Unverfügbare, nach dem sich der Mensch tief sehnt, drückt sich im sokratischen Nichtwissen als Mangel an Antworten aus. Jedoch verliert diese Haltung im Zustand des Staunens ihre trockene Negativität (vgl. ebd.).

Denn als Ergebnis bleibt im Bewusstsein dessen, der das *pathos* des Staunens erfahren hat, etwas zurück, was sich so formulieren lässt: Nun weiß ich, was es bedeutet, nichts zu wissen; *nun* weiß ich, dass ich nichts weiß. Aus der wirklichen Erfahrung des Nichtwissens, in welcher sich ein grundlegender Zug unserer Existenz zeigt, gehen die letzten Fragen hervor – sie ergeben sich nicht aus der nachweisbaren Tatsache, dass es Dinge gibt, die der Mensch nicht weiß [...]. Indem er die letzten, unbeantwortbaren Fragen stellt, erweist sich der Mensch als fragendes Wesen. (Arendt 2019, S. 77 f.)

Würde der Mensch seine Fähigkeit verlieren, letzte Fragen zu stellen, seinen Sinn als fragendes Wesen aufgeben, so wäre die Philosophie wie auch jegliche Wissenschaft am Ende.

Was die Philosophie betrifft, so würde sie – wenn es zutrifft, dass sie mit dem *thaumazein* beginnt und mit der Sprachlosigkeit endet – genau dort aufhören, wo sie begonnen hat. Anfang und Ende sind hier dasselbe; es ist der fundamentalste Fall eines *Circulus vitiosus*, wie man ihn in so vielen strikt philosophischen Argumentationszusammenhängen antrifft. (Arendt 2019, S. 78)

Es gilt also, diesen philosophischen Schock, die erschütternde und enthusiastische Kraft des Erstaunens, zu ertragen. Weigert sich ein Mensch, die erdrückende Leere der sokratischen Einsicht auf sich zu nehmen, bildet er Meinungen zu Dingen, über die er keine Meinung haben kann. Insofern können *doxa* tatsächlich zu Feinden der Wahrheit werden, bilden sie in dieser Weise das Gegenteil zum *thaumazein*. „Meinungen zu haben, geht dann schief, wenn es um Dinge geht, die wir nur in sprachlosem Erstaunen über das, was ist, erkennen.“ (Arendt 2019, S. 79) Philosophie kann in diesem Sinne als Disziplin im Horizont des Vermögens zum Staunen, abgetrennt von den Welten des Wissens und des Verstandes, angesehen werden. Auch Nietzsche philosophiert im *pathos* der erstaunenden Sprachlosigkeit über letzte Fragen und meint genau diese letzte, bedrückende Ratlosigkeit des nichtwissend Erkennenden, wenn er schreibt: „Ein Philosoph, das ist ein Mensch, der beständig außerordentliche Dinge erlebt.“ (Nietzsche 1967b zitiert nach Arendt 2019, S. 79)

2.2 Tabula rasa: Nietzsche als Ironiker

[D]ie Menschen schaffen sich Götter und rufen einander zu: Werft die euren in den Staub und betet zu den unseren, sonst seid ihr und euer Gott des Todes. Und so wird es bis zum Ende der Welt sein, auch dann noch, wenn aus der Welt die Götter gewichen sind. Die Menschen werden dann vor Götzen in die Knie sinken. (Dostojewski 2019, S. 18)

[...] und was das Aushorchen von Götzen anbetrifft, so sind es diesmal keine Zeitgötzen, sondern ewige Götzen, an die hier mit dem Hammer wie mit einer Stimmgabel gerührt wird (Nietzsche 1967b, S. 325)

Nietzsches Weg ist der Weg zur Überwindung alter Sehnsüchte nach dem Erhabenen – ein Weg der Ironie, der sich nicht ohne existentielle Erschütterung beschreiten lässt. Nietzsche selbst gilt als gewaltiger Zerstörer aller Mythen, der Vernunft, jedoch auch als epochaler Befreier und Aufklärer. Es umgibt ihn etwas Unheimliches, ein Dunkel, das alles Licht zu absorbieren vermag, darin die einen von seiner überstrahlenden Wirkung befreit und neu sehen lässt, den anderen das helle Versprechen von Sicherheit und Orientierung bricht. So wird Nietzsche für manche schlicht ein boshafter Ironiker bleiben, der mit Sprache zu verzaubern wusste.

Dabei kommt es allerdings keineswegs auf diese verzaubernde Wirkung Nietzsches Sprache an, sondern vielmehr auf die dichterische Form derselben, die über eine bloße Repräsentation von Gedanken hinausgeht; hier greifen Form und Inhalt in gegenseitiger Abhängigkeit und aufeinander verweisend in einer kraftvollen Einheit ineinander. Nietzsches Hinwendung zu poetischer Sprache ist kein Ausdruck einer Neigung, keine schlichte Idiosynkrasie eines Dichterphilosophen, der schließlich in seine eigenen Bilder stürzen sollte, sondern geschieht vielmehr aus dem Vorhaben heraus, den Zirkel der Metaphysikkritik zu brechen. Diesem geht die spätestens seit Hegel bekannte Erkenntnis⁶ voraus, dass Metaphysik stets in die Sprache eingeschrieben ist und damit zum Hindernis für die Überwindung der Metaphysik selbst wird. Hier findet sich die rationale Grundlage dessen, was seit jeher Anlass für die verzaubernde Kraft Nietzsches Sprache einerseits sowie für die grundsätzliche Skepsis und Kritik am philosophischen Gehalt seiner Werke andererseits geben sollte.

Im Zeichen subjektiver Freiheit verfolgt Nietzsche ein Projekt der Emanzipation von uralten Abhängigkeiten oder – wie Habermas moniert – der „Entfremdung von der Totalität eines sittlichen Lebenszusammenhangs“ (Habermas 1988, S. 104). Sich in erster Linie gegen die Tradition Platons und des Christentums wendend, sind Nietzsches zentrale Themen diese: Selbstwerdung, Selbstschaffung, Autonomie, Emanzipation, Freiheit. Auch wenn er selbst niemals als Heiliger gelten wollte, spiegelt sich in seinem gesamten Werk die prophetische Verkündung des radikalen Endes aller metaphysischen und religiösen Hoffnungen.

⁶ Hegel formuliert in der *Phänomenologie des Geistes* die Auffassung, dass das Problem des Geistes ein Problem der Sprache ist.

In seinem 125. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* lässt Nietzsche den Tod Gottes verkünden. Mit ihm sterben auch alle moralischen Werte des Christentums. In dieser radikalen Weise rührt Nietzsche an die sicher geglaubten Wahrheiten des Menschen. Überzeugungen sind „gefährlichere Feinde der Wahrheit“ (Nietzsche 1967a, S. 443 Aph. 483) als Lügen. Es gilt, die zentrale Dichotomie von Schein und Sein aufzuheben: „Der Mensch und die Welt sind das, als was sie erscheinen; es ist nichts „hinter“ den Dingen.“ (Nietzsche 1967b, S. 715) Wenn Nietzsche also mit dem Hammer philosophiert, dient dieser als Werkzeug, das „die hohlen Götzen unserer Tradition abklopft und zerstört“ (ebd., S. 716). Durch das Aushorchen ewiger Götzen verfolgt Nietzsche sein berühmtes Projekt der *Umwertung aller Werte*. Die Ausgangslage des Menschen ist demnach prekär: Er findet sich in einer sinn- und gottlosen Welt wieder; der archimedische Punkt seiner Existenz ist weggefallen. In einer entgöttlichten Welt, ohne die Vorstellung eines Jenseits, können keine seiner Anschauungen mehr stimmen; Lüge und Wahrheit, Wissenschaft und Kunst, Gesellschaft und Nationalstaat verlieren ihren bisherigen Sinn, so dass nichts weniger als die Rolle des Menschen in der Welt neu durchdacht werden muss (vgl. Nietzsche 1967b, S. 733). In diesem Sinne ist der Mensch nach Nietzsche allein gelassen; ohne göttliche Tafeln ist er zur Freiheit aufgerufen – *tabula rasa*. Mit dieser unheimlichen Aufgabe konfrontiert, fragt der tolle Mensch: „Stürzen wir nicht fortwährend? [...] Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?“ (Nietzsche 2023, S. 119 Aph. 125.)

In dieser Bewegung will Nietzsche jedoch auf keinen Fall eine boshafte Strafpredigt seiner Zeit finden – die ausgeklopften Götzen sollen sich nicht als falsch herausstellen, um sie sofort durch neue Überzeugungen zu ersetzen und die Mitmenschen so zu einer „echten und wahrhaftigen“ Lehre zu bekehren. Dem Gefängnis der Überzeugungen erst entkommen, soll nicht im nächsten Schritt ein neues errichtet werden. Nietzsches Denken beansprucht keinesfalls, dass sein eigener Weg zum fernen Ziele der Wahrheit wirklich führen kann. Als experimentierendes Denken lädt es immer wieder ein zu neuen Versuchen und Vorstößen statt der bloßen Wiederholung im Bereich der alten Dogmen. In seiner grundsätzlich selbst-reflexiven Struktur, sich selbst stets anrufend und zuredend, dass es etwas sagen und wagen soll, wird dieses Denken zu einer Grundbewegung der Kritik. Man ist somit nachdrücklich dazu angehalten, den Gedanken zu wagen, jedoch nicht so als ob der Gedanke selbst die letzte Wahrheit sein könnte und wollte. Einzig auf diese Weise möge die Selbstbefreiung des Menschen gelingen.

Die Selbstbefreiung des Menschen verdichtet sich im *Also sprach Zarathustra*, wobei die Umwertung aller Werte in einem religiös-poetischen Ton, einem gar psalmodischen Gestus der Verkündigung zu Markte getragen wird. Nietzsche erschafft ein klar komponiertes Bild dieses Ereignisses und lässt seine erzählende Sprache in kräftigen Bildern und treffenden Narrativen aufgehen. Entlang der beiden zentralen Parolen des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen führt Nietzsche pathisch zum Übermenschen.

Das Thema des zu radikaler Autonomie aufgerufenen Übermenschen, der ohne göttliche Tafeln leben muss, wird sinnbildlich durch die Fabel „Von den drei Verwandlungen“ erzählt (vgl. Nietzsche 1967a, S. 559 f.): So wird der Geist zunächst zum Kamel, dem tragsamen Geist, der ehrfürchtig an Ideale glaubt und das Überlieferte geduldig auf sich nimmt. Folgsam, blind gehorchend, legt sich das träge Herdentier die schwersten Lasten auf und eilt beladen in seine Wüste. Es ist der starre, in seinen metaphysischen und religiösen Hoffnungen verkrustete Mensch, dem Nietzsche hier die nötige Bewegungsfreiheit abspricht, um seiner eigenen möglichen Autonomie, die am Ende dieser Fabel steht, gerecht zu werden.

So verwandelt sich das Kamel zum Löwen, der, das niederdrückende Gepäck hinter sich gelassen, frei und selbstbestimmt durch die Wüste streift. Seine Selbstbefreiung, seine Abgrenzung vom fremd beladenen Geist findet in der Revolte statt; dabei ist sein höchstes Ziel das Erkämpfen seiner Freiheit gegen den großen Drachen, der „Du sollst“ heißt [...]. Aber der Geist des Löwen sagt „ich will“ (Nietzsche 1967a, S. 559): Freiheit bedeutet für den Löwen nichts anderes als die Souveränität des Stärksten. Er selbst lehnt sich gegen die Bestie der bestehenden Moral auf, überkommt im Kampfe ihre niederdrückende Kraft und erschließt damit eine neue Zeit des freien Geistes. Im Widerstand gegen das von außen Auferlegte, das ideologisch Befohlene und abhängig machende der göttlichen Werte des großen Drachen, durchsteht der sich befreiende Löwe das ewigkeitsbeanspruchende Gefängnis der Moral. Das Subjekt ordnet sich nicht mehr einer transzendenten Macht unter. Allerdings vermag auch der Löwe nicht die Ansprüche des Übermenschen zu erfüllen. Er ist noch nicht der geworden, der er ist.

Es bedarf einer weiteren Verwandlung: Der vom Löwen zum Kinde. „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-Sagen. [...] *seinen* Willen will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene.“ (Nietzsche 1967a, S. 560) Der rein destruktiv wirkende Löwe bleibt hinter dem konstruktiven, erbauenden Moment des Kindes zurück. Nachdem die alten Werte zerstört und überwunden wurden, vermag das Kind allein die Welt der Werte neu zu errichten,

den Zustand ursprünglicher Unschuld, den es vorfindet, als Schaffender zu seiner eigenen Freiheit zu nutzen und so den Nihilismus hinter sich zu lassen. In wissender Unschuld sagt es Ja zum Leben mit all seinen Umständen – mögen sie auch unendlich genauso wiederkehren – und damit ebenfalls zum Anbruch einer neuen Gläubigkeit. In diesem Sinne vollzieht sich das letzte Stadium der Verwandlungen zum Übermenschen im Wieder-Kind-Werden. Im Bewahren seines Kindersinnes kommt der Übermensch vollständig zu sich und es gelingt ihm, sich im Vergessen der alten Bürden zum schaffenden Prinzip zu erheben. Das Kind ist die letzte Verwandlung des Geistes, der schließlich zur Schaffung und Fortschreibung von Werten gelangt, die mit skeptischer Wachheit in der Schwebelage gehalten werden; zu denen der kindliche Geist ein spielerisches Verhältnis als eine Form von Freiheit einnimmt. Freiheit muss demnach der Wille zur Selbstverantwortlichkeit sein – es gilt der Aufruf Nietzsches zur Kreativität in der Selbstschaffung. Der „höhere Mensch“ muss über sich hinausdrängen, sich selbst überwinden, um schöpferisch tätig zu sein. Als Einzelner muss er umwerten, vernichten und erneuern. Er strebt nach Freiheit von äußeren Werten, um zu schaffen. Die emanzipatorische Moderne fordert in diesem Geiste auf zur unbequemen Freiheit und Autonomie ohne vorgegebene Normen.

Ohne eine Ersatzreligion zu bieten, verkündet Nietzsche „sein Wissen um das Zuendegehen einer Welt, in der wir noch befangen sind“, den „Verlust des Glaubens an platonische Ideen, transzendente Vernunft und göttliche Vorsehung“ und damit das „Schwinden der Möglichkeit des geschlossenen Systems universaler Welterklärung.“ (Nietzsche 1967b, S. 734) Wenn es keine sinngebende Beruhigung, keine einheitliche Orientierung und metaphysische Autorität gibt, sieht Nietzsche den Begriff der Wahrheit inhaltlich nicht mehr zu füllen: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.“ (Nietzsche 1967b, 280) So wird in der *Morgenröthe* (insbesondere Aphorismus 3) auch der Moral jegliche Begründung durch die Vernunft entzogen (vgl. Montinari 1991, S. 76). Ein erstarkender Nihilismus gründet in der Überzeugung, dass Werte relativ bzw. perspektivisch sind. Wahrheit sei ein „bewegliches Heer von Metaphern“: Es geht um eine Auslegung der Welt – Wissen und Erkennen sind von Interpretation abhängig, so dass der philosophische Fokus vom vermeintlich Objektiven zur subjektiven perspektivischen Erkenntnis gerät. Unser Begriff einer Sache ergibt sich eher durch ein perspektivisches Schauen auf diese Sache, statt durch das „objektive Wissen“ um ihr Wesen. Je mehr verschiedene Perspektiven wir in diesem Erkenntnisprozess einnehmen können, umso vollständiger wird unsere „Objektivität“, unser Begriff der Sache sein. Der Übermensch erkennt diese Bedingungen an und wendet sich – der alten Werte entledigt, insbesondere der Religion

und dem Glauben an eine Wahrheit – in einem aktiven Nihilismus dem Leben zu. Es gilt, den Sinnverlust zu überwinden und neuen Sinn in die leer gewordenen Hüllen zu legen.

Die Abkehr von grundlegenden Werten, Überzeugungen und Glaubenssätzen, von moralischen, metaphysischen und religiösen Orientierungen in der Welt, die radikale Enttäuschung des auf Halt und Sicherheit hoffenden modernen Menschen, machen Nietzsche zu einem maßgebenden Denker ironischer Philosophie. Durch die Zerstörung des Alten, des von außen auferlegten Systems, wendet er sich der menschlichen Freiheit, der Emanzipation und Selbstschaffung zu. In Distanz zum Absoluten, zu jeglichen totalitären Sinnentwürfen und -systemen strebt er über die Offenheit seines Stils, über das Fragment, das Spiel und die Skepsis dem einsamen Menschen zu, ihn wachrufend zu seiner schaffenden Verantwortung.

Damit ist der Mensch, der nicht mehr in einer mythisch geschlossenen Welt lebt, nicht mehr zusammengehalten ist durch eine einheitliche religiöse Grundüberzeugung, jedoch nicht zur Verzweiflung verurteilt. Statt sich untergehen zu lassen, lässt es sich lernen, mit dieser Forderung nach Freiheit zu leben. Der Übermensch kann nicht in seiner Menschlichkeit gebrochen werden. Zarathustra verkündet keine Heilsbotschaft, sondern eine mit menschlicher Würde zu tragende Gewissheit, dass der Mensch seine Schicksalslast anzunehmen hat. Der Verlust aller Gewissheiten ist kein unheilvolles Geschehen, sondern eine Katharsis, eine Reinigung und Befreiung, um zu tieferem neuen Atem zu gelangen. Nietzsches Philosophie ist somit Ausdruck einer nicht zu beschwichtigenden Liebe zum Leben.

Dabei ist wichtig zu betonen, dass Nietzsche nicht – wie im deutschen Faschismus missbraucht – als politisches Programm zu vereinnahmen ist, um damit eine falsche Hoffnung auf das Erhabene zu wecken oder den Willen zur Macht ohne jegliche Hemmungen, Beschränkungen und Bindungen freizusetzen. Auch wenn weit weniger gefährlich, soll es ebenfalls nicht darum gehen, Nietzsche für die Demokratie und liberale Politik zurückzugewinnen. Vielmehr soll darauf hingewiesen sein, dass auch und besonders in einer demokratisch-liberalen Gesellschaft eine „Dimension Nietzsche nicht fehlen darf, d.h. eine Dimension geistiger Freiheit, die aus dem kritischen, rationalen und befreienden Potential seines Denkens entsteht und nie aufhören wird, alles in Frage zu stellen.“ (Montinari 1991, S. 138 f.)

2.3 Postmoderne: Die Pluralisierung der Wahrheit

Es ist freilich umstritten, ob für das philosophische Denken angemessener ist, das Endliche in seiner Pluralität zu ergründen und zu würdigen, statt das Absolute zum Ausgangspunkt und Telos der Reflexion zu nehmen. (Zovko 2014, S. 78)

Fasst man die Postmoderne nicht als Epoche nach der Moderne, sondern als einen eigenständigen Problemkomplex innerhalb derselben, können ihre zentralen Herausforderungen als radikale Konsequenzen dessen beschrieben werden, was insbesondere seit Nietzsche als der Abfall des Menschen von Gott – oder auch all seinen Göttern und damit metaphysischen Orientierungen gilt.⁷

Das „Herausfallen des Menschen aus der vormaligen Sicherheit umfassender Weltbilder und Orientierungsmöglichkeiten“ (Schwaabe 2002, S. 5) im Rahmen des modernen Rationalismus ist ein durchaus ambivalentes Ereignis, das sowohl die Emanzipation des Einzelnen als auch sein Leiden und seine Verunsicherung durch diese Befreiung umfasst (vgl. ebd.). Die Verabsolutierungstendenz der Aufklärung, die sich in einer fundamentalen und umgreifenden Skepsis sowie einem naiven Wissenschaftsglauben niederschlägt, erhebt zunehmend naturwissenschaftliche Erklärungen zu gültigen Antworten auf Fragen nach dem Ganzen. Auf metaphysische Fragen werden naturwissenschaftlich-materialistische bzw. nihilistische Antworten in Form von Ursachen statt philosophischer Gründe gegeben. Fragen mit philosophischem Anspruch, die nach Art der Naturwissenschaften gestellt werden, müssen sich zwangsläufig von selbst missverstehen. Der postmoderne Mensch findet sich in einer Zeit, in der sowohl letzte Antworten als auch das metaphysische Fragen selbst gleichermaßen abgedrängt werden. Die Überwindung alter Werteordnungen zeigt sich mithin als tiefes Verlustgefühl, das insbesondere in der literarischen Moderne als metaphysische Heimatlosigkeit spürbar wird (vgl. ebd.). Die Entwurzelung des Einzelnen, der vergeblich nach Sinnangeboten sucht, wird zum gängigen Motiv der Moderne bzw. der Postmoderne. Bleibt das metaphysische Bedürfnis des Menschen unerfüllt, scheint es immer drängender und fühlbarer zu werden. Es steht der Umgang mit „letzten Fragen“ aus, welche vom modernen Rationalismus, der sich in eigenem Dogma gegen die befangene Tradition der Metaphysik stellt, als „Scheinprobleme“ (R. Carnap) abgetan werden. In jedem Fall ist die Grundbedingung der Postmoderne als Geisteshaltung, dass die genuine Unbeantwortbarkeit letzter Fragen

⁷ Bezugspunkt in dieser Arbeit bleiben die geistigen Entwicklungen in westlichen, kapitalistischen, liberal-demokratischen Gesellschaften der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Zur weiteren historischen und genauen ideengeschichtlichen Einordnung s. Jean-François Lyotard *Das Postmoderne Wissen* oder Jürgen Habermas *Der Philosophische Diskurs der Moderne*.

hinzunehmen ist. Da das metaphysische Bedürfnis des Menschen diese Art der Beantwortung solcher Fragen nicht einfach hinnehmen kann, kann der Mensch nicht anders als auch weiterhin – trotz der vielfachen Korrektur unzureichender metaphysischer Antworten durch den Rationalismus der Naturwissenschaften – nach Antworten auf letzte Fragen zu suchen, so dass sich wieder neue Dogmen und Glaubenssätze sedimentieren. Nach der Befreiung von der Hoffnung auf jenseitige Heilsversprechen sieht sich der Mensch zur Freiheit gezwungen, sich im Diesseits zu orientieren. Als nachmetaphysisches, plurales Zeitalter zeichnet sich die Postmoderne durch die Toleranz des Eigensinns unterschiedlicher Antworten auf letzte Fragen aus, ohne sie in eine Art von (metaphysischer) Hierarchie zu setzen. Statt nach neuer, unbezweifelbarer Orientierung zu suchen, gilt es, sich mit der Ungewissheit abzufinden, und dabei das Risiko einzugehen, in einen relativistischen Nihilismus zu fallen. Grundmotiv ist die Annahme der Unabschließbarkeit dieser Fragen und damit ein Nebeneinanderstehen der verschiedenen Antworten, ohne dass sie versuchen, sich gegenseitig zum Schweigen zu bringen. Die Sehnsucht nach dem Absoluten, nach dem Erhabenen ist präsent, jedoch nicht entscheidend. Es geht nicht mehr um das platonische Problem des Guten, sondern um das wesentlich pragmatischere der Gerechtigkeit. Unter Umständen der individuellen Freiheit und der Pluralität geht es um die Möglichkeit einer gemeinsamen, demokratischen Lebensweise trotz ideeller Unterschiede. Damit rückt die Gerechtigkeit ins Zentrum der akuten Probleme; es ist eine Suche nach den „Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (Kant 1965, S. 96) Der pragmatische Umgang mit Verhältnissen der Pluralität umfasst keine Hoffnung auf gedankliche Versöhnung der Gegensätze, sondern fragt nach den Bedingungen eines friedlichen Nebeneinanders letzter Antworten. Außerhalb und entgegen der Metaphysik werden letzte Fragen aus dem Bereich des Politischen entfernt und bleiben dabei unangetastet.⁸ Ohne den Einfluss überirdischer Mächte und Gewissheiten, sieht sich der Mensch nun der Ungewissheit und dem Zwang autonomer Entscheidungen ausgesetzt: „Der Mensch ist nach dem Tod Gottes zur Freiheit verurteilt.“ (Schwaabe 2002, S. 37) Dabei betrifft die erlangte Freiheit zunächst eine existentielle Dimension, die sich jedoch in ihren Konsequenzen politisch entfaltet.

Das, was nun im Kontext der Beschreibung der Postmoderne zum Zuge kommt, ist bereits bei Max Weber der Moderne diagnostiziert worden. Weber, der eine Grenzbestimmung der Vernunft vornimmt, versucht aufzuzeigen, dass sie in all ihren Vermögen nicht die Wahrheit

⁸ S. z. B. die Tradition des Liberalismus um John Rawls.

hervorzubringen vermag, an der sich der moderne Mensch zweifelsfrei orientieren könnte (vgl. Schwaabe 2018, S. 223). Statt Illusionen oder Hoffnungen auf die Einheit der Vernunft herrschen vielfache Rationalitäten. Webers Beschreibung kulminiert im Begriff des „Polytheismus der Werte“: „die Vielgötterei, das Neben- und Gegeneinander der unterschiedlichen höchsten Werte und letzten Zwecke, an denen Menschen sich orientieren.“ (ebd.) Insbesondere in soziologischer Hinsicht ist diese Analyse bedeutsam, bringt sie Entwicklungen wie die funktionale Ausdifferenzierung und den umgreifenden Marktrationalismus auf den Begriff unterschiedlicher Wertsphären als Signum der Moderne. Das Zerschneiden von Einheit in Vielheit als Grundmotiv der Moderne, das Weber in erster Linie soziologisch beschreibt,⁹ erhält sich auch in der „Epoche nach der Moderne“ aufrecht. Das Zeitalter der Pluralität steht ganz im Zeichen verlorener Eindeutigkeit (Z. Bauman). Bestimmend ist einerseits das kapitalistische Wirtschaftssystem mit seiner eigenen Logik und andererseits der Rationalismus der Wissenschaften, wobei beide im Sinne objektiver Erkenntnisse zur Entzauberung der Welt führen. Technische Mittel und Berechnung leisten nun jene Erklärungskraft, welche zuvor von außerweltlichen, jenseitigen Kräften eingefordert wurde. Durch technische Beherrschung wird das zuvor Unverfügbare verfügbar gemacht. Der Mensch verliert sein Vermögen, letzte Sinnfragen, die sich am Ganzen orientieren, überhaupt zu stellen. „Die Einheit des Wahren, Schönen und Guten ist zerbrochen.“ (Schwaabe 2018, S. 224)

In diesem Zeichen steht die Postmoderne als neue Phase der Moderne, in der die radikale Veränderung der modernen Welt kaum noch theoretisch eingefangen werden kann. Es ist ein Zeitalter des „danach“, wobei noch nicht klar ist, was diese Gegenwart des *danach* bedeutet, reichen unsere bekannten Maße aus der Vergangenheit nicht mehr hin, um Orientierung innerhalb der uneindeutig gegebenen Umstände der Postmoderne zu bieten. Grundsätzlich besteht eine Skepsis in vielerlei Bereichen: gesellschaftlich, politisch, intellektuell. Selbstverständlichkeiten und alte Eindeutigkeiten scheinen aufzubrechen, sich gleichsam aufzulösen und in Form von Vieldeutigkeit, die ihre Stelle einnimmt, durch unsere Finger zu rinnen. Angesichts der „Vielfalt von konkurrierenden Gerechtigkeitsauffassungen, Lebensformen, Wahrheitskonzepten, Rationalitätsmustern und Wissensformen“ (Schwaabe 2018, S. 289) steht im Zentrum der Postmoderne das Phänomen der Pluralität und damit die ironische Distanz zu absoluten Gültigkeiten.

Der Diskurs um die Postmoderne wird anfänglich durch die sprachphilosophische Deutung im Rahmen des *linguistic turn* dominiert, wobei die radikale Pluralität und Uneindeutigkeit

⁹ S. Max Webers Studien zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*.

der Sprache ins Zentrum tritt. So verfehlen die exakten Wissenschaften mit ihren starren Begriffsdefinitionen die Vieldeutigkeit der zu beschreibenden Phänomene, insbesondere solche sozialer Art. Der eng umgrenzte Wahrheitsanspruch jener Begriffe wird notwendig relativiert: „Es gibt keine einheitliche Sprache, sondern eine irreduzible Heterogenität von Diskursarten und möglichen Perspektiven ohne legitime Überordnung und ohne einheitsstiftende Metaebene.“ (Schwaabe 2018, S. 290) Da Gesellschaften als symbolische Gemeinschaften auf allgemein akzeptierten Deutungsmustern beruhen bzw. politisch durch kollektiv verinnerlichte Sinnebenen funktionieren, drohen sie ihr Zentrum, ihre Metaebene zu verlieren. Konsens scheint durch die Vielzahl von Sprachspielen und Heterogenität von Sinn- und Bedeutungsentwürfen unmöglich zu erreichen – an seine Stelle tritt der *Widerstreit*. Normative Ziele im Sinne der Gerechtigkeit, Emanzipation etc. können nur „im Widerstand gegen Hegemonie- und Absolutheitsansprüche gleich welcher Art“ (ebd.) verfolgt und verwirklicht werden. Es gilt, das Eine zu verabschieden und den Schritt in die Vielheit zu wagen, den Blick zu weiten für die Uneindeutigkeit als Kern unserer Zeit. Mit dem Wegfall alter Fixsterne wie der Vernunft oder der Religion muss die Orientierung des Menschen unter Bedingungen der Variation von Deutung und Sinngebung gelingen. Politische, gesellschaftliche und individuelle Praxis verlangt mehr von uns als sich lediglich auf alte große Erzählungen zu verlassen – ohne weiterhin an große, leitende Ideologien glauben zu können, befinden wir uns am „Ende der Metaerzählungen“. Die Postmoderne ist „keine neue Epoche, sondern das Redigieren einiger Charakterzüge, die die Moderne für sich in Anspruch genommen hat, vor allem aber ihrer Anmaßung, ihre Legitimation auf das Projekt zu gründen, die ganze Menschheit durch die Wissenschaft und die Technik zu emanzipieren“ (Lyotard 1989, S. 68).

Durch den französischen Sprachphilosophen, der Begriffe wie den „Widerstreit“ oder das „Ende der Metaerzählungen“ geprägt hat, nämlich Jean-François Lyotard, wurde die Postmoderne als Begriff wie als Problemkomplex in den philosophischen Diskurs eingeführt und in ihren politischen wie theoretischen Dimensionen ausgearbeitet.¹⁰ Dabei verfolgt Lyotard keinesfalls die Errichtung einer systematischen oder normativen Bestimmung der Postmoderne, sondern unternimmt einen Beschreibungsversuch der Pluralität des Denkens und Handelns, welches er in westlich geprägten, kapitalistisch-industrialisierten, liberalen Gesellschaften vorfindet. Dass die Postmoderne als theoretisches Konzept ihre Wurzeln vor allem im Kontext französischer Intellektueller der 1980er-Jahre findet, hat ihrerseits einen spezifischen Hintergrund, auf den es sich einzugehen lohnt. Im Zeichen der engagierten

¹⁰ S. z. B. Lyotard, Jean-François (1987): *Der Widerstreit*, München: Fink.

Philosophie, des engagierten Intellektuellen und Schriftstellers, den in erster Linie Jean-Paul Sartre im Rahmen seiner denkerischen wie auch politischen Aktivität verkörperte und in das französische Bewusstsein brachte, steht das Bild des französischen Intellektuellen als maßgeblich zur öffentlichen bzw. gesellschaftlichen Praxis Beitragenden. Literatur und Philosophie gelten als Teil der politischen Wirklichkeit und üben unermüdlich Kritik am Gegebenen. Im Bilde engagierter Intellektualität stand die Verteidigung der Freiheit gegen den Faschismus vor allem anderen. Auch die postmodernen Philosophen knüpfen an die sozialistisch-marxistische Haltung an, welche sich mit der schrittweisen Enthüllung um die Schrecken der Sowjetunion jedoch mit der betrüblichen Realität entgegen der ursprünglichen politischen Hoffnung konfrontiert sah. Im Geiste dieser Entfernung vom ursprünglich eigenen Glauben an das sozialistisch-marxistische Projekt bleibt der beginnende Diskurs um die Postmoderne stets beeinflusst. Die Postmoderne in Gestalt ihrer maßgebenden Stimmen wie Lyotard und Foucault setzt an der kritisch-emanzipatorischen Haltung an, die insbesondere von Sartre vererbt wird, begräbt jedoch die Figur des Intellektuellen als Führungsfigur im Zeichen der Wahrheit. Statt als Besitzer einer Wahrheit aufzutreten, soll fruchtbare Kritik im Kontext des entscheidenden Kampfes um Deutungsmacht im Diskurs geschehen. Demnach ist die Postmoderne als Diskurs zu fassen, an dem der Intellektuelle im Sinne seiner kritischen Haltung eine Rolle einnimmt und sich im Ringen um Deutungen zu behaupten hat. Die kritisch-emanzipatorische Linke, die am Anfang dieses Projekts steht, bestimmt ihr intellektuelles Handeln so als performativen Akt der Intervention im öffentlichen Diskurs.

Geht es nun um die Deutung der Postmoderne selbst, so hebt Lyotard mit einer sprachphilosophischen Herleitung der Unmöglichkeit von Konsens an, der zufolge in der Pluralität von Sprachspielen und Diskursarten kein übergeordneter Konsens mehr möglich ist. Sein einschlägiges Werk in diesem Kontext *La condition postmoderne* – eigentlich als Auftragsarbeit einer kanadischen Regionalregierung mit Blick auf ihre Bildungspolitik entstanden – bietet Anlass für Lyotard, eine soziologische Studie über die Zukunft und die Veränderung des Wissens (und der Wissenschaft) in postmodernen Gesellschaften anzufertigen und damit über jene entscheidende und folgenreiche Untersuchung der Pluralität nachzudenken. Von der Frage nach der Notwendigkeit von Wissen und Wissensakkumulation überhaupt geleitet, stellt sich für Lyotard die Aufspaltung der Diskurse, die Heterogenität der Diskursarten dar, die dieses Thema umgeben.¹¹ So gibt es einerseits den wissenschaftlichen Diskurs selbst, der sich „wissenschaftlichen Wissens“ und damit Kategorien der Logik und Empirie bedient und

¹¹ In diesem Rahmen soll keine ausführliche Darstellung gelingen, sondern in erster Linie die Relevanz für den Diskurs um die Postmoderne herausgestellt werden.

andererseits den begleitenden Legitimationsdiskurs, welcher „narratives Wissen“ verwendet, also Erzählungen im Sinne der „Kultur“, welche ein in sich pluralistisches Geflecht von Geschichten, Bildern und Sprachspielen darstellen (vgl. Lyotard 2019, Kap. 6–8). Das erzählende Wissen stiftet demnach Überzeugungen durch Verwendung von Symbolen und trägt so oft zu Legitimationsdiskursen bei, statt sich an wahrheitsorientierten Untersuchungen abzuarbeiten (vgl. ebd., S. 23). Lyotard macht nun zwei in Europa dominante Metaerzählungen aus, die das Wissen legitimiert haben: Einerseits die große Erzählung des Marxismus und damit der politischen Freiheit, Emanzipation (Befreiung) und Humanität sowie andererseits die philosophische Geschichte der Bildung nach Humboldt und Hegel, des Geistes, der zu-sich-selbst kommt, des in der Entfaltung seiner geistigen Potentiale zu seinen maximalen Möglichkeiten findenden Menschen, eingeflochten in ein welthistorisches Gesamtgeschehen (vgl. Lyotard 2019, S. 96 ff.). Schließlich lautet Lyotards Diagnose, dass sich Wissen und Wissenschaft von diesen Erzählungen gelöst haben und schlicht funktions- und output-orientiert zurückbleiben (Lyotard 2019, S. 112 ff.). So sei der Glaube an die Metaerzählungen verlorengegangen. Die Postmoderne ist ein Zustand, in dem immer mehr Leute den Glauben an große Erzählungen verloren haben. Unabhängig von der Diskussion um Wissen und Wissenschaft ist diese Diagnose im Sinne der Postmoderne verallgemeinerbar.

Wir sind eingetreten in eine Zeit des Unglaubens gegenüber legitimierenden Metanarrativen. Legitimation geschieht nur noch über Performativität gemessen an Kategorien wie Effizienz, Input-Output oder Macht statt durch den Glauben an Metaerzählungen. Die Glaubwürdigkeit der großen Geschichten ist verlorengegangen. Während nun die Automatismen der Teilsysteme der Gesellschaft das Handeln bestimmen, ist die Abhängigkeit des Denkens, Sprechens und Handelns von narrativem Wissen vorbei. Damit mag die Gesellschaft jedoch auch ihre Zieleinsichten und normativen Motivationen für Problemlösungspragmatismus preisgeben.

Die Erzählung von *La condition postmoderne* bewegt sich entlang zweier Zeitperioden, wobei die eine die Moderne und ihr Festhalten an bestimmten Metanarrativen oder Mitteln zur Organisation des unübersichtlichen Nebeneinanders verschiedener Sprachspiele in der Gesellschaft ist. Dagegen steht die etwas positiver gewendete Definition der Postmoderne als die der bloßen Ungläubigkeit gegenüber Metanarrativen. Insgesamt stellt Lyotard die Heterogenität von Sprachspielen, durch die wir gehen, als Grundbedingung der Postmoderne fest; allerdings können Schriftsteller, Künstler und Philosophen, die sich innerhalb dieser Sprachspiele bewegen und auf den Diskurs auswirken, diese Sprachspiele stören, verändern und für das, was „gewesen sein wird“ öffnen. Damit wird Praxis explizit als etwas ausgewiesen, das

sich im bewegenden, im fließenden Handeln ergibt und so veränderlich in sich und mit Wirkung auf die gesellschaftlichen Zusammenhänge ist. Der mit der Sprache Schaffende vermag, neue Denkweisen zu eröffnen, die in den gegenwärtigen Sprachspielen nicht darstellbar sind.

Der Pluralismus der Postmoderne und die Untersuchung anhand der Sprachspiele ereignet sich nach Lyotard im Kontext der linguistischen Wende in der Philosophie, so dass er seine Methode klar danach ausrichtet, politische Streitigkeiten nach dem Vorbild sprachlicher Angelegenheiten zu behandeln. Die Vielgötterei, das Nebeneinander der Werte drückt er daher treffend im Bilde des *Widerstreits* (*Le Différend*) aus. Bei einem Widerstreit handelt es sich um einen Konflikt zwischen mindestens zwei Parteien, der mangels einer für beide Argumente geltenden Entscheidungsregel nicht gelöst werden kann. Die Legitimität der einen Seite bedeutet nicht die Illegitimität der anderen. Im Gegensatz zu einem juristischen Streit kann hier nicht nur eine Regel zur Beurteilung beider Seiten angewendet werden, um ihren Widerstreit beizulegen, würde sie doch mindestens einer der Seiten Unrecht tun. Demnach ist die Vielheit der Sprachspiele und -komplexe nicht analog zu einem Marktplatz zu verstehen, wo eine Idee die andere gewaltsam unterdrücken kann. Vielmehr ist es im Sinne der Gerechtigkeit als der Postmoderne inhärentes Problem geboten, die Pluralität der Sprachregime als Tatsache anzuerkennen, und nicht eines zu verwenden, um ein anderes zum Schweigen zu bringen bzw. um ein spezifisches Narrativ als Metaerzählung zu setzen, welches alle anderen verdrängt und verstummen lässt. Die postmoderne Verpflichtung besteht demnach darin, „Realität“ zu leugnen, aber nur insofern, als diese Realität tendenziell durch hegemoniale Diskurse definiert wird und nicht durch die Fülle pluralistischer Seinsweisen in der Welt. Der Widerstreit ist der Postmoderne eingeschrieben und muss als alternativloses Nebeneinander unterschiedlicher, aber gleichberechtigter Narrative, die sich nicht selbst zum Absoluten erheben und damit gegenseitig zum Schweigen bringen wollen, anerkannt werden.

In *Au juste*, einer Sammlung verschiedener kürzerer Texte – ganz im Geiste der Fragmentierung des Diskurses – argumentiert Lyotard, dass die Tatsache der Pluralität jedoch nicht zwangsläufig in einen Nihilismus führen muss. Es ist der Fall, dass wir wieder in heidnischen Gesellschaften leben, d. h. viele Götter gleichzeitig in Form einer Pluralität von Sprachspielen verehren (vgl. Lyotard 1979, S. 36). Diese gehen jeweils mit ihren eigenen Prämissen und Werten einher, die sich nicht übereinbringen lassen. Wir urteilen daher ohne Kriterien (vgl. ebd., S. 14): Es gibt keine ontologischen oder theoretischen Grundlagen für unsere

ethischen und politischen Ansprüche, auch nicht für Gerechtigkeit (vgl. ebd., S. 44). In der Postmoderne gibt es keine Metanarrative, die normative Aussagen begründen könnten.

Doch auch wenn wir jede Grundlage für normative Aussagen hinter uns lassen, sind wir dennoch nicht unfähig, darüber zu sprechen, was gerecht und ungerecht ist. Es kann auch nach dem „Tod Gottes“ Nietzsches und unter Bedingungen der Pluralität der Werte, Vorschriften geben (vgl. Lyotard 1979, S. 36). Lyotard lehnt eher die Vorstellung von moralischem Wissen oder theoretischer Wahrheit, die Orientierung für die Politik bieten könnten, ab. Stattdessen bewegt sich Politik in der Sphäre der Meinungsvielfalt, der Pluralität von Meinungen. Unter diesen Bedingungen zu urteilen, erfordert die Fähigkeit und Macht dazu, Kriterien zu erfinden bzw. neue Regeln zu schaffen, die von den vorherrschenden Denkweisen der Politik nicht anerkannt werden. Nach dem Autoritätsverlust der Moderne ist es geboten, das Politische gestalterisch, schaffend und kritisch-veränderbar zu begreifen. Politisches Handeln muss sich im Bilde des „Denkens ohne Geländer“ Hannah Arendts ohne Vorstellungen von Wahrheit, wie sie in den Metanarrativen der marxistischen Tradition oder der Ideologie des Nationalsozialismus zum Ausdruck kommen, bewähren, um nicht irgendwo zwischen Ideologie und Totalitarismus zu landen. Bei Fragen der Gerechtigkeit und normativen Sprachspielen geht es nicht darum, Gesetze zu befolgen, sondern eine Sensibilität für die Pluralität zu entwickeln. Es gilt, im Sinne der aristotelischen *phronēsis* wieder von Fall zu Fall zu entscheiden, und uns damit die Flexibilität und Dynamik praktischer Weisheit betont offenzuhalten. Im Gegensatz zu Aristoteles steht uns jedoch keinerlei Orientierung im Sinne eines übergeordneten Gemeinschaftszieles zur Verfügung. Diese „heidnische“ Ethik und Politik Lyotards soll in keinem Fall zu Verantwortungslosigkeit führen – im Gegenteil: Es wäre nicht im Sinne eines pluralen Politikverständnisses, sicheres Wissen oder absolute Gesetze zu erstreben, denen streng Folge zu leisten ist, denn dann wäre Politik vorprogrammiert und es gäbe kein gerechtes Urteil, das den Umständen des pluralen Zeitalters gewachsen wäre. Insgesamt versucht Lyotard durch seine Werke die unüberschaubare Vielfalt von Unterschieden zwischen und innerhalb von Sprachregimen sowie die Ungerechtigkeiten im Spiel des Widerstreits als Grundbedingungen der Postmoderne einzufangen. Die Postmoderne bedeutet für Lyotard keine Abkehr von Fakten und Tatsachen, sondern eher die Entlarvung derer, welche sich im Besitz der Wahrheit wähnen, als lediglich Beitragende zur Hegemonie eines Sprachregimes, das Geltung über alle anderen beanspruchen will.

Wie geht man mit dem Widerstreit letzter Gewissheiten um? Erträgt die moderne Gesellschaft keine Abschlussgedanken? (Luhmann 1990 zitiert nach Schwaabe 2018, S. 290)

Haben Lyotard und Wittgenstein das Problem der Vielheit treffend beschrieben? *Quis iudicabit?* (vgl. Schwaabe 2002, S. 64) Wie ist gegenseitiges Verständnis für grundlegend unterschiedliche Ansätze zu erreichen? Der Verlust des Zentrums, alter Eindeutigkeiten und Wahrheiten, die steigende Komplexität in allen gesellschaftlichen Bereichen, die drohende Banalität bloßer Relativierung normativer Konzepte und Theorien, das Fehlen einer einheitlichen Weltbeschreibung, das konkurrierende Nebeneinander statt bestehender Sinnordnungen und Orientierungspunkte des Menschen in Bezug auf die Welt und sich selbst, eine Einheitslosigkeit und drohende Wesenlosigkeit des Menschen, der keine Gestalt in der Unüberschaubarkeit des Möglichen annehmen kann – all das wirft entscheidende Fragen auf. Die Vorstellung, sie mit selbstbewusster Autorität beantworten zu können, passt nicht in den Geist der Postmoderne. Es ist geboten, die Offenheit, die Unabschließbarkeit der Beantwortung solcher und vor allem letzter Fragen auszuhalten. Verdienst der Postmoderne ist, abzuwarten, inwiefern sich verschiedene Wahrheitsansprüche und damit Antworten auf diese Fragen in der Praxis behaupten – auch wenn dies die Gefahr einschließt, dass es dem Menschen an Sinn, Heil, Deutung und Heimat fehlt (H. Plessner).

Die Postmoderne hat sich mit dem Kampf verschiedener letzter möglicher Werte abgefunden: Wahrheit und Gewissheit weichen Pluralität und Deutung. Im Sinne der Distanz zum Erhabenen und zu Wahrheitsansprüchen im Allgemeinen sowie der Anerkennung der Grenzhaftigkeit des erkennenden Menschen, dem die Wahrheit vorenthalten bleibt, ist die Postmoderne als radikal ironisch zu fassen. Die Befreiung von alten Wahrheiten und geglaubten Ideologien und damit von falschen Götzen bietet Potential zur Neuschaffung. Eine fließende Praxis, die sich aus der Vielheit der Sprachspiele und Heterogenität der Diskursarten ergibt und auch im Hinblick auf normative Fragen handlungsfähig bleiben muss, ist gleichzeitig wissend und nichtwissend. Die Postmoderne verabschiedet sich damit nicht gewaltsam vom Wahrheitsanspruch, sondern hält die ewige Wahrheit unerkennbarer Ideen – im Geiste Webers – als spekulative Möglichkeit offen. Allerdings ist das Eingeständnis der Grenzen menschlichen Wissens als Unerkennbarkeit und damit der Tatsache, dass niemand einen privilegierten Zugang zur Wahrheit hat, das Entscheidende, wenn es um die politischen und gesellschaftlichen Implikationen geht. Es mag zahlreiche vernünftige und umfassende philosophische Lehren geben, die jedoch in den letzten Fragen unvereinbar bleiben. Ohne der Beliebigkeit zu verfallen, achtet die Postmoderne die Vernunft; sie versteht sie dabei im Sinne moralischer Vernunft in erster Linie als Achtung vor dem anderen. Mögen diese Lehren und Theorien daher unter einem vernünftigen Pluralismus, einem Pluralismus verschiedener Glaubenswahrheiten, im Widerstreit nebeneinanderstehen, ohne sich selbst erheben

und die jeweils andere zum Schweigen bringen zu wollen. Der Sprung vom Sein (gleich welcher Ideen) zum Sollen scheint ohne Glauben wohl nicht zu denken zu sein.

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft. (Kant 2020, A VII).

Fasst man die Postmoderne als Geisteshaltung der Pluralität, befindet man sich automatisch im Gespräch mit Habermas als einem ihrer größten Kritiker. In der Bewegung des Zerbrechens in eine Vielheit und der Akzeptanz der damit einhergehenden Orientierungslosigkeit, sieht Habermas das Einfallstor für einen antidemokratischen Relativismus, Nihilismus, Irrationalismus der Wertungen – kurz: für die Zerstörung der Vernunft. Ohne vernünftige normative Argumente wird es uns unmöglich, etwas wie demokratische Werte und die Menschenrechte zu begründen und zu verteidigen. Damit stellt Habermas das Grundproblem der Moderne als Problem ihrer Selbstvergewisserung fest: Sie „kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen.“ (Habermas 1988, S. 16) Ohne feste Orientierungen und Festlegungen ihres Selbstverständnisses, ohne moralischen Universalismus, könnte uns das Ideal einer demokratisch-liberalen Gesellschaft entgleiten. Sobald wir den Feinden der Emanzipation keine vernünftigen Argumente mehr entgegensetzen können, droht die Preisgabe des normativen Projekts der Moderne. Daher warnt Habermas vor dem leichtfertigen Verzicht auf Wahrheitsansprüche. Lyotard würde dem entgegenhalten, dass die Annahme eines Pluralismus der Werte im Gegenteil eine Radikaldemokratisierung der Gesellschaft bedeute, da wir uns der Führung durch die Wahrheit bzw. derer, die behaupten, im Besitz solcher zu sein, entledigen.

3 Jacques Derrida

3.1 Philosophie der Differenz

Unter der Annahme radikaler Pluralität, die im Zuge der Postmoderne festgestellt wurde, richtet sich die im Zeichen der Zurückweisung des Absoluten stehende Philosophie nun auf die Untersuchung der Vielzahl von Weltdeutungsansprüchen. Zu ihrer radikalsten Form von Ironie findet sie wohl in der performativen Differenzphilosophie Derridas, der das Ende der

Metaerzählungen und die Verflüssigung des Absoluten zur äußersten Formlosigkeit der Dekonstruktion treibt.¹²

Derrida versucht im Sinne ironischer Philosophie die Metaphysik zu überwinden. Um die plurale, uneindeutige Beschaffenheit der Welt performativ darzustellen sowie der Gefahr zu entgehen, der Metaphysik selbst durch ihre in die Sprache eingeschriebene Grundbewegung des Übersteigens verpflichtet zu bleiben, gründet Derrida – im Geiste des Ironikers Nietzsche – eine neue Praxis des Lesens und Schreibens. Im weiten Sinne als Dichterphilosoph zu verstehen, weigert sich Derrida gegen den Aufbau eines philosophischen Systems und denkt stattdessen bevorzugt in Bildern. Dabei dienen diese Bilder in erster Linie der Beschreibung und Kritik der in sich fragmentierten Wirklichkeit, die nicht als singuläres Ganzes verstanden werden darf, welches durch einheitliche Prinzipien zusammengehalten werde. So entfalten Derridas Texte eine performative Wirkung, indem sie darauf gerichtet sind, eine innere Motivation anzuregen, also durch den Gebrauch von Metaphern und treffenden Narrativen dank der Lebendigkeit der Sprache ihre transformative Dynamik zu entfalten. Ständiges Motiv dabei bleibt der offene Perspektivwechsel als Erbe Nietzsches, welcher dazu beitragen soll, die festen Wertvorstellungen der europäisch-christlichen Tradition genealogisch aufzulösen, indem er zeigt, aus welcher Perspektive das Sediment der Tradition angedacht wurde. Perspektivismus heißt dabei, den Fehler zu vermeiden, erneut eine Perspektive zu verabsolutieren, und stattdessen die für das eigene Denken wichtig zu beachtende Begrenztheit seiner Perspektive sowie ihre Verschiebbarkeit einzubeziehen. Demnach ist Derridas dekonstruktive Philosophie als Haltung anzuerkennen, die stets aus neuer Perspektive erarbeitet werden muss und sich gleich eines Vexierbildes nie eindeutig fassen lässt – das zentrale Anliegen Derridas, das sich immer in seinem Denken und Schreiben spiegelt, besteht darin, den nicht strukturell zu erfassenden Geschehenscharakter der Wahrheit freizulegen (vgl. Kimmerle 1997, S. 48 f.).

Die vielfache Rezension Derridas ist häufig schlicht Ausdruck einer Modeerscheinung. Ohne den Gehalt Derridas zu erfassen, handelt es sich nicht selten um Oberflächlichkeiten, „die sich vielfach in Wortspielereien und im Gebrauch des Wortes ‚Dekonstruktion‘ erschöpfen [...] aber auch voreilige Ablehnung ohne gründliche Kenntnisnahme.“ (Kimmerle 1997, S. 12) Daher soll hier insbesondere entgegen des „Dekonstruktivismus“ einiger *Departments*

¹² Die Bewegung der Dekonstruktion bringt Derridas Denken nicht vollständig zum Ausdruck, ist in diesem Kontext jedoch instruktiv für die Untersuchung ironischer Philosophie.

of *Literary Criticism* in den USA¹³ ein ernsthafter Versuch unternommen werden, Derrida auf der Höhe seines – wenn auch radikalen – Anspruchs der unabschließbaren Neudeutung der Philosophie sowie der Dinge, die sie behandelt, zu begegnen.

Dabei kann Derrida in erster Linie als Vertreter einer „Philosophie der Differenz“ (Kimmerle 1997, S. 17) verstanden werden, die klar in der postmodernen Gesinnung (insbesondere Lyotards) steht. Der Denker der Differenz darf „nicht identifizieren, das Andere und das Verschiedene nicht zurückführen auf dasselbe und das Gleichartige.“ (ebd.)¹⁴ Als in sich vieldeutige und uneinheitliche Bewegung kann Differenzdenken nur „selbst different, differierend sein und nicht stets wieder dasselbe.“ (ebd.) Im Geiste dieser Beschreibung kann sich erst der Zugang zur Vielfalt der Sinnebenen in Derridas Werk, welches in sich verschieden und wandelnd bleibt, eröffnen.

Der kritischen Feststellung folgend, dass die europäische Philosophie seit Platon „überwiegend auf das Eine, Identische gerichtet ist und das Viele, Verschiedene von diesem aus zu erfassen sucht“ (Kimmerle 1997, S. 18), versucht eine Philosophie der Differenz die vorherrschende Grundbewegung des *ad unum vertere* zu überwinden und zu neuen Denkgewohnheiten aufzubrechen. Solange das abendländische Denken tief von metaphysischer Einheitsphilosophie geprägt bleibt, bleiben Differenz und Pluralität fern. Demnach muss auch die Form des Denkens selbst angegangen werden, bedeutet Denken in Begriffen stets zu verallgemeinern, das Gemeinsame zur Regel zu erheben und das Besondere, die feinen Unterschiede, das *Nicht-Identische* (Adorno) in mancher Hinsicht zu übergehen. Philosophie der Differenz im Sinne Derridas muss sich der Auflösung des Begrifflichen, des Festen, Starren, Sicherens, der abgelagerten Tradition widmen und zu einer befreienden Praxis der Ironie bekennen. In diesem Traditionsbruch gilt es, durch den Begriff über den Begriff hinauszugelangen (vgl. ebd.). In dieser Situation ist Derrida wie kein anderer damit beschäftigt, in der Sprache und an der Sprache zu arbeiten, um zu einer neuen Sprachpraxis zu gelangen. Das bekannteste Beispiel dafür ist die Wortneuschöpfung der *différance*, welche einen Rucksack an Bedeutungen in sich trägt. Im Sprachspiel der Differenzen ist es außerdem kein Zufall, dass Derridas *différance* der Wortprägung *différend* von Lyotard stark ähnelt. Inmitten der Diskussion der Postmoderne gegen das Erhabene und die metaphysische Tradition des identifizierenden Denkens befindet sich Derridas Arbeit im Zwischen der Dinge, um ihre

¹³ Zur Diskussion um die Modeerscheinung des „Dekonstruktivismus“ insbesondere in den Literaturwissenschaften s. Mouffe 1999 und Kimmerle 1997.

¹⁴ Vgl. Adornos Kritik am identifizierenden Denken der *Negativen Dialektik* oder Heideggers Schrift *Identität und Differenz* als Vorreiter dieses Denkens.

Pluralität zu entbergen und sich vom Abgelagerten zu befreien. Sich damit selbst als Widerstreitenden verstehend, ist Derrida stets um die Dekonstruktion von Philosophie bemüht.

Gegen die Vorstellung einer präsenten Wahrheit und in Anlehnung an Heideggers *aletheia*, der Wahrheit als Unverborgenheit, die zugleich immer verborgen bleibt, deutet Derrida Wahrheit als etwas jeweils abwesend Anwesendes. Aufgrund ihrer Uneindeutigkeit und ständigen Bewegtheit ist es unmöglich, uns Wahrheit zu vergegenwärtigen. So ist auch der philosophische Text immer Grundlage für neue Interpretationen, in denen dasselbe Wahrheitsgeschehen stattfindet. Aufgrund der besonderen Eigenschaft der Kunst, ihre verschiedenen und variablen Deutungs- und Sinnebenen nie völlig preiszugeben, vollzieht Derrida seinen Bruch mit der philosophischen Tendenz zur Eindeutigkeit oft, indem er Texte wie Kunstwerke interpretiert und Kunstwerke als Texte sieht. Durch diese Eigenart kann ausgedrückt werden, was der „philosophische Diskurs in traditionell-philosophischen Texten nicht zu artikulieren vermag.“ (Kimmerle 1997, S. 20 f.) Die sich in abschließender Vergegenwärtigung entziehende Wahrheit ist für Derrida eine Grundbewegung, die seine Arbeit im Umgang mit diskursiv-philosophischen Texten stets begleitet (vgl. ebd.).

3.2 Die *différance*

Dabei besteht der erste Schritt zur Auseinandersetzung mit der traditionellen Affinität zur Wahrheit in der Untersuchung unserer Sprache. Derrida fasst seine Kritik an der Metaphysik als Kritik an der Einrichtung auf die Präsenz: Damit gemeint sind jegliche Theorien, die annehmen, unsere Sprache würde sich auf etwas Präsenzes, etwas Gegebenes beziehen und dieses für uns re-präsentieren. In der Tradition von Strukturalismus, Phänomenologie und Hermeneutik stehend, argumentiert Derrida für den eigenständigen und prozessualen Charakter von Sprache, statt das sprachliche Zeichen als Abbild für die Sache zu fassen. Die äußeren Sprachzeichen der Schrift, die materiellen Zeichen, sind in der metaphysischen Tradition des europäischen Philosophierens lediglich *Supplément* für das gesprochene Wort. Insbesondere bei alphabetischer Sprache sind die Buchstaben als Zeichen vollkommen arbiträr bzw. bedeutungslos und haben keinerlei Bezug zu den intelligiblen Formen des Ausgesagten, zu Elementen des Seienden.¹⁵ Die Bedeutung sprachlicher Zeichen ergibt sich nicht aus dem Bezug auf die Gegebenheiten der Welt, sondern durch relationale Einbettung in die Gesamtheit des Sprachsystems. Hintergrund für diese Auffassung bietet die Sprachtheorie Ferdinand Saussures, der zufolge die Funktion des sprachlichen Zeichens durch die

¹⁵ Für Derridas ausführliche Kritik am Phonozentrismus s. Derrida 1974.

Relation von Vorstellungsinhalt (Signifikat, Bezeichnetes) und dessen Bezeichnung (Signifikant, Bezeichnendes), zwischen Gemeintem und Gesagtem bestimmt ist (vgl. Frischmann 2014, S. 31). Darauf aufbauend fasst Derrida Sprache als Gefüge aus Differenzen. Jedes sprachliche Zeichen, wobei Worte, Gesten, Melodien etc. dazuzählen, ergibt sich durch eine innere Differenz aufgrund seiner Zeichenfunktion, d. h. durch die Differenz von Signifikant und Signifikat, so dass die Bezugnahme des Signifikanten auf das Signifikat nie eindeutig ist, sie nie völlig zur Übereinstimmung gebracht werden. Daher ist der Deutungsprozess des Zeichens unabgeschlossen. Vielmehr kommt es zu einer unaufhörlichen Bedeutungsaufschiebung des Signifikats, des Gemeinten, durch die permanente Neubestimmung des Gesagten durch den Signifikanten. So besteht schon immer eine Spannung im Signifikanten, der sich zwar auf andere Signifikanten bezieht, sich jedoch zugleich von ihnen abgrenzt: Signifikanten stehen untereinander in einem Differenzverhältnis. Sie können immer gegenseitig ausgetauscht werden, sind nicht stabil bzw. eindeutig, sondern bleiben in Bewegung. Diese Vieldeutigkeit drückt sich in Signifikantenketten aus, so dass sich auch kein Signifikat fest konstituieren kann. Diese stets arbeitende Bewegung zwischen Signifikant und Signifikat sowie die Differenzen zu anderen Zeichen ergeben erst das, was ein Zeichen andeutet (vgl. Frischmann 2014, S. 31).

Damit ist Bedeutung in der sprachlichen Praxis nie endgültig festzustellen. Durch jede Verwendung eines Wortes ändert sich etwas die Bedeutung. Wiederholt man denselben Satz, so verschiebt sich seine Bedeutung, da nun eine Differenz zwischen beiden Verwendungen besteht, und sei es bloß die der zeitlichen Abfolge beider. Jede Wiederholung (iteration) verändert etwas an der Bedeutung, kann also nie Wiederholung des Gleichen sein; es gibt einen zuerst ausgesprochenen Satz und einen wiederholten Satz. Die Verwendung von Wörtern in verschiedenen Sätzen schafft neue und verschiedene Bezüge von Bedeutung zwischen den Wörtern untereinander sowie zu anderen Wörtern, welche wiederum in vielfachen „Differenzspannungen“ zu weiteren Wörtern stehen (vgl. Frischmann 2014, S. 32). Derrida fasst dieses ständige Aufschieben und Verweisen als Spiel: „Das Spiel ist Zerreißen der Präsenz.“ (Derrida 1994, S. 440) Alle Bedeutungen sind veränderlich und nehmen Teil an einem Spiel der Differenzen, das „mehrere nur als Ausschnitte relativ festzulegende Bedeutungshorizonte zulässt.“ (Kimmerle 1997, S. 33) Bedeutungssysteme stehen immer in verschiedenen Deutungshorizonten, so dass selbst die scheinbar unumstößlichen Gebiete der Euklidischen Geometrie oder klassischen Physik einen Zug von Relativität annehmen (vgl. ebd.). Semantische Bedeutung bezieht sich für Derrida nicht aus der sprachlichen Abbildung von etwas

Gegebenem, sondern besteht in der Bewegung der Differenz, dem Wechsel zwischen Verstehen und Nichtverstehen, zwischen Spur und Verwischung (vgl. Frischmann 2014, S. 32).

Wäre alles klar, bestimmbar, sagbar, wäre es absolut, göttlich, ewige Substanz, damit aber gerade nicht sprachlich bestimmbar, sondern jenseits der Sprache. Die Sprache im weiten Sinn als Zeichengeben und Zeichendeuten ist der Raum der Gestaltung unseres Weltverstehens, das aber nicht an ein Ende gelangt, sondern sich in jedem Sprechen immer wieder verschiebt und den Text neu produziert. (Frischmann 2014, S. 32 f.)

Bedeutung entsteht demnach durch die Teilhaftigkeit an einer semantischen Struktur, die sich ständig verändert:

Diese Verkettung, dieses Gewebe ist der Text, welcher nur aus der Transformation eines anderen Textes hervorgeht. Es gibt nichts, weder in den Elementen noch in dem System, das irgendwann oder irgendwo einfach anwesend oder abwesend wäre. Es gibt durch und durch nur Differenzen und Spuren von Spuren. (Derrida 1986, S. 67)

Das repräsentierende Zeichen wird nun als Spur verstanden, die auf etwas verweist, was in Bewegung bleibt, nicht statisch präsent ist, sondern weiterverweist innerhalb eines Netzes von Verweisungen. Damit wird Sprache nach dem Bilde eines Hyphen- oder Wurzelgeflechts aufgefasst, dessen Stränge in unterschiedlicher Weise durch die Differenz aufeinander deuten. An die Stelle der Semiologie tritt für Derrida die Grammatologie: Schreiben geschieht im Sinne des Hinterlassens einer lesbaren Spur als allgemeiner Rahmen für den Gebrauch der Sprache (vgl. Derrida 1974, S. 88 f.). Damit will Derrida keine neue Theorie begründen, sondern einen Teil – die Sprache – des Seins des Subjekts beschreiben.

In dieser Beschreibung kommt jedoch keine Stabilität im Sinne unseres Bedürfnisses nach Verständnis und Orientierung in der Welt vor. Wir müssen uns auf ein Zuvor-Zurückbleiben einlassen und uns mit der Offenheit der Sprache, die vorgibt wie wir die Welt verstehen, arrangieren. Dennoch beschreibt Derrida keine bloße Verflüssigung unserer Welt und unseres Sprechens. Unsere zur Verfügung stehenden Grundlagen, auf die wir ständig zurückgreifen, sind bleibendes kulturelles Repertoire, welches nach ständiger Bestätigung verlangt, jedoch für Umgestaltung offenbleibt (vgl. Frischmann 2014, S. 33). Durch die Unverfügbarkeit von Bedeutung, welche sich unserer Beherrschung entzieht, sind wir mit der endlosen Notwendigkeit des Erneuerns, Errichtens, Umgestaltens, Bestätigens etc. konfrontiert: Die Dekonstruktion unseres Sprechens „entzieht den Interpretationen ihre Sicherheit“ (Frischmann 2014, S. 32). Durch die ständigen inhaltlichen Verschiebungen und Verdrängungen vollzieht sich das Projekt der Auflösung von Identität. Es tritt Dynamik an ihre Stelle, radikale Differenz, welche Derrida ironisch mit der „*différance*“ bezeichnet (Derrida 2004).

Das Kunstwort *différance* arbeitet Derrida insbesondere in seinem Vortrag „La différence“¹⁶ als Zuspitzung und bildliche Verdeutlichung seines radikalen Differenzdenkens aus. *Différance* ist dabei kein Wort oder Begriff, sondern ein *Bündel*. Es vereint die Bedingungen der Differenz unter seinen konkreten Umständen und trägt dabei seine eigene Vieldeutigkeit in sich aus. Die *différance* wird von Derrida als *Bündel* innerhalb des komplexen Verweisungssystems der Differenzen in der Sprache wie folgt beschrieben: Sie besitzt den „Charakter eines Einflechtens, eines Webens, eines Überkreuzens [...], welches die unterschiedlichen Fäden und die unterschiedlichen Linien des Sinns – oder die Kraftlinien – wieder auseinanderlaufen läßt, als sei sie bereit, andere hineinzuknüpfen.“ (Derrida 2004, S. 111) Alles, was es (für uns) gibt, ist zuerst das, was sich von allem anderen, was es gibt, unterscheidet. Zuerst gibt es Differenzen, wir haben immer mit Differenzen zu tun. Sie sind allerdings nicht bloß da, sondern setzen die *différance* voraus, die sie produziert (produire). Die *différance* ermöglicht überhaupt Sinneseinheiten, mit denen wir zu tun haben, die wir verstehen und deren wir uns bewusst sind. Sie werden also nicht von uns, vom Subjekt, vom Bewusstsein ermöglicht, sondern von der Sprache. Sprache ist der Prozess der Differenzierung überhaupt (vgl. Derridas *Ur-Schrift/archi-écriture*) und die *différance* ist das abwesend anwesende Ereignis, das sich gegen die Präsenz jeglicher Bedeutung stellt, alle Differenzen und Bedeutungsvielfalten unseres Sprechens still begleitet.

Im Grunde genommen umkreist Derridas Philosophie der Differenz nur einen Buchstaben, den Buchstaben a, der „hier und da in die Schreibung des Wortes *différence* einzuführen notwendig scheinen konnte.“ (Derrida 2004, S. 110) Der erste Buchstabe des Alphabets, der als bloße graphische Spur selbst leblos und bedeutungslos ist, wird in seinen verschiedenen Interpretationen lebendig. Wichtig für die *différance* ist einerseits der Umstand, dass die Veränderung der Schreibung keinen phonetischen Unterschied erzeugt (vgl. Derridas Kritik am Phonozentrismus), sowie andererseits die Rehabilitierung der Polysemie von „différence“ in Gestalt des Doppelsinns von „différer“ (aufschieben, verzeitlichen, nicht identisch sein, anderssein) und des Einbezugs von „différend“ (Krieg, Widerstreit) (vgl. Kimmerle 1997, S. 79). Die Betonung liegt vor allem auf der Aktivität des différer, „da das a unmittelbar vom Partizip Präsens (*différant*) her stammt.“ (Derrida 2004, S. 118). „Die Endung -ance macht dabei deutlich, daß es nicht um eine direkte, auf vorhersagbare Wirkungen gerichtete Aktivität geht“ (Kimmerle 1997, S. 79), sondern um eine gewisse „Unentschiedenheit zwischen dem Aktiv und Passiv“, eine „mediale Form“, die „eine Operation zum Ausdruck

¹⁶ Erschienen 1972 in *Marges de la philosophie*.

bringt, die keine Operation ist“ (Derrida 2004, S. 119), sich losgelöst vom Denken in Subjekt-Objekt-Kategorien ereignet. Insgesamt lässt sich also nicht festlegen, was in der *différance* gedacht werden soll. Als graphische Spur bleibt sie in ständiger Erwartung auf das, was ihr an Wirkung zukommt. Derrida setzt sie vielmehr strategisch ein, um aufzuzeigen, wie unsere vermeintliche Identität jenseits fester und stabiler, unveränderlicher und ewiger Bedeutung liegt. In der Abkehr vom Ursprungsdenken, der stets auf das Eine gerichteten Philosophie, setzt das Denken im Geiste der *différance* bei der Vielheit an, innerhalb derer (mehrere) Einheiten möglich sind. Die *différance* wird nun als Ursprung gedacht, der keiner (mehr) ist: Sie ist in sich vieldeutig und vielfältig, „der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen.“ (Derrida 2004, S. 123) Als von der Zeit losgelöster Ursprung ist er weder Ursache noch Wirkung, geschieht nicht vor dem, was ihm folgt, sondern ist stets im Werden und entfaltet seine Wirkung als Spur im Kommen (vgl. Kimmerle 1997, S. 80). Sie vollzieht sich als „das Spiel der Spur [...], die keinen Sinn hat und nicht ist.“ (Derrida 2004, S. 140) Sie ist „kein Anwesen [...], sondern das Simulacrum eines Anwesens, das sich auflöst, verschiebt, verweist, eigentlich nicht stattfindet“ (ebd., S. 142). Nach dem Bilde Heideggers kann man die *différance* auch als Verstehenshorizont (Sein) unseres nach der Differenz strukturierten Sprechens (Seiendes) ansehen (vgl. Kimmerle 1997, S. 81 f.). Wie das Sein der Geschehenscharakter des Seienden ist, bleibt jenes selbst nicht zu fassen.¹⁷

Derrida selbst nennt die hoch abstrakten Ausführungen über dieses Konzept „das Rätsel der *différance*“, das, wenn es direkt angerührt wird, zu einem Punkt tiefer Dunkelheit führt. Damit erreicht die Unverfügbarkeit semantischer Bedeutung im Spiel der Differenzen ihren formlosen Höhepunkt. Die metaphysische Orientierungslosigkeit, die durch den Widerstreit letzter Antworten, Theorien und Glaubenssätze zunächst die Sinnebene des Politischen, Gesellschaftlichen sowie der individuellen Existenz betraf, durchdringt nun unser Sprechen, und stellt den Menschen in eine gespannte Haltung der unabschließbaren Offenheit, des Perspektivwechsels und der unhintergehbaren Differenz.

3.3 Ironische Analyse: Dekonstruktion(en)

In dieser Radikalität der Pluralität, die in der *différance*-Figur gipfelt, arbeitet Derrida weiter an dem Auflösungsprozess bestimmter Bedeutungen in der Welt. Die Philosophie der Differenz gelangt zu ihrer politischen Dimension in der Haltung der Dekonstruktion.

¹⁷ Inwiefern diese Redeweise von der *différance* im Projekt der Überwindung der Metaphysik nicht doch der Metaphysik, z. B. ihren Vorstellungen von Raum und Zeit verhaftet bleibt, ist eine durchaus berechtigte offene Frage.

Die Dekonstruktion geht über den Charakter einer Methode hinaus, versteht sich als konsistente Haltung der Befragung der Philosophie und damit des Denkens und Deutens überhaupt. Sie ereignet sich zwischen Praxis und Normativität, nimmt bestehende Praktiken zum Anlass und Ausgangspunkt ihrer Kritik und überschreitet normative Orientierungen in ironischer Weise. Dekonstruktion als Gestalt kritischen Philosophierens folgt der Behauptung, dass sich keine philosophische Theorie der Normativität halten lässt (vgl. Kern/Menke 2002, S. 11). Im radikalen Denken der Differenz, der strengen Auffassung, dass der Andere immer der Andere bleiben wird (Lévinas), widmet sich die Dekonstruktion in erster Linie dem Herausarbeiten der Unterschiede in den Dingen bzw. Texten, die nicht erneut als eine Einheit zusammengebracht werden dürfen. Sie will zeigen, dass Konventionen, Institutionen und Konsens, Stabilisierungen von etwas grundsätzlich Instabilem und Chaotischem sind. Stabilität ist so verstanden notwendig, jedoch nicht natürlich. Chaos und Instabilität machen die Gegenbewegung nötig, sind selbst aber fundamental und irreduzibel. Sie sind das Schlimmste, gegen das wir uns mit Werkzeugen wie Gesetzen, Regeln, Konventionen, Politik usw. wehren, stellen jedoch auch eine Chance für Wandel und Destabilisierung dar. Mit kontinuierlicher Stabilität gäbe es keine Notwendigkeit für Politik – Chaos ist Risiko und Chance zugleich, Mögliches und Unmögliches überschneiden sich hier wechselseitig (Derrida 1999, S. 185 f.). Dekonstruktion ist folglich eine Haltung der Destabilisierung der sich in bestimmter Weise eingerichteten Stabilität. Wo auch immer eine Deutung von Einheit, Identität und Ewigkeit die eigentliche Pluralität, Dynamik und offene Instabilität verdrängt, findet die Dekonstruktion ihren Ort der kritischen Befragung. Derrida beharrt polemisch auf „dekonstruktionen“ (Ryklin 2006, S. 21) – dem kleingeschriebenen Plural – um zu betonen, dass es „die Dekonstruktion“ nicht gibt. Dekonstruktionen haben ihren konkreten Kontext und ihre spezielle Verfahrensweise immer neu zu suchen und konstituieren sich in der offenen Vielheit ihrer (potentiellen) Wirkungsstätten.

Jede Deutung ist auch Verdeckung, gleicht einem Vexierbild der Wahrheit (*simulacrum*) und bedarf daher der Dekonstruktion, um die Perspektivität der Deutungen zu bewahren (vgl. Kimmerle 1997, S. 28). Der ständige Perspektivenwechsel, der der Dekonstruktion eingeschrieben ist, vermeidet, dass eine Perspektive verabsolutiert wird, erkennt stattdessen die Begrenztheit der eigenen Perspektive an und betont dabei ihre Verschiebbarkeit (vgl. ebd., S. 48). Dekonstruktionen müssen also immer von neuen Perspektiven aus erarbeitet werden. Sie arbeiten sich in der Praxis an ihrer Vielfalt und Verschiebbarkeit ab, was sich insbesondere im Einfallsreichtum von Derridas Arbeit zeigt. Gegenstand der Dekonstruktion sind in erster Linie Texte. Derridas Fokus war zunächst die Sichtbarmachung der unbewussten

Voraussetzungen innerhalb des Kanons klassischer europäischer Philosophie im Hinblick auf die Metaphysik; allerdings betrifft dies nur Derridas eigene Beschäftigung und ist damit nicht als Begrenzung der Dekonstruktion überhaupt zu verstehen. Die Dekonstruktion bezieht sich auf Texte, wobei die bereits erläuterte äußerst weitreichende Textauffassung Derridas zu berücksichtigen ist, nach der grundsätzlich alles Text ist (z. B. eine Bewegung, Architekturen, Bilder, Institutionen, Konvention und Tradition oder ein Laut). Texte verweisen auf etwas, das in ihnen zur Sprache kommt. Die Beschreibung der Sache, die sich nicht offensichtlich zeigt, geschieht jedoch nicht im Sinne eines bloßen Dekonstruktivismus oder Konstruktivismus – die Dekonstruktion von allerlei Texten richtet sich auf die „Destabilisierung der kanonischen Interpretationen.“ (Waldenfels 2002, S. 337) Demnach sind Derridas Texte als „Randtexte“ (ebd.) zu verstehen, die förmlich an den Rand geschrieben sind (vgl. Doppelkolonne in „Glas“), und die Selbstverständlichkeit klassischer Bedeutung kritisch begleiten. Es gilt, Texte in ihrer inneren Struktur sowie innerhalb des großen Spiels der Differenzen und Verweisungen in Bezug auf andere Texte zu untersuchen: „Ein Text-Äußeres gibt es nicht.“ (Derrida 1974, S. 274)

Im Sinne der jeweils einzunehmenden Perspektive ist die Dekonstruktion stets abhängig vom Gegenstand, auf den sie sich bezieht. Es hat sich die Perspektive geändert, wenn die Dekonstruktion stattgefunden hat – „Dekonstruktionen gehören mit zu der Bewegung, die sie selbst konstituieren.“ (Kimmerle 1997, S. 24) Es gibt keinen festen Orientierungspunkt außerhalb der Dekonstruktion; sie ist insofern nihilistisch, als dass alle traditionellen Werte sowie die traditionelle Art zu denken nicht mehr gültig sind (vgl. ebd.). Jedoch bietet sie keine neuen Werte und kein anderes Denken als Ersatz: das Denken befindet sich in einem Zwischenstadium, auf einer Reise mit unbestimmtem Ziel. Die Dekonstruktion erzeugt eine Spannung zwischen Destruktion und Konstruktion, denn ohne selbst Neues zu errichten, betont sie Bewährtes oder schafft Platz für eine reflektierte Form des Denkens. Es ist eine historische Tatsache, „daß an der Stelle zerstörter Kirchen andere Arten von Gebäuden entstanden.“ (Ryklin 2006, S. 21) Dieses Unterwegssein konkretisiert Derrida in seiner Schreibpraxis, „die sich im Zwischenraum der traditionellen philosophischen Texte bewegt, sie am Rand kommentiert und gewissermaßen zwischen den Zeilen herausstellt, was der Text gerade verschweigt“ (Kimmerle 1997, S. 25). So untersucht die Dekonstruktion als hermeneutisches Verfahren die verborgenen, verdeckten Sinnelemente und Intentionen eines Textes, der die Wahrheit aufzeigen oder repräsentieren will, um schließlich die verlorene Doppelbewegung des „gleichzeitigen An- und Abwesendseins der Wahrheit, des etwas Erblickens und anderes Aus-dem-Blickfeld-Ausschließens“ (ebd., S. 49) zur Geltung zu bringen. „Die

Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, sich ihrer strukturell zu bedienen“ (Derrida, 1974, S. 45), „um schließlich den nicht strukturell zu erfassenden Geschehenscharakter der Wahrheit freizulegen“ (Kimmerle 1997, S. 49). Die Dekonstruktion will in Bezug auf einen Text z. B. die ursprünglichen Absichten des Autors, seinen blinden Fleck aufspüren, verdeckte oder unvollständige Bedeutungsimpulse aufdecken und schließlich das ans Licht bringen, was zwischen oder unterhalb der Zeilen steht. Im Sinne einer Bedeutungs-Archäologie ist ihre Aufgabe das Ausgraben jener Bedeutungen, deren sich der Autor nicht bewusst war. Dazu nutzt Derrida in seiner Schreibweise philosophische Idiome, die sich jeder Systematisierung verweigern (singulär sind) und sich jeweils auf Andersartige verwiesen sehen (vgl. Waldenfels 2002, S. 337). Auch Mittel wie Kursivierung, die Variation ausgewählter Zitate, das Durchstreichen gewisser Worte oder auch das Schreiben im Zeilenzwischenraum des behandelten Textes werden bewusst verwendet, um den Punkt sichtbar zu machen, von dem aus der Text geschrieben wird, welcher aber nicht offensichtlich zu sehen ist. Dies ist nicht als psychoanalytisches Vorhaben gemeint, sondern betrifft eher die Lokalisierung des latenten Aufscheinens der Bedeutung innerhalb der Sprache selbst, „in dem zentralen axiomatischen Paradox, wonach wir nicht so sehr sprechen als gesprochen werden, das Wort den Menschen hat.“ (Steiner 2011, S. 274) Die menschliche Verwendung von Sprache bleibt immer hinter der autonomen Kraft der Sprache selbst zurück, die innerhalb ihrer Differenz ein vollkommenes Verstehen unmöglich macht. Aufgabe der Dekonstruktion ist, „zu erfassen, wie das Innere des Wortes äußerlich verstehbar wird, wobei er [der Mensch] spüre, dass ein solches Erfassen stets fragmentarisch, instabil und unweigerlich verzerrend bleiben müsse.“ (ebd.) Es ist damit als Kunst des Zuhörens zu fassen: Der Sprache, die auch im Ungesagten, im schriftlosen Platz zwischen und neben ihren Zeichen, in der ungesprochenen Stimme Bedeutung trägt, die „tiefliegenden Untertöne und Rhythmen des Denkens“ (ebd.) einschließt, muss sorgsam zugehört werden, bevor jene fließende Dynamik zu konventioneller Rede und geschriebener Lehre erstarrt. Derrida schult das Auge des Lesers, zuzuhören.

Im Sinne dieser allgemeinen Beschreibung der Dekonstruktion als etwas „bestimmt Unbestimmtem“ grenzt sie sich in ihrer Offenheit entschieden von der Zuschreibung als „Methode“ ab. Die Dekonstruktion dient als eine in-sich-differente Gestalt zur Freilegung dessen, für das wir uns blindmachen. Es wäre irreführend, sie als Begriff oder Methode zu verstehen bzw. ihr im Sinne einer Definition Grenzen zu setzen. Da Dekonstruktion auch schon immer die Dekonstruktion des allgemeinen Theorietyps einschließt, der allgemeine

Beschreibungen hergibt, kann sie selbst nicht allgemeinen Beschreibungen unterfallen; auch kann die Dekonstruktion mangels ihres methodischen Charakters nicht selbst dekonstruiert werden. Sie zeigt sich vielmehr im Vollzug, der stets singular bleibt, jeweils nicht durch äquivalente Züge im Spiel der Dekonstruktion ersetzt werden kann. Damit bedeutet Dekonstruktion auch keinesfalls Dekonstruktivismus. Letzteres wäre eine Dekonstruktion, die das, was sich ihr entzieht, schlicht ausspart. Dekonstruktion bereichert nicht den klassischen Fächerkanon um eine weitere Methode, sondern versucht Differenz in der Differenz zu erfassen, und damit muss sie bei sich selbst beginnen: im Versuch einer „Auto-Hetero-Dekonstruktion“ (Waldenfels 2002, S. 338). Von der Dekonstruktion hinterlassene Texte sind nicht gegen sich selbst gefeit. „Was sich der Dekonstruktion entzieht, das ist diese selbst in actu.“ (ebd.) Anders als die alte Figur der Reflexion, die eine Aufhebung der eigenen Grenzen in der Rückkehr zu sich selbst vorzeichnet, stößt die Dekonstruktion auf die „Grenzen der eigenen Ordnung [...], ohne sie aufheben zu können.“ (ebd.). Dekonstruktion steht weder neben den Dingen noch über ihnen. So repräsentiert insbesondere die Bewegung des Durchstreichens – eines von Derridas liebsten Mitteln –, „das Durchgestrichenes nicht löscht, sondern gleichsam verabschiedet und im Abschied berührt“ (Waldenfels 2002, S. 338), treffend das Motiv der Dekonstruktion.

3.4 Derrida als Ironiker

Für Richard Rorty bildet Derrida die letzte Entwicklungsstufe, die Spitze der (privaten) Ironie. Auch wenn Derrida sich selbst nicht als Ironiker bezeichnet, kann seine Philosophie der Differenz und Dekonstruktion durchaus als ironische Haltung gefasst werden.

Die Bewegung der *différance* bzw. der Dekonstruktion als Dynamisierung und Verflüssigung der Bedeutungssedimente arbeitet im Geiste der Ironie an der Befreiung von Dogma und Absolutheit, steht in der Bewegung des Wechsels und Offenhaltens und konstituiert sich im Aushalten von Spannungen:

Ironie verflüssigt alle strukturellen Elemente und damit die Struktur selbst, die Elemente (z.B. Begriffe) und die Beziehung zwischen den Elementen sowie darüber hinaus auch die Reflexion dieser Beziehung. In diesem Sinne kann man die Philosophie der „Dekonstruktion“ eine ironische Philosophie nennen. (Frischmann 2014, S. 33)

Der unabschließbare Prozess zwischen Destruktion und Konstruktion fordert ein immer neues Verschieben und Aufschieben von Bedeutung; ihm ist eingeschrieben, nie zur endgültigen Wahrheit zu gelangen. Die Spannung der Dekonstruktion, die Derrida in seiner

Schreibweise wiedergibt und die sich eindrucksvoll in der *différance* abspielt, ist ganz im Sinne ironischer Philosophie keine Theorie, die etwas zu erklären und dabei Widersprüche aufzulösen versucht, sondern eine Praxis, welche Dinge und Zusammenhänge in ihren Aporien und grundlegenden Differenzen zu beschreiben versucht, um sie schließlich klarer erscheinen zu lassen und damit besser verständlich zu machen. Die unabschließbare Deutung, die die Differenz zwischen Signifikant und Signifikat anerkennt, wird gerade dadurch dem Verhältnis von Gegenstand und Erklärung gerecht.

Damit ist Derridas Ironie bedeutsam für die Sprache, jedoch auch für alle möglichen anderen Zusammenhänge wie z. B. Gerechtigkeit oder Demokratie. Es gilt, die *différance* auch im Politischen ernst zu nehmen. Wir, die wir als politische Wesen allgemein verbindliche Entscheidungen treffen und dabei ihre Relativierung durch verschiedene Spannungsverhältnisse anerkennen müssen, sollten uns der Aporien, in die wir uns notwendig verstricken, wenigstens bewusst sein. Es gibt historische, kulturelle und strukturelle Bedingtheiten bzw. Ambivalenzen, und das nicht, weil wir auf dem Weg zum Kern von Gerechtigkeit, Moralität und Demokratie falsche Abzweigungen genommen haben, sondern weil jener Kern als solcher schlicht unerreichbar bleibt. So befindet sich z. B. Demokratie stets im Prozess ihrer selbst, setzt sich nicht aus dem Bestehenden zusammen, sondern begreift sich im Werden; sie ist nie anwesend, sondern stets im Kommen – Demokratie *à venir*. Das, „was sie sein kann, bleibt offen für das, was Menschen aus ihr machen.“ (Frischmann 2014, S. 34) In diesem Sinne ist Demokratie nach Derrida ein „ironisches Geschehen“ (ebd.). Sie ist Neusetzung und Selbstaufhebung, eine Aporie auf Ort und Zeit, das abwesend Anwesende, in der Zeit begriffen, aber auf das Kommende gerichtet – kurz: sie ist eine sich entwerfende Gemeinschaft, die auf eine Utopie (den Nicht-Ort) hinstrebt. Ohne mit der Zeit ausgestattet zu sein, die sie zur Entfaltung bedarf, ist sie mit der ständigen Pflicht zur Entscheidung konfrontiert (vgl. ebd.).

So ist auch die Gerechtigkeit „der Zukunft geweiht“ (Derrida 1996, S. 57). In *Gesetzeskraft – Der „mystische Grund der Autorität“* unternimmt Derrida die Dekonstruktion politischer bzw. rechtlicher Ordnung nach der Relativierung von Wahrheitsansprüchen. An die Stelle höherer normativer Prinzipien, die das Recht fundieren sollen, tritt der „mystische Grund“ des Rechts. Damit wird das Recht als Entscheidung statt als Ergebnis einer Letztbegründung aufgedeckt (vgl. Schwaabe 2018, S. 295). Die Dekonstruktion dient hier wieder zur Infragestellung des Gegebenen und leistet damit einen expliziten Beitrag zur Emanzipation. Das Bedürfnis nach Sicherheit und Gewissheit durch feste Orientierungen muss durch echte

Autonomie enttäuscht werden. Auch wenn Derrida letztlich mit diesem „scheinbaren Relativismus nur eine radikalisierte Vision von Autonomie“ (ebd., S. 297) bietet, wird die Einordnung des Politischen als etwas, das gegen die Erstarrung und Verfestigung steht, als ständig zu Produzierendes, als Praxis deutlich. Politik wird als Leerstelle gefasst, die es immer wieder neu zu füllen gilt, ohne den Anspruch zu haben, dies wäre endgültig möglich. So ist auch die Gerechtigkeit etwas Fließendes, das sich in der Veränderung und Selbstdistanz abseits ewiger Ideen oder stabilem Konsens konstituiert: „Die Gerechtigkeit bleibt im Kommen, sie muß noch kommen, sie hat, sie ist Zu-Kunft“ (Derrida 1991 zitiert nach Schwaabe 2018, S. 298). Die Ironie der Gerechtigkeit wie auch der Demokratie „besteht also darin, dass wir sie haben (als gesellschaftlich-politische Struktur) und doch nicht haben, weil sie sich stets neu vollbringen.“ (Frischmann 2014, S. 34) Derrida versteht Dekonstruktion selbst als Form der Gerechtigkeit: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.“ (Derrida 1996, S. 30) „Denn Dekonstruktion setzt normativ auf Pluralität, sie will alle totalisierenden Gefahren bekämpfen, alle Bildung von Zentren (auch in der Theorie), die immer auch Machtzentren sind, unterminieren. Denn Totalitarismen und Hierarchisierungen aller Art gefährden Gerechtigkeit, Freiheit und Menschlichkeit.“ (Frischmann 2014, S. 34)

Derridas ironische Philosophie ist ein Vorhaben im Widerspruch, das sich innerhalb von Paradoxien und Aporien bewegt. Doch genau dies ist Grundtopos Derridas: Es gilt, eben diese Pluralität, jene Paradoxien auszuhalten und das Denken im Unterwegs-Sein zu begreifen. Auch wenn noch keine neue Position nach der Metaphysik, nach den verlorenen Werten und Gewissheiten erreicht ist, ist es doch Ertrag, den alten Standort verlassen zu haben und sich auf dem Weg (unterwegs) zu befinden mit dem unerreichten Ort in lohnender Aussicht für die begangenen Mühen (vgl. Kimmerle 1997, S. 164). Derrida bewahrt sich in seinem Denken den *pathos* des Staunens über das, was ist wie es ist und zweifelt daran, dass es so sein muss. Das Denken der Differenz und Dekonstruktion steht in der Tradition Heraklits und zeigt seine Experimentierfreudigkeit als Denken im Fluss. „Die Positionen sind und bleiben different, stets anders, stets im Fluß.“ (ebd.)

4 Richard Rorty

4.1 Jenseits der Wahrheit

Folgt man der Haltung der postmodernen Philosophen sowie Derridas Art des Denkens, gelangt man nicht automatisch zu Richard Rorty und seinem Neopragmatismus.¹⁸ Dieser Übergang scheint zunächst wie ein Bruch mit einem ironischen Weg, der in eine radikale Auflösung von metaphysischen Orientierungen, Ideologie und Bedeutung führen soll. Die ironische Grundbewegung des (perspektivischen) Wechselns und Offenhaltens findet nach dem Abschied von der Wahrheit ihren zugespitzten Ausdruck in der Haltung der Dekonstruktion. Ebenso wie Derrida lässt Rortys Neopragmatismus die Wahrheitsansprüche des metaphysischen Denkens bzw. der Präsenz hinter sich. Dabei steht Rorty jedoch nicht für eine Auflösung von normativen Maßstäben, auch wenn er sich des Problems ihrer Legitimationskraft bewusst ist. Im Sinne seiner Ironieauffassung, die die Dekonstruktion in gewisser Weise als Kontingenzbewusstsein aufgreift, bietet er eine andere, weniger radikale Variante des Umgangs mit dem Ende der Wahrheit. Es kommt Rorty insbesondere darauf an, in einer Situation schwindender Orientierungen und Sicherheiten in der Welt handlungsfähig zu bleiben. So arbeitet seine ironische Haltung z. B. darauf hin, sich für eine demokratische Praxis einsetzen zu können, ohne sie anhand bestimmter Wahrheitsansprüche rechtfertigen zu können. Ob er bei diesem Projekt als postmodern oder „wie auch immer“ bezeichnet wird, ist für Rorty selbst nicht von Interesse.

Im Zentrum von Rortys Philosophie liegt seine Kritik am philosophischen Fundierungsanspruch. Für Rorty geht es statt endloser Dekonstruktionsschleifen jedoch um das, was sich in der Praxis bewährt – um soziale Praktiken ohne Wissensfundamente. Diese Ansicht hat auch explizite politische und liberal-demokratische Konsequenzen, welche sich gegen rationale Letztbegründungen oder das Streben nach wahrhaftigem Wissen wenden: „Viel entscheidender, so Rorty, seien gefestigte Überzeugungen und Identifikationen, die eben nicht nur in den Köpfen, sondern vor allem in den Herzen demokratischer Bürger verankert sein müssen.“ (Schwaabe 2018, S. 298)

Die westliche Philosophie bemüht sich seit ihren Anfängen um Wahrheitserkenntnis. Auch das sokratische Nichtwissen versteht sich als Bewegung zur Verdrängung des Scheinwissens, um letztlich zum Ziel wahrhaftiger Erkenntnis zu gelangen. Von Platon bis Kant will

¹⁸ Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf Rortys Werk *Kontingenz, Ironie und Solidarität*.

der Philosoph Gegebenes transzendieren und zum Wesen, zum Kern der Dinge vorstoßen. Im Sinne des postmodernen Geistes steht Rorty für eine Abkehr vom Bedürfnis nach stabilen Fundamenten und Letztbegründungen. Was, wenn der stets angestrebte Ort tatsächlich transzendent bleibt, an dem sich die gesamte abendländische Metaphysik seit Platon orientiert hat und teilweise noch orientiert? Der Wunsch nach einem einzigartigen, geschichts- und kulturlosen Fundament allen Erkennens und Wissens, einem unbezweifelbaren Wissen von den Grundlagen der Erkenntnis scheint Rorty der Erfüllung fern. Philosophie zu betreiben, die Erkenntnis fundieren und legitimieren will, gleicht eher – um eine Analogie Hegels zu bemühen – dem Wunsch zu schwimmen, bevor man sich ins Wasser gebe.

Diese Haltung ist jedoch nicht als Ablehnung des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen zu verstehen. Rortys theoretische Motive stehen durchaus im Kontext individueller und gesellschaftlicher Erfahrungen, die belegen, dass er selbst jenes Bedürfnis gut kennt:

Wenn ich Philosoph würde, könnte ich die Spitze der „geteilten Linie“ Platons erreichen – den Ort „jenseits der Hypothesen“, an dem das strahlende Sonnenlicht der Wahrheit in die geläuterte Seele der Weisen und Guten scheint: ein von immateriellen Orchideen übersätes elysisches Gefilde. [...] Ich hatte den dringenden Wunsch, so etwas wie ein Platoniker zu werden, und ab meinem fünfzehnten Lebensjahr tat ich mein Bestes. Es hat aber nicht geklappt. (Rorty 2000, S. 145)

Erst durch die eigene Suche nach jenem Ort jenseits der Hypothesen, nach der unveränderlichen, ewigen Wahrheit, dem zeitlos gültigen Wissen, kam Rorty zu seiner Auffassung, dass gerechtfertigte Überzeugungen und kohärente Argumente sowie das Recht zu glauben nicht jenes „elysische Gefilde“ sein müssen, auf das der vollkommen Wissende stoßen mag. Rortys philosophische Entwicklung, durch pragmatische Zweifel gekennzeichnet, mündet in die Enttäuschung der eigenen Suche nach der Wahrheit:

Je mehr Philosophen ich las, desto klarer schien es, daß jeder von ihnen seine Ansichten auf Grundprinzipien zurückführen konnte, die mit den Grundprinzipien seiner Gegner nicht zu vereinbaren waren, und daß es keinem von ihnen je gelang, zu jenem sagenhaften Ort „jenseits der Hypothese“ vorzudringen. Offenbar gab es so etwas wie einen neutralen Standpunkt nicht, von dem aus diese alternativen Grundprinzipien beurteilt werden konnten. (Rorty 2000, S. 146)

So wird Rortys Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition, insbesondere dem platonischen Selbstverständnis der Philosophie, das „davon ausgeht, Wissen habe ein zeitloses Fundament jenseits der argumentativen Rede“ (Kronenberg 2010, S. 75), stets von der enttäuschten Suche des jungen Platonikers nach jenem elysischen Gefilde geprägt bleiben, so dass schließlich der Entschluss steht, diese Suche konstruktiv hinter sich zu lassen (vgl. ebd.).

Rortys Kritik an der (platonischen) Metaphysik¹⁹ liegt in erster Linie in der Ansicht, dass der absolute Bezugspunkt der Erkenntnis schlicht ungeeignet als Fundament wahrer Aussagen ist. Damit stellt sich Rorty keineswegs in eine offen antiplatonische Tradition, sondern hält diese bloß für verzichtbar, sofern es um die Beantwortung der Frage geht, warum manche Aussagen wahr und manche falsch sind. Dies ist auch keine generelle Ablehnung der Existenz von Wahrheit, sondern eher als Infragestellung der wahrheitstheoretischen Relevanz (und Bedeutung für innerweltliche Praxis) der platonischen Suche nach ewigen Fundamenten zu verstehen. Rorty betrachtet das, was wir als wahr ausweisen, vor allem als diskursiv geprägt. Mit besonderem Schwerpunkt auf der Sprache protestiert Rorty mit einer pragmatistisch-nominalistischen Argumentation gegen metaphysische Geltungsansprüche (vgl. Kronenberg 2010, S. 79). Im Sinne des Nominalismus liegt seine Position jenseits der Unterscheidung von Schein und Sein (Nietzsche), Erscheinung und Wesen, Für-Uns-Sein und An-Sich-Sein. Mit Orientierung an Wittgenstein formuliert Rorty seinen nominalistischen Einwand gegen die metaphysische Substanzfrage, der im Wesentlichen der Ansicht folgt, dass

etwas, über das sich *nichts* sagen lässt, uns die *gleichen Dienste* erweist wie etwas, das nicht ist. Können wir über das, was nicht sprachlich ist, was als „wirkliches Sosein“ der Welt, als deren eigentliche Substanz angesprochen wird, nichts sagen, ohne dass es eben damit schon nicht mehr das sprachlich Unvermittelte ist, so können wir es ganz außer Betracht lassen. (Kronenberg 2010, S. 80)

Insbesondere die Ausweisung der Wahrheit als Unveränderliches und Ansichseiendes, welches sich der Zufälligkeit des Subjekts entzieht, birgt politische Schwierigkeiten im Sinne autoritärer bzw. totalitärer Potentiale. Dem entgegen stellt Rorty seine an der pragmatistischen Tradition orientierte Philosophie, die sich z. B. im Konzept der kontingenten und damit korrigierbaren und veränderlichen Meinung äußert, welche sich auf der temporären Basis aller derzeitigen Überzeugungen rechtfertigt (vgl. ebd., S. 77). Im Sinne des Pragmatismus – und insbesondere an William James orientiert – geht es für Rorty um die Frage nach den praktischen Konsequenzen jener metaphysischen Fragen. Für Rorty ist es fraglich, welche praktische Bedeutung, welchen Einfluss auf unser innerweltliches Handeln es hätte, würde die metaphysische Grundfrage nach dem Wesen der Dinge entschieden werden. Unserem Denken und Sprechen ist ein Handlungsbezug inhärent.

Demnach ist Bezugspunkt von Rortys Pragmatismus nicht die ewige Wahrheit, „sondern die Tradition einer bestimmten Gesellschaft [...], der Konsens einer bestimmten Kultur.“

¹⁹ Am deutlichsten ausgearbeitet in: Rorty, Richard (1987): *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(Schwaabe 2018, S. 298) Um eine für unser (politisches) Handeln bedeutsame Philosophie zu entwickeln, gilt es, den Blick vom Allgemeinen ins Konkrete zu wenden. So sind transkulturelle und ahistorische Erzählungen eines festen Wesens des Menschen für Rorty absolutistisch. Für Politik sind nur Geschichte und Soziologie, keine philosophische Anthropologie notwendig (vgl. Rorty 1988, S. 89 f.). Statt nach dem starren Kern des politischen Lebewesens oder einer politischen Gemeinschaft zu suchen, sollten die kontingenten Umstände des demokratischen Bürgers bzw. demokratischen Systems in den Blick genommen werden. Eine Demokratie ist immer eingebettet in eine politische Kultur und daher abhängig von ihr. Die Menschen einer demokratischen Gesellschaft leben nicht der Wahrheit ihrer demokratischen Seinsweise oder der demokratischen Idee entsprechend, sondern entwickeln Überzeugungen, Traditionen und Institutionen, in die immer wieder von Neuem Bedeutung gelegt werden muss. Gegen Habermas und in Anlehnung an John Dewey argumentiert Rorty mit der Ansicht, dass eine liberale Demokratie „womöglich der philosophischen Artikulation [...], nicht aber der philosophischen Untermauerung“ (ebd., S. 87) bedarf. Im Sinne des starken Praxisbegriffs der pragmatistischen Tradition sieht Rorty moralische Errungenschaften wie die Menschenrechtskultur nicht als ideengeschichtliche Entdeckungen, sondern als Teile einer „Geschichte des Machens – nicht als Geschichte der durch den Einsatz von Vernunft ermöglichten allmählichen Entschleierung von ‚Prinzipien‘, ‚Rechten‘ oder ‚Werten‘, sondern als Geschichte einer durch ‚radikal situierte‘ Individuen und Gemeinschaften bewerkstelligten Errungenschaft.“ (ebd., S. 100) Es kommt auf die demokratische Haltung und Überzeugung statt auf das Wissen um das Primat der Demokratie an. Im Geiste Thomas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* besteht ein zentrales Spannungsfeld zwischen umfassendem demokratischen, politischen und philosophischen Wissen und der Unfähigkeit, ins politische Handeln zu kommen. Um dieses Handeln anzuregen, bedarf es der Artikulation für das demokratische Projekt, jedoch nicht im Sinne des vermeintlichen Besitzes universeller historischer Zwecke. Philosophie soll nicht die eigene Kultur – wie z. B. die Menschenrechtskultur – beweisen, sondern ihr zu mehr Geltung verhelfen. Solche letzten und unumstößlichen Begründungen sind ihr bisher nicht gelungen, was dafürspricht, dass es ihr wahrscheinlich auch zukünftig nicht gelingen wird. Rationalität bedeutet für Rorty ein Streben nach Kohärenz, nicht die Suche nach Übereinstimmung von Begriffen mit einer uns äußeren Wirklichkeit. Daher ist es keine Hürde für die Menschenrechtskultur, wenn sie nicht begründet werden kann: „Der Gedanke einer Fundierung der Menschenrechte ist der fortwährende Versuch von Quasiplatonikern, endlich den abschließenden Sieg über ihre Gegner davonzutragen.“ (Rorty 2003 zitiert nach Schwaabe 2018, S. 300) Der Universalismus wird

von Rorty durch Ethnozentrismus und Kontextualismus ersetzt. Für den einer kontingenten Bedingtheit unterworfenen Menschen, der in symbolische Gemeinschaften eingebettet ist, welche sich zutiefst kulturell und historisch geprägtem Vokabular bedienen, sind seine historisch konkreten Erfahrungen und Geschichten relevanter als eine allgemeine philosophische Wahrheit. Unsere Überzeugungen sowie Dinge, die uns am Herzen liegen, hängen von unserem spezifischen Aufgewachsensein in verschiedenen Kontexten ab; es gilt, unsere kontingente Geschichte hermeneutisch auszulegen. Der Verlust der Wahrheit kann von solchen sinnverstehenden wie politisch-kulturellen Klärungen kompensiert werden – statt eines Verlusts von Gewissheit, gewinnen wir Kraft durch ein tieferes Verständnis unserer selbst. Statt der Erklärung anhand einer Ordnung, die uns vorausgeht, beschreiben wir das, was wir vorfinden und tragen so zu einem klaren Verstehen, zur sinnhaften Deutung der Welt bei. Auch wenn Habermas moniert, dass Philosophie auf diese Weise ihre kritische Kraft einbüße,²⁰ hält Rorty entgegen, dass die Suche nach Fundamenten und Letztbegründungen für die Politik schlicht unnütz sei (vgl. Schwaabe 2018, S. 301 f.). Aufrichtige Überzeugung trägt mehr zu einer gesunden demokratischen Praxis bei als bei der Frage stehenzubleiben, ob es Demokratie tatsächlich gibt oder sie beweisbar ist. Rorty kehrt der Wahrheit nicht den Rücken zu, aber spricht ihr jeglichen Nutzen für die politische Praxis ab. Die Würde des Menschen ist damit keine unumstößliche Wahrheit, bringt jedoch in ihrer unbegründbaren Fragilität großen Nutzen für einen auf Menschlichkeit und Solidarität basierenden Umgang:

Aus Kants Erklärung der gebührenden Achtung vor handelnden Vernunftwesen geht hervor, dass man die Achtung, die man vor Personen der eigenen Art empfindet, auf alle ungefederten Zweifüßer übertragen sollte. Das ist ein ausgezeichnete Vorschlag, eine gute Formel zur Verweltlichung der christlichen Lehre von der Brüderlichkeit des Menschen. Doch bisher ist dieser Vorschlag noch nie durch ein auf neutralen Prämissen ruhendes Argument begründet worden, und dies wird auch in Zukunft nicht gelingen. (Rorty 2003 zitiert nach Schwaabe 2018, S. 300)

4.2 Ironie als Kontingenzbewusstsein

Die abseitige Stellung der Wahrheit im Kontext politischer Fragen ist Ausdruck von Rortys ironischer Haltung. Insbesondere mit *Kontingenz, Ironie und Solidarität* bringt Rorty die Ironie als philosophischen Topos wieder verstärkt in den Diskurs. Im Sinne des Ironismus, der über die bloß methodische Verwendung von Ironie hinausgeht, knüpft Rorty die ironische Haltung eng an die Kontingenz von Welt und Mensch. Ironikerinnen (Menschen mit

²⁰ Eine wichtige offene Frage bleibt hier, was an die Stelle der Begründung tritt bzw. ob es notwendig ist, dass diese Leerstelle gefüllt wird.

ironistischer Grundhaltung) gehen davon aus, dass „es keine Gesetze der Geschichte, kein Wesen des Menschen, keinen Sinn des Lebens, kein Fundament der Sprache und keine allgemeingültigen Begründungen für normative Wertvorstellungen gibt.“ (Frischmann 2014, S. 25) Stattdessen gilt es, „an den Punkt zu kommen, wo wir *nichts* mehr verehren, *nichts* mehr wie eine Quasi-Gottheit behandeln, wo wir *alles*, unsere Sprache, unser Bewußtsein, unsere Gemeinschaft, als Produkte von Zeit und Zufall behandeln.“ (Rorty 1993, S. 50) Kontingenz heißt für Rorty, dass nichts von der Zufälligkeit ausgeschlossen ist. Die Welt, die als historisch und damit relativ aufgefasst wird, ist veränderlich durch die bewegliche, offene Praxis, die sie hervorbringt. Ein außenstehendes, transzendentes, wahrhaftiges Sein ist nicht mehr möglich – Wahrheit wird nicht gefunden, sondern gemacht.²¹ Der Ironismus ist für Rorty daher eine Weltsicht, die das eigene Weltbild, also die Beschreibungen von der Welt, sich selbst und der Gesellschaft als kontingent ansieht (vgl. Rorty 1993, S. 14).

Insbesondere der Kontingenz von Sprache kommt eine herausgehobene Bedeutung für Rortys Auffassung von Ironie zu, bilden unsere Vokabulare die Grundlage für die Welt- und Selbstbeschreibungen, die schließlich Rortys diskursiven Wahrheitsbegriff konstituieren. Dabei ist es instruktiv, die Prämissen von Rortys sprachphilosophischem Wahrheitsbezug kurz zu rekonstruieren. Im Sinne einer nominalistischen Sprachauffassung richtet sich Rorty gegen abbildtheoretische Entwürfe. Begriffe beruhen auf Regularitäten im menschlichen Handeln; ihre Bedeutung ergibt sich aus ihrem Gebrauch. Daher kann man Allgemeinheiten mit Wittgenstein als Familienähnlichkeiten bezeichnen. Insgesamt orientiert sich Rortys pragmatische Betrachtung der Sprache am Begriff des Sprachspiels nach Wittgenstein, sowie später Sellars und Davidson. Der Mensch ist dabei begrifflich befähigt, da er das Vermögen besitzt, ein Wort verwenden zu können. Seine sprachliche Praxis konstituiert seine soziale Praxis. Die Bedeutung eines Begriffes besteht in seinem Gebrauch als Zug in einem Sprachspiel bzw. in seiner Stellung, der Gesamtheit seiner Bezüge in diesem Spiel und liegt nicht in der Referenz auf ein Außersprachliches. Schon die Analyse des Gebrauchs für den Begriff „Spiel“ zeigt die Unmöglichkeit, das Allgemeine dieses Begriffs auf einen exakten, einheitlichen Punkt zu bringen. Das verstehende Subjekt muss nicht erst die Hülle aus Zeichen und Lauten dekonstruieren, um auf vorsprachliche Wesenheiten zu stoßen und damit erst die Hülle zu verstehen. Sprache besteht nicht in der Spekulation über eine innere Natur der Welt und die Welt ist nicht aufgeteilt in Wesen und Erscheinung. Statt sich als Verweis auf höhere Dinge oder Wesenskerne, die in einer metaphysischen Hierarchie zu beschreiben wären, zu

²¹ Zur Verteidigung gegen Relativismusvorwürfe vgl. Kronenberg 2010, Kap. 1.

beziehen, ist Sprache als ein Sprachspiel bestehend aus vielen unterschiedlichen Sprachspielen zu beschreiben. „Der Nominalist hält Wörter wie ‚Physis‘ oder ‚Wesen‘ nicht für ‚elementarer‘ als Wörter wie ‚Rosenkohl‘ oder ‚Fußball‘.“ (Rorty 2000, S. 125) So hat Allgemeines nicht an sich Vorzug vor dem Konkreten; es bezieht sich nicht auf abstrakte, übergeordnete Substanzen. Wir haben kein vorsprachlich Gegebenes zur Verfügung:

Wir müssen zwischen der Behauptung, daß die Welt dort draußen ist, und der Behauptung, daß Wahrheit dort draußen ist, unterscheiden. Daß die Welt dort draußen ist, daß sie nicht von uns geschaffen ist, heißt für den gesunden Menschenverstand, daß die meisten Dinge in Raum und Zeit die Wirkungen von Ursachen sind, die menschliche mentale Zustände nicht einschließen. Daß die Wahrheit nicht dort draußen ist, heißt einfach, daß es keine Wahrheit gibt, wo es keine Sätze gibt, daß Sätze Elemente menschlicher Sprache sind und daß menschliche Sprachen von Menschen geschaffen sind. (Rorty 1993, S. 24)

Die Realität ist uns nur als beschriebene Realität zugänglich und es ist in unserer Macht, verschiedene Beschreibungen zu verwenden bzw. unser Beschreibungsvokabular zu ändern. Auch wenn es die Welt unabhängig von uns gibt, können wir nicht außerhalb unseres sprachlichen Weltbezuges über sie sprechen. Für den Nominalisten Rorty hat es keinen Sinn, nach einer unbeschriebenen Realität zu suchen, ist diese schlicht eine Realität, über die sich nichts sagen lässt. Es ist nicht notwendig, etwas zu thematisieren, was sich uns ohnehin entzieht. Es liegt darin ein sokratisches Erbe, „dass sein Pragmatismus geradezu eine bestimmte Negation aller Prämissen beinhaltet, die der traditionelle, nichtdiskursive Wahrheitsbegriff als sein metaphysisches Erbe bis weit in die Moderne hineinträgt.“ (Kronenberg 2010, S. 108)

Rorty bleibt handlungsbezogen und wendet sich den von uns verwendeten Welt- und Selbstbeschreibungen zu, woraus sich politische Implikationen ergeben. Niemand spricht besser über die Welt als jemand anderes; es herrscht Beschreibungsrelativität. Daher gibt es auch nicht eine Vielzahl von Wahrheiten nebeneinander. Rorty erkennt den Umstand an, dass unser Denken und Sprechen der Realität nie ganz gerecht werden kann. Daher kommt es auf *treffende Worte*, auf Metaphern und Erzählungen und damit auf bestimmte Vokabulare an, die angenommen und vielfach verwendet werden. Vor allem in Zeiten gesellschaftlicher Umbrüche zeigt sich, dass Sprache ein anpassungsfähiges, variables Instrument ist, wechseln hier die Vokabulare zur Selbst- und Weltbeschreibung besonders schnell. Rorty betrachtet Sprache kontextualistisch: Sie muss ohne neutralen Boden, ohne metatheoretischen Kontext auskommen, von dem aus sich entscheiden lassen würde, ob ein Wort richtig begriffen oder verfehlt wird. Sprache ist kontingent; sie ist grundsätzlich wandelbar und offen und legt sich nicht auf die Repräsentation objektiver Gegebenheiten fest. Wahr und falsch haben „ihre

Funktion nur innerhalb einer sozialen, sprachlichen Praxis [...], innerhalb derer der Weltbezug im Sinne einer Interaktion mit der Umwelt, ihren Anforderungen entsprechend, sich schon bestimmt hat, so dass erst eine Untersuchung der sozialen Praxis Aufschluss darüber gelten kann, warum wir einige Aussagen für wahr, andere für falsch halten.“ (Kronenberg 2010, S. 71) Philosophie soll dazu beitragen, unsere Sprachpraxis zu verändern. Eine Veränderung der Sprache – also unserer Beschreibungsvokabulare – führt zu einer Veränderung der eigenen Überzeugungen und hat damit Einfluss auf unser Handeln. Die theoretische Betrachtung der kontingenten Sprache gewinnt damit unmittelbar eine praktische Dimension.

Weiterhin beschreibt Rorty unser „Selbst“ als kontingent. Im Sinne einer ständig neu zu formulierenden (Lebens-)Geschichte, die man über sich selbst erzählt, ist „Personalität nicht als etwas zu beschreiben, das ein Wesen oder eine Identität hat.“ (Frischmann 2014, S. 25) In einer Linie mit Nietzsche und Sigmund Freud betrachtet Rorty das Selbst als entkoppelt von metaphysischen Wesenszuschreibungen. Insbesondere Nietzsche als Befreier des Selbst von jeder Form von Abhängigkeit inspiriert Rorty zu einer narrativen Auffassung des sich immer wandelnden Selbst: „Selbst sei, was ich wolle, was ich aus mir machte, wie ich mich mir vorstellte, wie ich mich beschrieb.“ (ebd.) Für Nietzsche bedeutet es die Selbstaufgabe des Menschen, akzeptiert er die Beschreibungen, die andere auf ihn anwenden. Stattdessen gilt es, sich selbst zu befreien, sich zu entwerfen und in der Kreativität selbst neu zu formen. Dieser Ansicht verbunden, charakterisiert auch Freud das, was wir als unser Selbst bezeichnen, als Gewebe von Vorstellungen, Wünschen und Überzeugungen. Selbstidentität ist nicht als metaphysische Gegebenheit, sondern als kommunikativer Prozess zu verstehen, durch den „unser Netzwerk aus Überzeugungen und Wünschen kohärent“ (Rorty 1993, S. 300) gehalten werde. Die Erreichung von Kohärenz des eigenen Selbst setzt voraus, dass wir mit anderen in Austausch stehen, die uns in der Art unserer Selbstbeschreibung bestätigen oder erschüttern können.

Schließlich ist für Rorty „Gesellschaft“ ein kontingentes Phänomen. Als abhängig von der sich ständig ändernden Praxis ihrer Mitglieder, ist es für das Funktionieren einer Gesellschaft nicht notwendig, dass sie sich kollektiv einen bestimmten Wesenskern zuschreibt oder „ihre jeweiligen Grundwerte in einem religiösen oder metaphysischen Fundament“ (Frischmann 2014, S. 26) absichert. Vielmehr gilt es auch hier anzuerkennen, dass sie ein Produkt konkreter sozialer Praxis und individueller bzw. kollektiver Wertmuster ist, wobei sie durch die spezifische Lebenswirklichkeit ihrer Mitglieder hervorgebracht und verändert wird.

Kontingenz ist die postmetaphysische Bedingung menschlicher Existenz, es ist die „Nicht-Notwendigkeit, Zufälligkeit, Kontingenz der eigenen Kultur, der eigenen Sprache und damit des Subjekts und seiner Lebensformen, Vorstellungen und Auffassungen.“ (Schwaabe 2018, S. 305) Im Zeichen dieser Kontingenzbestimmungen versteht Rorty Ironie konkret als Kontingenzbewusstsein. So folgt seine Bestimmung der Person, die eine ironistische Haltung vertritt:

„Ironikerin“ werde ich eine Person nennen, die drei Bedingungen erfüllt: (1) sie hegt radikale und unaufhörliche Zweifel an dem abschließenden Vokabular, das sie gerade benutzt, weil sie schon durch andere Vokabulare beeindruckt war, Vokabulare, die Menschen oder Bücher, denen sie begegnet ist, für endgültig nahm; (2) sie erkennt, daß Argumente in ihrem augenblicklichen Vokabular diese Zweifel weder bestätigen noch ausräumen können; (3) wenn sie philosophische Überlegungen zu ihrer Lage anstellt, meint sie nicht, ihr Vokabular sei der Realität näher als andere oder habe Kontakt zu einer Macht außerhalb ihrer selbst. (Rorty 1993, S. 127)

Der Begriff „abschließendes Vokabular“ bedeutet für Rorty das Vokabular, das jeder Einzelne zu seiner Selbst- und Weltbeschreibung nutzt. Jenes Vokabular also, ohne das er nicht auskommen kann, wenn er sich selbst oder die Welt beschreiben muss und welches er verwendet, um sein Handeln und seine Überzeugungen zu rechtfertigen (vgl. ebd.). Es ist die Sprache, in der der Einzelne seine Lebensgeschichte erzählt. Die Ironikerin ist sich der Fragilität ihrer Lebensgeschichte bewusst. Sie wird durch ihre Einsicht, dass alles je nach Neubeschreibung gut oder böse aussehen kann, und ihre bewusste Entscheidung gegen jeglichen Versuch, übergeordnete Entscheidungskriterien zu suchen, die ihr vorgeben, wie sie sich zwischen abschließenden Vokabularen entscheiden kann, in die Lage gebracht, sich selbst nie völlig ernst nehmen zu können. Stattdessen lebt sie permanent im Bewusstsein, dass ihr abschließendes Vokabular, die Begriffe ihrer Selbstbeschreibung, kontingent, veränderlich und damit möglicherweise hinfällig sind, was schließlich auch ihr eigenes Selbst betrifft. Die Ironie entfaltet hier jedoch gerade ihre befreiende Funktion, da sie erlaubt, stets neue Selbst- und Weltbeschreibungen anzunehmen und damit in einen unaufhörlichen Selbstwerdungs- und Gestaltungsprozess einzutreten. Dies geschieht immer in Abhängigkeit von anderen, führt der Zweifel am eigenen abschließenden Vokabular und damit dem individuellen Weltbezug notwendig zum Umgang mit bestätigenden und negierenden anderen, die die eigene Handlungsfähigkeit auch im Zweifel absichern. „Freiheit als Erkenntnis der Kontingenz“ (Rorty 1993, S. 87) äußert sich in einem durchweg postmodernen und fast existentialistischen Sinne. Auch ist sie „Haupttugend der Mitglieder einer liberalen Gesellschaft“ (ebd.). Damit steht die emanzipatorisch-befreiende Wirkung der ironischen Haltung im Sinne des Kontingenzbewusstseins klar der starren Autorität des Dogmatikers entgegen. Indem man

eine kritisch-reflexive Distanz zu seinen eigenen Überzeugungen, Perspektiven und Eigenarten einnimmt, relativieren sich die angeeigneten Ansprüche und Meinungen des eigenen Weltbildes. Die Ironikerin ist eine „Person, die der Tatsache ins Gesicht sieht, dass ihre zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind.“ (ebd., S. 14)

Dieser Haltung stellt Rorty die „metaphysische Weltsicht“ gegenüber. „Der Metaphysiker“ bildet das Gegenstück zur „Ironikerin“, die Rorty ausdrücklich in der weiblichen Form beschreibt. Der Metaphysiker glaubt an Gegebenes, an eine Beziehung zwischen dem Menschen und der Wirklichkeit, welche durch ein abschließendes Vokabular, sich stets der Wahrheit annähernd, beschrieben werden könnte. Er sieht nicht – wie die Ironikerin – jegliches Vokabular im Zeichen seiner Begrenztheit und vertritt die Auffassung, dass verschiedene Vokabulare konvergieren (vgl. Rorty 1993, S. 132 ff.). Dabei sucht er Kriterien, die ihm helfen, sich zwischen verschiedenen Vokabularen für ein „richtiges, wahres“ zu entscheiden, welches einem alles umfassenden Metavokabular am nächsten kommt. Während sich die Ironikerin ihr eigenes Vokabular von solchen metaphysischen Vorstellungen freihalten möchte und den ständigen Austausch eines alten Vokabulars gegen ein neues aufgrund geänderter Sprachpraxis anerkennt, verbleibt der Metaphysiker bei der Suche nach wahrhaftigen Begriffen, die mit den objektiven Gegebenheiten wie dem Wesen der Dinge korrespondieren. Die Ironikerin, die im besten Fall eine umfangreiche Bildung genossen hat, um mit einer Vielzahl an Vokabularen vertraut zu sein, und sie auf ihre Relativität zu durchschauen, versteht Sprache als prozessuales Gewebe verschiedener Vokabulare. Damit ist sie pluraler als der Metaphysiker: Die Fähigkeit zum Perspektivwechsel wie auch die Offenheit für eine Vielfalt von Beschreibungsmöglichkeiten befreit nicht nur die eigenen Überzeugungen von Dogmen und Wahrheitsansprüchen, sondern achtet auch die Freiheit anderer, ihr Denken, Sprechen und Handeln an anderen Sprachspielen als den eigenen zu orientieren (vgl. Rorty 1993, S. 154 ff.).

4.3 Ironische Philosophie als Praxis?

Ironische Philosophie ist in diesem Sinne ein „Typus von Philosophie, in dem immer stärker Kontingenzannahmen, begriffliche Dynamisierung und ein antiessentialistisches Denken bedeutsam werden.“ (Frischmann 2014, S. 27) Rorty nennt insbesondere den jungen Hegel, Nietzsche, Heidegger und Derrida als prägende Figuren einer solchen Strömung. Dabei spielen sie alle eine tragende Rolle durch ihr ironisches Vermögen, „die Möglichkeit massiver Neubeschreibung zu erkunden.“ (Rorty 1994, S. 135) Rorty würdigt sie angesichts ihrer jeweils einzigartigen ironischen Leistung: Hegel, der in der Phänomenologie des Geistes

spielerisch-schaffend zu neuen Vokabularen führte. Nietzsche, der durch seine Aphorismen zur Diskreditierung der Metaphysik etwas Neues schaffen wollte, die gewaltige Macht der Sprache beschwor und die Bedeutung des Perspektivismus heraushob (vgl. ebd., S. 178). Heidegger, der die semantische Bedeutung seiner Begriffe unmöglich eindeutig festlegen konnte und eine assoziativ-narrative Art des Philosophierens einführte, welche ohne vermeintliche Beweise argumentativer Fundamentalismen auskam (vgl. ebd., S. 202 f.).²²

Insbesondere an Heidegger, welcher unbedingt vermeiden will, selbst nur eine Fußnote zu Platon zu sein, will Rorty „das Dilemma der ironistischen Theoretiker“ aufzeigen. Dieses entsteht vor allem durch den Anspruch, „gleichzeitig theoretisch und ironisch zu sein“ (Rorty 1993, S. 190). Ironistische Theoretiker streben immerzu danach, die von ihnen überwundenen Gebilde durch Äquivalente zu ersetzen statt die alten Wahrheitsansprüche hinter sich zu lassen. So soll das Alte nur in neuer Gestalt wiederholt werden, was zu einer selbstverursachten Paradoxie zwischen Ironie und Theorie führt (vgl. Frischmann 2014, S. 28): „Es ist das Problem, wie man Autorität überwindet, ohne für sich selbst Autorität zu beanspruchen.“ (Rorty 1993, S. 176) Derrida ist für Rorty der erste, der sich von diesem Paradox der ironistischen *Theorie* befreit hat:

Der späte Derrida privatisiert sein philosophisches Denken und löst dabei die Spannung zwischen Ironismus und Theoretisierung. Er gibt die Theorie – den Versuch, seine Vorgänger gleichmäßig und als Ganzes zu sehen – einfach auf zugunsten des spielerischen Umgangs mit ihnen; es läßt den Assoziationen, die sie hervorrufen, die Zügel schießen. Eine Moral haben diese Phantasien nicht; Gemeinnutz (sei er pädagogisch oder politisch) läßt sich aus ihnen nicht ziehen; aber für Derridas Leser sind sie möglicherweise trotzdem beispielhaft – Anregungen für Dinge ganz neuer Art, die man tun könnte, die bisher kaum jemand getan hat. Dieses Phantasieren ist meiner Meinung nach das Endprodukt ironistischer Theorie. (ebd., S. 207 f.)

Derridas einzigartige sprachliche Kreativität, die sich jeglichem Begriffsschema entzieht und damit allgemeine Beschreibungen seines Denkens fast unmöglich macht, begeistert Rorty. Allerdings ist dies eine rein private Begeisterung, liest Rorty Derrida als bloßen privaten Ironiker. Derridas späte Werke gelten für Rorty „als eine Verkehrung systematischer Pläne zum Unterhöhlen in private Witze.“ (ebd.) Auch bei außerordentlicher sprachlicher Innovationskraft birgt Derrida keinerlei politisches Potential: Das Vokabular ist zu kompliziert. Niemand wird je so sprechen wie Derrida schreibt. Damit betont Rorty die Diskrepanz zwischen privater Selbstvervollkommenung und öffentlicher Verantwortung. Ironische Philosophie kann privater Autonomie durchaus zuträglich sein, auch wenn sie politisch

²² S. z. B. „Dichten und Denken“ statt „Philosophieren“ beim späten Heidegger.

unbrauchbar ist (vgl. Rorty 1993, S. 121). Doch Ironismus ist nicht auf private Autonomie zu beschränken; er ist als Haltung vielmehr für die liberal-demokratische, politisch-öffentliche Welt fruchtbar zu machen: dies versucht Rorty in seiner Konzeption der liberalen Ironikerin zu leisten.

4.4 Die liberale Ironikerin

Die ironistische Grundhaltung, die Rorty verteidigt, ist nicht als Beliebigkeit und Verflüchtigung der Werte zu verstehen, so wie es postmodernen Konzepten oft vorgeworfen wird. Rorty plädiert sogar für die Verteidigung von Perspektiven und Wertvorstellungen, die wir als gut und richtig betrachten. Dies betrifft für westliche Gesellschaften z. B. den Liberalismus, Demokratie, Menschenrechte und funktionierende Institutionen. Es gibt allerdings im Sinne der Ironie keine Möglichkeit, solche Auffassungen als besser begründet als andere herauszustellen oder ihren Vorrang an der Gewachsenheit durch historische Gesetzmäßigkeit festzumachen. Die Perspektive, dass jemand sowohl ironisch mit Kontingenzbewusstsein ausgestattet sein als auch liberal mit voller Überzeugung für eben jene Werte eintreten kann, zeigt Rorty mit der Figur der liberalen Ironikerin auf. Privat ist diese Heldin Ironikerin, öffentlich verhält sie sich liberal. Rorty trifft eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen privaten und öffentlichen Belangen.²³ Laut Rorty sind dies zwei unterschiedliche Sphären unseres Menschseins, die sich in grundsätzlich verschiedenen Vokabularen artikulieren: „Das Vokabular der Selbsterschaffung ist zwangsläufig privat, wird von niemandem geteilt, ist ungeeignet zur Argumentation. Das Vokabular der Gerechtigkeit ist zwangsläufig öffentlich, wird von vielen geteilt, ist Medium für den Austausch von Argumenten.“ (Rorty 1993, S. 13) Wem sowohl private Selbsterschaffung als auch die Ideale des Liberalismus wichtig sind, und daher beide Arten von Vokabularen benutzt, ist „liberale Ironikerin“. Auch wenn die liberale Ironikerin von Rorty durchaus als Heldenfigur eingeführt wird, ist damit keinesfalls eine hierarchisch höherwertige Einheit im Sinne eines Metastandpunktes gemeint; der Schritt, auf diese Weise seinen Selbst- und Weltbezug zu verwirklichen, bleibt der autonomen Entscheidung vorbehalten (vgl. Frischmann 2014, S. 29).

Die liberale Ironikerin ist sich der Kontingenz von Sprache, Selbst und Gesellschaft bewusst. Sie besitzt als liberale Eigenschaften jedoch auch Empfindsamkeit, Mitgefühl und einen Sinn für Solidarität. Um die Liberalität der liberalen Ironikerin zu definieren, bedient sich Rorty der Liberalismusauffassung Judith Shklars und beschreibt Liberale schlicht als

²³ Zur Kritik an dieser Unterscheidung s. Beiträge aus Mouffe 1999.

Menschen, „die meinen, dass Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun.“ (Rorty 1993, S. 14) Liberalität ist damit vielmehr als Habitus oder mentale Disposition der liberalen Ironikerin zu fassen, denn als juristisches oder politisches Prinzip. Dass Grausamkeit das größte aller Übel sei, ist eine naheliegende Position, bei der es leichtfallen sollte, ihr zuzustimmen und liegt damit ganz in Rortys Sinne: Er sieht im Kriterium der Grausamkeit „als eines unter allen Umständen zu verhindernden Übels das rein pragmatische und eingestandener Maßen ‚bloß‘ intuitive [...] Basiskriterium aller Moral.“ (Schwaabe 2018, S. 306) So begründet Rorty seine Variante der unantastbaren Würde des Menschen, wobei diese Würde nicht nur durch physische Grausamkeit, sondern insbesondere durch grausames, demütigendes Vokabular angegriffen werden kann. Die Vermeidung von Grausamkeit und damit die „Erkenntnis, dass uns die Verletzbarkeit durch Demütigungen gemeinsam ist“ (Rorty 1993, S. 256), ist das einzig denkbare soziale Band in pluralistischen Gesellschaften und damit Voraussetzung für Solidarität. Rorty beschreibt Solidarität als „das wechselseitige Erkennen der Menschlichkeit, die uns allen gemeinsam ist.“ (ebd., S. 306) In diesem Sinne ist Liberalismus das Eintreten für die Rechte und Freiheiten anderer sowie für demokratische Institutionen, die für die Verhinderung und Verurteilung von Grausamkeit und Demütigung verantwortlich sind. Die liberale Ironikerin verpflichtet sich dabei auch, Sensibilität für unterschiedliche Vokabulare sowie einen empfindsamen Sinn für das Leiden anderer als moralische Qualität zu entwickeln. Diese Sensibilität meint im Grunde genommen die liberale Minimalforderung im sozialen Zusammenleben, nämlich aufmerksam dafür zu sein, andere nicht zu demütigen. Dazu ist kein gemeinsames ideales Vokabular nötig, jedoch ausreichend Schnittmengen, z. B. Wörter wie Freundlichkeit, Anstand oder Würde (vgl. Rorty 1993, S. 158).

Wie kommt es aber dazu, dass die liberale Ironikerin solch starke liberale Überzeugungen, eine ausgeprägte Sensibilität für das Leiden anderer und den Willen zum solidarischen Handeln ausbildet, ist sie sich doch durchaus der Kontingenz all dieser Dinge bewusst? Es gilt, den scheinbaren Widerspruch aufzulösen, „auf der Grundlage von reflektierten und bewusst gewählten Wertvorstellungen und Überzeugungen das Leben zu gestalten, ohne dafür eine verbindliche Rückversicherung zu besitzen.“ (Frischmann 2014, S. 30) Liberale Ironikerinnen verbinden ihr „Engagement mit dem Sinn für die Kontingenz ihres Engagements“ (Rorty 1993, S. 111). Demokratische, liberale, solidarische Wertmuster sind nicht im Wesen des Menschen begründet; allerdings sind es Ideale, die sich an einigen Orten auf der Welt durchgesetzt und in der Praxis bewährt haben, weil Menschen sie als sinnvoll betrachten. Es ist also ein grundlegendes Problem: „Es gibt keine neutrale, nicht zirkuläre Weise, die liberale

Behauptung zu verteidigen, daß Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun“ (Rorty 1993, S. 319). Der Übergang von Kontingenz zur Ironie und schließlich zur Solidarität ist seinerseits kontingent. Die Behauptung, dass dieser Umstand die eigene Motivation und Überzeugung schwächt, Ironie und Entschiedenheit sich also widersprechen, weist Rorty zurück. Seine liberale Ironikerin wird als Heldenfigur eingeführt; sie nimmt eine heroische Position ein wie es Weber tat oder Albert Camus sich im Angesicht des Absurden gegen den Suizid und zum Leben wandte. Es gibt genügend Beispiele für einen solchen Heroismus in der Philosophiegeschichte wie auch im alltäglichen Leben. Die Einsicht, dass die eigenen Überzeugungen nur perspektivisch und damit relativ gültig sind, ist demnach eine zu verkraftende Einschränkung (J. Schumpeter). Rorty schließt sich hier Isaiah Berlin an:

Mehr als das zu verlangen ist vielleicht ein tiefes, unheilbares metaphysisches Bedürfnis; wenn man aber zulässt, dass dieses Bedürfnis das Handeln bestimmt, so ist das ein Symptom für ebenso tiefe und gefährliche moralische und politische Unreife. (Berlin 1969 zitiert nach Rorty 1993, S. 87)

Kontingenzbewusstsein bzw. Ironie werden damit zum elementaren Bestandteil liberaler Praxis. Diese Praxis im Zeichen eines nicht zu begründenden Heroismus, sich für liberale Überzeugungen zu begeistern sowie eine Sensibilität für das Leiden anderer zu entwickeln, kann sich laut Rorty besonders durch das Narrative herausbilden.

4.5 Solidarität, Narration und Freiheit

Die Postmoderne hat in Gestalt von Lyotard das Ende der Metaerzählungen verkündet und damit jegliche Wahrheitsansprüche und Eindeutigkeiten verabschiedet. Mit dem Ende der großen Erzählungen ging jedoch auch ein umgreifender Orientierungs- und Sinnverlust einher. Die radikale Pluralität und Dekonstruktion von Gewissheiten konnte keine Sinnangebote als Ersatz bieten. So sehr sich das alte Vokabular zur Selbst- und Weltbeschreibung verflüssigte, fiel die Identität des postmodernen Menschen auseinander. Auf der Suche nach festem Halt wurde der Mensch durch den reißenden Strom eines Denkens im Fluss überspült. Rorty versucht die Errungenschaft der Ironie im Sinne des Abschieds der nicht enden wollenden Suche nach der einen Wahrheit im Bewusstsein der Historizität und Relativität der eigenen Überzeugungen zu bewahren. Das pragmatisch orientierte Kontingenzbewusstsein impliziert damit die Unabschließbarkeit jedes Sinnbildungsprozesses, welche bereits Derrida Dekonstruktion zu betonen versucht. Die Dekonstruktion, die als emanzipatorische Bewegung zu zeigen versucht, dass jeder feste Grund schließlich instabil und damit jede Bedeutung abhängig von einem Spiel der Differenzen (*différance*) ist, korrespondiert in ihrem Anspruch durchaus mit Rortys Kontingenzbewusstsein. Sowohl Derrida als auch Rorty

lehnen Ansprüche letzter Wahrheiten ab und verweisen auf die Uneindeutigkeit und Pluralität von Bedeutung. Beide plädieren für eine Haltung der Offenheit gegenüber anderen Interpretationen und Perspektiven; sie teilen das ironische Misstrauen gegenüber jeglichem Dogmatismus. In diesem Sinne ist die Haltung der Dekonstruktion durchaus als radikale Form des Kontingenzbewusstseins zu verstehen. Rorty macht im Gegensatz zur Dekonstruktion, die sich mit der unaufhörlichen Analyse und Kritik von Überzeugungen, Ideologien und Dogmen – insbesondere innerhalb des philosophischen Diskurses – beschäftigt, jedoch einen Schritt über sie hinaus: Die Ironikerin gewinnt eine liberale, öffentliche Dimension, die in pragmatischer Weise voraussetzt, dass jene mit vollem Ernst für ihre Überzeugungen eintreten kann. Ordnet Rorty Derrida als „privaten Ironiker“ ein, so verweist er auf genau dieses Fehlen einer politisch nützlichen Dimension der Dekonstruktion. Der Verbleib in ständigen Dekonstruktionsschleifen lähmt ihren eigenen Handlungselan. Die Dekonstruktion in ihrer totalisierenden Entlarvungstendenz erschöpft sich bei ihrem Werk an der ständigen Freilegung sich abgelagerter Bedeutungssedimente im Mantel von scheinbar Selbstverständlichem. Damit bleibt sie private Ironie, spielerisches Abenteuer, ohne politischen Wert zu erlangen. Rorty, der Derrida als eher der Literatur denn der Philosophie verpflichtet sieht, spricht diese Diagnose durchaus schätzend aus, allerdings verbleibt die Haltung der Dekonstruktion innerhalb bestimmter Grenzen, die Rortys eigenes politisches Projekt unberührt lassen. Derridas Umgang mit der Sprache und verschiedenen Vokabularen, seine Kreativität in der Schaffung neuer Sprachspiele ist eine anregende Form des Ironismus, jedoch bleibt sie politisch und liberal unfruchtbar. Die Grundbewegung der Dekonstruktion als Dekonstruktion von Bedeutung und damit ihr destruktives Element aufnehmend, baut Rorty im Sinne von Derridas sprachlicher Kreativität auf die Schaffens- und Gestaltungskraft der Sprache als konstruktives Element, das zu leisten vermag, dass sich die Ironikerin im öffentlichen Bereich für ihre liberalen Überzeugungen entschlossen engagieren kann.

Diese Kraft der Sprache sieht Rorty im Narrativen. Ohne Wahrheits- und Absolutheitsansprüche zu stellen, können Geschichten und Erzählungen, die uns berühren, sinn- und bedeutungstiftend sein. Auf das Ende der Metaerzählungen folgt die Aufwertung des Narrativen. Erzählungen treten an die Stelle der Wahrheitssuche. Die Dekonstruktion, die als Kontingenzbewusstsein weitergeführt wird, hat uns gelehrt, dass solidarisches Handeln nicht „wahrhaftiger“ ist als anderes Handeln – dennoch können wir Überzeugungen wie die von der Würde des Menschen in unserem politischen Handeln verwirklichen; dafür gilt es, aus der Negativität der Dekonstruktion in die positive Aktivität, ins Schaffen und Handeln zu

gelangen, indem wir den Dingen im Bewusstsein der Kontingenz dennoch einen Sinn zuschreiben können.

Politische Gemeinschaften sind immer auch symbolische Gemeinschaften bzw. sprachliche Hörerschaften, deren Zusammenhalt auf der Verwendung gemeinsamer Sprache, geteilter Symbole und Narrationen basiert. Folgen wir der unbegründbaren, intuitiven Überzeugung, dass Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun, können wir uns der Sprache als kontingentes Werkzeug bedienen, durch gemeinsame Erzählungen die Sensibilität für das Leiden anderer zu steigern. Das Narrative in Form von Geschichten und Gleichnissen, Metaphern und bestimmten Wendungen, kann dazu beitragen, unsere moralischen Vokabulare für Grausamkeit zu schärfen. Rorty erzählt in diesem Zusammenhang seine Lieblingsanekdote über *Onkel Toms Hütte*, dessen Einfluss von Abraham Lincoln als zentral für den Krieg um das Ende der Sklaverei in den USA erachtet wurde, weil sich die amerikanischen Leser durch die dichte Beschreibung des unerträglichen Leids schwarzer Sklaven erst um dieses zu sorgen begannen (vgl. Schwaabe 2018, S. 303). Im Sinne einer „Schule der Empfindsamkeit“ (ebd.) steht das Bemühen, unsere Empfindsamkeit für die Grausamkeit in der Welt durch die Erweiterung und Prägung unseres Vokabulars zu schulen. Mit der Ausbildung eines moralischen Pflichtgefühls, anderen zu helfen und solidarisch für liberale und demokratische Werte einzustehen, kann die liberale Ironikerin trotz ihres Kontingenzbewusstseins ihre Überzeugungen mit voller Ernsthaftigkeit vertreten. Sprache und insbesondere Literatur, die sich mit der Ausbildung treffender und ergreifender Narrationen beschäftigt, können dabei das bieten, was kalte Statistiken und empirische Analysen niemals zu leisten vermögen. Soziale Ungerechtigkeit, Ausbeutung, Krieg und Armut – Rortys Idee ist eine Schule des empfindsamen Sehens für diese Zustände und für die Betroffenen, die in diesen Strukturen leben und leiden müssen. So erwähnt Rorty auch Kants *Metaphysik der Sitten*, das *Kommunistische Manifest* und das *Neue Testament* als lesenswerte Bücher, insbesondere für die Jugend: Man soll sie nicht als Dogma lesen, jedoch als Anregung und beflügelnde Inspiration für moralisches Handeln. Entgegen der verbreiteten Relativismus-Vorwürfe gegen Rorty ist er in diesem Kontext vielmehr ein „fanatischer Kämpfer für Gerechtigkeit [...], wenn nicht sogar ein Moralist.“ (ebd., S. 304)

4.6 Die politische Dimension der Ironie

Rorty verleiht mit *Kontingenz, Ironie und Solidarität* der Ironie ein besonderes politisches Potential.

Die Grundvoraussetzung dieses Buches ist, daß eine Überzeugung auch dann noch das Handeln regulieren, auch dann wert sein kann, daß man das Leben für sie läßt, wenn die Träger dieser Überzeugung dessen gewahr sind, daß sie durch nichts anderes verursacht ist als kontingente historische Bedingungen. (Rorty 1993, S. 306)

Die liberale Ironikerin ist Teil Rortys „liberaler Utopie“, die „ohne letzte Wahrheiten auskommen gelernt hat.“ (Schwaabe 2018, S. 305) Es greifen das erkenntnistheoretische Fundament des Ironismus und die politische Dimension der Solidarität ineinander. Der Weg zur liberalen Utopie ist nur durch Ausweitung von Toleranz und Sensibilität möglich, und zwar als „unendliche, immer weiter ausgreifende Verwirklichung von Freiheit, nicht als Konvergieren gegen eine schon existierende Wahrheit.“ (Rorty 1993, S. 17) Anzustreben ist die „wachsende Bereitwilligkeit zum Leben mit Pluralitäten und zum Beenden der Suche nach universeller Geltung.“ (ebd., S. 120 f.).

Während gegenwärtige liberale Gesellschaften immer noch von metaphysischen Ideen durchzogen sind, hofft Rorty auf eine Verbreitung des Kontingenzbewusstseins. Durch Rortys Buch soll gezeigt werden, „dass in postmetaphysischen Gesellschaften Ironismus im Grunde die dem Liberalismus angemessenste Haltung darstellt.“ (Frischmann 2014, S. 30) Ironismus wäre in dieser Weise Ausdruck der Suche nach einem friedlichen Umgang mit dem „Faktum des Pluralismus“ (J. Rawls). Der radikale Pluralismus, der sich insbesondere im Zuge der Postmoderne²⁴ eingerichtet hat, und in dessen Konsequenz eine Vielzahl von Vorstellungen vom guten Leben, Glück oder Religiosität nebeneinander bestehen, fordert gegenseitige Achtung und Toleranz. Rorty bietet dieses Toleranzgebot ohne Letztbegründung, die es auch nicht geben kann. Liberale Ironikerinnen dürfen alles glauben, was sie wollen und tolerieren auch die Vorstellungen der anderen. Sie sorgen sich, dass den Überzeugungen anderer keine Grausamkeit (z. B. Unterdrückung oder Demütigung) angetan wird: Allerdings darf sich niemand fanatisch gebärden und damit die Freiheit mit autoritären Absolutheitsansprüchen bedrohen.

Rorty bietet also keine Argumentation für die Kontingenz, sondern beschreibt eine mögliche Umgangsform mit der Situation des Menschen, in die er notwendig gestellt ist. Daher sieht

²⁴ Zum Zeitpunkt der Entstehung von *Kontingenz, Ironie, und Solidarität* (1989) hat Rorty die Entwicklungen der „Postmoderne“ noch nicht in ihrer ganzen Schlagkraft wahrgenommen bzw. wahrnehmen können.

er die liberale Ironie auch als Tugend. Die liberale Utopie bleibt dabei der Nicht-Ort, der stets im Kommen begriffen ist. Als Beitrag zur Annäherung an diese Utopie ist Rortys Buch selbst zu verstehen. Solidarität muss geschaffen werden und nicht aufgefunden. Rorty stellt keine Theorie des Zusammenhangs zwischen Kontingenz, Ironie und Solidarität vor, sondern fasst die liberale Ironie als eine Lebenspraxis, eine Eingestelltheit, die er verbreiten möchte. Sein Vokabular bildet eine Erzählung, eine treffende Anregung für das ironisch-liberale Bewusstsein. Rorty wendet sich direkt an den Leser, indem er ihn mit seiner intuitiven, zugänglichen Sprache vom liberalen Projekt überzeugen möchte. *Kontingenz, Ironie und Solidarität* ist selbst eine Erzählung, ein Narrativ und folgt Rortys Anspruch, kein philosophisches Traktat zu schreiben, sondern eine philosophisch-literarische Arbeit mit Heldenfiguren wie der liberalen Ironikerin oder dem Metaphysiker als Antagonisten vorzulegen. Damit soll dem Leser selbst seine eigene potentielle Grausamkeit aufgezeigt und eine Hinwendung zur Sensibilität für eben diese angeregt werden. Die Schule der Empfindsamkeit beginnt im besten Fall bei der Lektüre Rortys selbst. Auch wenn die Übersetzung ins Handeln autonome Entscheidung der Leserin bleibt, fordert Rorty mit seinem Buch – ganz in der sokratischen Tradition – über Ironie dazu auf, sich zu diesem Buch zu verhalten.

Rorty als glühendem Anhänger der Menschenrechte, Demokratie und politischer Freiheit als das Beste, was uns die Geschichte im Vergleich zu allerlei anderen politischen Ordnungen zeigen kann, geht es um das Wohl des individuellen Menschen. Man muss sich dafür einsetzen, ohne sich auf Wahrheits- und Absolutheitsansprüche zu berufen. Gegen die unabhängig fundierten, normativen Argumente als einzig wichtige Begründung jener Errungenschaften geht es für Rorty nicht darum, Wissen zu vermitteln, sondern unser Vokabular für Grausamkeit und Demütigung zu sensibilisieren, um die Vermeidung dieser Dinge in der Praxis zu erreichen. Mitleid führt zu liberalem, entschlossen solidarischen Handeln. Für Rorty steht die Frage im Mittelpunkt, was sich für das Projekt der Demokratie und der Menschenrechte in der Praxis bewährt. Seine Antwort lautet: Wir müssen Geschichten erzählen, die Demokratie und Menschenrechte stützen.

Der angestrebten Sache nach ist diese Haltung dem ähnlich, was moralische Universalisten erreichen wollen. Für Rorty ist ein universalistischer Denker wie Habermas jedoch dogmatisch – im geteilten Projekt menschlicher Freiheit und Solidarität kann man sich einigen, allerdings kommen die Argumentationen nicht überein. Habermas bleibt dazu der Wahrheit und dem Legitimationsbedürfnis zu sehr verpflichtet und steht damit dem freiheitlichen Kontingenzbewusstsein bzw. den sinn- und einheitsstiftenden Narrativen eher im Wege. Rorty

als Antiplatoniker aus zutiefst sokratischem Geist bekennt sich eher zu der „Überzeugung, daß Wahrheit und das Gute für sich selbst Sorge tragen werden, wenn wir nur für politische Freiheit sorgen.“ (Rorty 1993, S. 144)

Ironie als private Sache mag dieser öffentlichen Freiheit nichts zuzutragen. Derrida stellt für Rorty die Endstufe ironistischer Theorie dar, ohne einen Beitrag zur liberalen Praxis zu leisten. Allerdings ist die ironische Eingestelltheit notwendige Voraussetzung für den Einzelnen, sich in der privaten Dimension von gewissen Autoritäten zu befreien. Nur so kann er eine gelassene Haltung entwickeln, auf deren Grundlage Solidarität und liberale Überzeugung möglich werden. Die dazu beitragenden Erzählungen und Narrative bedürfen immer der ironischen Reflexion, um nicht selbst einen Absolutheitsanspruch zu erheben, und sich stattdessen ihrer sinnstiftenden Funktion in der Welt, ohne auf eine höhere Ordnung zu verweisen, bewusst zu bleiben. Narrative Sinngebung ist stets der Freiheit des menschlichen Umgangs mit seiner Situation verpflichtet. Auch ohne feste metaphysische Orientierungspunkte gibt es Sinn in der Welt. Im Geiste Nietzsches gilt es, selbst Orientierung zu schaffen und uns das Wechseln der Wegrichtung stets offenzuhalten.

5 Ironie und Narrativ: Über die erzählte Freiheit der Ironikerin

*Liebe Seele, trachte nicht nach dem ewigen Leben,
sondern schöpfe das Mögliche aus.*

(Pindar, Dritte Pythische Ode)

*[Ironie] ist die freieste aller Lizenzen,
denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg.*

(Schlegel)

Narrationen im Politischen stehen oft in Zusammenhang mit Populismus, Verschwörungstheorien oder autoritären Ideologierzählungen. Rorty wendet die Bedeutung des Narrativen auf seinen Beitrag zur privaten und öffentlichen Freiheit um. Freiheit ist dabei nicht als Begriff zu definieren. Es soll in diesem Rahmen keine Wahrheit über das Wesen der Freiheit gesprochen werden; die Bedeutung der Freiheit ergibt sich nicht im identifizierenden Denken. Stattdessen ist Freiheit in erster Linie als Autonomie, als Freiheit von Totalität und Autorität gemeint. Dabei stehen Ironie, Narratives und Freiheit in einem engen Zusammenhang. Es beginnt diese Bewegung bei Sokrates, der den Menschen von seinem eigenen Wahrheitsanspruch befreit.

Sokrates deckt auf, dass der athenische Bürger von Narrationen durchzogen ist und weist darauf hin, sie nicht leichtfertig für die Wahrheit zu halten. Nietzsche beginnt, das Ende der Wahrheit und die Umwertung aller Werte erzählend einzuläuten. Zarathustra belehrt nicht den Menschen des Marktplatzes, sondern erzählt ihm den Anfang einer neuen Geschichte. Nietzsches Sprache, sich im Fragment, im Spiel, im Dichterischen bewegend, kondensiert seine narrative Kraft. Die Postmoderne verabschiedet sich endgültig und umgreifend vom Wahrheitsanspruch und verkündet das Ende der Metaerzählungen. Durch die entstandene Lücke, deren Instabilität Derrida zu betonen versucht, verliert der Mensch seine Orientierung. Nach Derrida ist jegliche Stabilität ungerechtfertigt und dazu verurteilt, sich in ihrer Bedeutung aufzulösen, um Platz für neue, ungerechtfertigte Stabilitätskonstrukte zu machen. Rorty bleibt dem nietzscheanischen Impuls der erzählenden Philosophie verpflichtet. Die Philosophie ist keine exakte Wissenschaft, die Erklärungen für Phänomene liefern kann und uns die Welt, sei sie auch ohne Wahrheit, in ihrer Beschaffenheit begründen kann. Rortys Philosophie baut auf der Einsicht auf, dass die Frage nach der Wahrheit für unsere individuelle und politische Praxis keinerlei Nutzen hat. Im Privaten können feste Orientierungen an bestimmten Ordnungsvorstellungen durchaus nützlich sein, im öffentlich-politischen Bereich finden sie keinen Platz. Wir bleiben schlicht hinter der Wahrheit zurück, mag es sie auch geben, sie bleibt unverfügbar für uns. Mit diesem Umstand müssen wir umgehen. Ironie ist Freiheit von der fesselnden Autorität des Wahren, des Absoluten, des Einen und dabei die Kunst, mit dieser Einsicht leben zu können.²⁵

Sokrates ist der erste, der an die Grenze menschlicher Erkenntnis stößt und Ironie notwendig als Lebensform annimmt. Das Nichtwissen stößt ihm im pathischen Staunen zu. Nicht hinter das Nichtwissen gelangend, erschöpft sich sein Beschreibungsvokabular und zwingt seine Sprache zum Verstummen. Sokrates fragt, bis sich der Spaten zurückbiegt. Die Welt wird unverständlich. Die Wahrheit zeigt sich ihm als das uns allen Gemeinsame: in ihrer Verdeckung und Unbedingtheit. Damit lehrt uns Sokrates als erster, Mensch zu bleiben und unser Schaffen in der Welt niemals mit dem Anspruch nach Ewigkeit oder Endgültigkeit zu versehen.

Rorty sieht Freiheit in der Erkenntnis der Kontingenz. Die Wahrheit, die uns zumindest politisch betrifft, wird gemacht und unterliegt damit unserer Selbstbestimmung. Ohne eine metaphysische Hierarchie zu erbauen, steht es uns offen, den Menschen und seine Praxis in

²⁵ So wäre der Glaube an Gott ebenfalls ironisch, in dem Maße, dass man glaubt, ohne Gott als den, der er ist, erkennen zu können.

ihrer Geschichtlichkeit und damit im Werden zu begreifen. Wir müssen keine objektive Theorie der „Menschheitsgeschichte“ vorweisen können. Statt Fundamente für Institutionen und menschliche Praxis zu suchen, können wir uns immer wieder neu erzählen und damit ironisch durch die Kruste der Konvention brechen.

Diese Haltung hat sich insbesondere gegen einen hartnäckigen Relativismus- und Nihilismusvorwurf zu behaupten. Relativismus meint hier die eingestandene Unfähigkeit, normative Prinzipien und ethische Überzeugungen in irgendeiner sinnvollen Weise begründen zu können. Schädlich wird ein so verstandener Relativismus dann, wenn er etwas auf gefährliche Weise relativiert. In ihrer Zuspitzung führt diese Bewegung in einen Nihilismus, der die Gültigkeit jeglicher Ordnung ablehnt. Dass die ironische Haltung sich gegen diesen Vorwurf verteidigen kann, zeigt zunächst die Abgrenzung der Ironie vom Zynismus: Ironie hält uns handlungsfähig und grenzt sich damit klar vom relativistischen Nihilismus des Zynismus ab. Nachdem der Mensch aus seiner Illusion fester Werte und Sicherheiten gefallen ist und damit von der Überzeugung absehen muss, dass alles Übel aus Unwissen erwächst und Wissen ausreicht, um es zu beseitigen, könnte er zynisch antworten. Auf den Einsturz gemeinsamer kultureller Fundamente und den Verlust des aufklärerischen Heilsversprechens der ererkennenden Vernunft, würde eine zynische Reaktion die bewusste Ablehnung der moralischen Werte einer Gesellschaft bedeuten. Durch die vollkommene Relativität jeglicher Werte und Überzeugungen könnte der Zyniker um sein schlechtes Tun wissen und sich dabei schamlos zu seiner moralischen Enthemmung bekennen (P. Sloterdijk). Der Zyniker würde sich absichtsvoll gegen die Wahrheit richten statt ironisch jenseits von ihr zu stehen. Ironie ist eine Haltung, die mit der Uneindeutigkeit umzugehen versteht und dabei dennoch gewisse Werte und Überzeugungen mit Ernsthaftigkeit zu vertreten erlaubt, statt sich der totalen Rücksichtslosigkeit unter dem Zeichen eines umgreifenden Relativismus hinzugeben. Weiterhin ist die Uneindeutigkeit, das Spiel, das Chaos, die Offenheit und Instabilität des Fragmenthaften der Ironie durchaus fruchtbar. Es stürzt den sinnsuchenden Menschen nicht in einen Nihilismus, sondern bewahrt ihn vor Ideologie. Dem Menschen, der seine Welt auslegt und stets ein Deutungsganzes vor Augen hat, durch seine interpretierende Kraft Fragmente zusammenfügt und alle sich ihm stellenden Fragen um sein Dasein und seinen Bezug zu den Dingen in eine Einheit zu bringen versucht, darf jenes Ganze als Sicherheit und Gewissheit nie Fundament für Ideologie werden. Stattdessen muss das Ganze stets im Sinne der Freiheit und Selbstbestimmung Rätsel für ihn bleiben. Derjenige, der glaubt, das Rätsel um das Allgemeine, um die umfassende Sinnhaftigkeit der Welt und damit der Wahrheit selbst gelöst zu haben, bedient sich falscher Absolutheitsansprüche, statt das sokratische Nichtwissen zu

ertragen. Das Unverfügbare, bei dem unsere Beschreibungsvokabulare enden, muss dem Subjekt stets Grenze bleiben und ihn an das Konkrete zurückverweisen. Es gilt, einzelne Gewissheiten mit ständig neuen Fragen zu konfrontieren und so den Blick auf das Ganze zu justieren.

Hätten wir das Ganze, das allgemeine Absolute, das Ewige der Wahrheit erblickt, würde unser Leben mit einem Schlag sinnlos werden. Zeitlosigkeit bedeutet gleichgültige Ewigkeit, in der nichts einen Unterschied macht, und damit Sinnlosigkeit. Erst im Konkreten, im Beginnenden und Endenden entsteht Sinn. So ist auch eine Erzählung erst dann sinnvoll zu verstehen, wenn sie einen Anfang und ein Ende hat. Alles, was dieser Beschreibung entspricht, also Anfang und Ende hat, ist vergänglich. Im Gegensatz zum Ewigen führt Vergänglichkeit jedoch notwendig zu Sinnhaftigkeit. Auch das menschliche Leben gewinnt erst durch seine Vergänglichkeit, durch den unabdingbaren Tod seinen eigentümlichen Sinn. Gegen die Sinnlosigkeit des Ewigen und für das Wechseln und Offenhalten unserer Selbst- und Weltbeschreibungsvokabulare in der konkreten, flüchtigen, vergänglichen und kontingenten Gegenwart unserer geschichtlichen Welt, ist die Ironie also wesentlicher Teil unserer Sinn-suche.

Das Absolute zeigt sich uns nie nackt. Wir müssen die Begrenzung des menschlichen Denkens, das in das Gefängnis der Sprache gezwungen ist und ohnehin immer perspektivisch, immer voreingenommen bleibt, hinnehmen. Es ist nie ein archimedischer Punkt, eine tabula rasa ermittelt worden. Gerät die Philosophie an Grenzen des Erkennens bzw. an gewisse neuralgische Punkte, versuchen Philosophen oft in gewisser Weise unter die Sprache zu greifen, indem sie das denkerische Sprechen spekulativ auf ein Unverfügbares ausrichten, welches sich uns aber entzieht. Anzuerkennen ist jedoch, dass unsere Vokabulare in gewisser Tiefe enden. Es bleibt Dunkelheit, in der wir uns zurechtfinden müssen. Rorty akzeptiert diese Dunkelheit und wendet den Blick auf unsere sozial und sprachlich konstruierte Praxis. Philosophie ist nach seinem Verständnis Teil des kulturellen Gesprächs und nicht Weg zur Erkenntnis. Daher schlägt Rorty nicht vor, jene Dunkelheit künstlich zu erhellen oder verzweifelt die Sonne zu beschwören, sondern plädiert für menschlichen Zusammenhalt im Dunkeln: Wir müssen miteinander sprechen, uns innerhalb unserer menschlichen Grenzen Geschichten erzählen und das Anrennen gegen diese Grenzen nicht zu Frustration führen lassen. Es gibt Dichter, Denker und Meister der Metapher, die immer wieder an jene Grenzen gelangen, sie ausmessen und unsere je kontingente, je neue Orientierung in der Welt durch Veränderung unserer Vokabulare vorbereiten. Die Philosophie beschreibt das, was wir zu

diesem Zeitpunkt von unserem konkreten Standpunkt aus vorfinden und ist dafür verantwortlich, dass wir nie an derselben Stelle stehenbleiben, sondern uns stets in Freiheit neu schaffen. Sie muss narrativ bleiben und ihren Erzählcharakter bewahren. Ansonsten verstummt sie. Philosophie als sinn- und orientierungsgebendes Wagnis ist abhängig vom Mut zur Erzählung, denn Denken vollzieht sich immer erzählerisch.

Unser Denken, Sprechen und Handeln verweist stets je aufeinander. Im Narrativen kommt der unserem sprachlich gefassten Denken inhärente Handlungsbezug auf besondere Weise zum Vorschein. Der Mensch lebt in einem Spiel der Narrative. Wir sind sensibel für Erzählungen und lassen uns von ihrer Macht überzeugen. Erzählungen entfalten immer schon ihre Kraft, treffen uns und berühren uns. Sie halten politische Gemeinschaften zusammen und bilden unseren gemeinsamen Lebenszusammenhang. Der Mensch verwendet Symbole, um Sinn zu stiften. Dieser Sinn ist jedoch durchaus veränderlich und kann durch anregende Erzählungen in Bewegung gehalten werden. Wir müssen ironisch und kontingenzbewusst sein, um die Welt als kohärentes Ganzes immer wieder neu auszulegen; suchen wir dabei nach Sinn und Orientierung und wollen wir bei dieser Suche unsere Freiheit von äußeren Prinzipien und „wahrhaftigen“ Geltungsansprüchen bewahren, sehen wir uns an die prägende Kraft des Narrativen verwiesen.

Rortys Neopragmatismus nimmt nicht an, dass das, was sich in der Praxis bewährt, deshalb so sein muss. Dies wäre ein Pseudo-Pragmatismus, der sich dadurch auszeichnet, auf dem Bestehenden zu bestehen. Ein echter Pragmatismus – wie im Sinne Rortys – ist durchaus zukunftsgerichtet und geht vielmehr vom Bestehenden aus, um in pragmatischer Weise auf Veränderung hinzuwirken. Für Rorty muss die wahrnehmbare Welt nicht als Inbegriff von Faktizitäten interpretiert und hingenommen werden (M. Horkheimer). Rorty fasst Praxis vielmehr als Bewegung, Veränderung und Dynamik; als etwas, das sich immer wieder durch das Handeln der Menschen fließend ergibt. Damit gehören auch unser Sprechen, unsere Vokabulare und Erzählungen zur menschlichen Praxis. Innerhalb dieser Bewegung gilt es, stets auf die liberale Utopie hinzudenken und so unsere Praxis auf sie auszurichten. Auf diese Weise geht der handelnde Mensch schaffend mit seinem Dasein um, richtet er sein Tun auf die Veränderung bestehender Umstände. Der ironisch Schaffende, welcher anerkennt, dass die Welt kontingent ist, weiß so um ihre Veränderlichkeit: Möglichkeit ist mehr als Wirklichkeit. Damit werden insbesondere die Geschichten bedeutsam, welche von einer Welt handeln, in der wir noch nicht leben. Indem wir immer neue Vokabulare erstreben, um uns und die Welt zu beschreiben und sie damit auch zu verändern, indem wir andere Dinge

glauben und für sie eintreten, richten wir uns auf eine Praxis ein, die Im-Kommen gefasst werden kann. Im besten Fall bleiben wir für Rorty bei diesen Bemühungen der Menschlichkeit verpflichtet. Narrative erheben damit unsere Fantasie zur gesteigerten Wirklichkeit.

Nietzsches Erzählung der Kindwerdung ist in diesem Sinne auch eine Stimme gegen die Vergessenheit des Kindersinnes, wobei dieser sensibel bleibt für die treffende Erzählung, durch die sich eine Welt eröffnet, ergänzt um die Möglichkeiten der Fantasie. Schreibende und Denkende haben daher den Auftrag, mit der Leidenschaftlichkeit der Ironie die Vokabulare der Menschen zu ändern. Im Sinne der Befreiung des Geistes richtet sich das Narrative auf die Sprengung der Systeme und damit die Befreiung vom starren, festgesetzten Sediment alter Geltungs- und Absolutheitsansprüche. Geschichten rühren an die Traumfähigkeit des Menschen, tragen Möglichkeit und Veränderung in sich und berühren so seinen Möglichkeitssinn. Den offenen Raum der Freiheit ungebunden ausnutzend, verweisen inspirierende Narrative auf die Freiheit der Gestaltung, des Möglichen und noch nicht Eingetretenen – auf die Schaffenskraft des Einzelnen, selbst die Vokabulare in Bewegung zu setzen als auch, sich von solchen anregen zu lassen. Der Mensch würde nicht so leben wie er könnte, bliebe er nur der Auffassung der Starrheit der Dinge verpflichtet: Dann wäre er ohne kritischen Sinn, ohne Überzeugung von Freiheit und ohne Anregung der Kreativität und Fantasie. Die sinnstiftende Erzählung zieht sich als roter Faden durch die Wirklichkeit des Menschen und führt ihn sicher bei dem Versuch, über jene hinaus zu gelangen. Ein treffendes Beispiel ist das der Lebensgeschichte: Erzählung und Handeln sind parallel sinngebend; die Kohärenz unserer Handlungen wird als Geschichte gefasst, die wir uns erzählen. Die erlebte Vergangenheit gibt nicht schon die Zukunft vor. Wir werden durch Geschichten zum Handeln angetrieben, allerdings ist unsere eigene Praxis immer schon im Narrativen begriffen. Der kohärente Zusammenhang unseres Handelns macht unsere Lebensgeschichte erst sinnvoll.

Auch Sprache und damit das Vermögen, erzählen zu können, ist Handeln. Sie ist ein Können, kein Wissen, so dass sie Teil unserer Praxis ist. Praxis bezweckt schon für Aristoteles Handeln und nicht Wissen. Während Wissen sich auf etwas Unveränderliches bezieht, bleibt Praxis als Handeln im Werden begriffen und erlangt damit ihr kritisches Potential. Indem sie sich ständig neu ergeben und rechtfertigen muss, durch ihre kritisch-selbstreflexive Struktur, wird sich der Mensch seiner Handlungsgründe und damit der verinnerlichten Prinzipien bewusst, so dass sich für ihn die Möglichkeit eröffnet, nicht mehr aus bloßer Gewohnheit, sondern auch aus Einsicht und Überzeugung zu handeln.

Der Ironikerin, die erkannt hat, dass sie stets die volle Freiheit besitzt, sich neuer und anderer Vokabulare zu bedienen und so ihre Geschichte neu zu erzählen bzw. zu deuten, ist ebenfalls frei, kontingente narrative Überzeugungen zu vertreten. Sie verwirklicht ihre Freiheit, indem sie vertritt, was ihr wichtig ist und worum sie sich sorgt. Wird sie von bestimmten Erzählungen getroffen, werden ihr gewisse Dinge wichtig, für die sie daher eintreten möchte. Ohne festen Grund oder sichere Rechtfertigung sorgt sie sich um etwas – nur deshalb, weil sie will, was sie will. Die Ironikerin dient keiner Sache aufgrund ihres inhärenten Werts in einer metaphysischen Ordnung, sondern entwickelt bestimmte Überzeugungen, von denen sie will, dass sie sie vertreten will. Solidarität ist nicht das Befolgen eines Grundsatzes und demokratische Gesinnung keine Legalität – es sind freie Überzeugungen, die mit Ernsthaftigkeit vertreten werden können. Die Ironikerin ist weder bei ihrem Handeln noch bei ihrer Motivation bloß passiver Zuschauer oder Opfer eines Prinzips oder einer anrührenden Geschichte; sie lässt sich von einer Geschichte anrühren, weil sie will, dass sie angerührt wird. Die ironische Haltung eröffnet die Möglichkeit der vollkommenen Autonomie: Man handelt nicht, um einem bestimmten Grundsatz zu entsprechen; es herrscht ein freier Antrieb zum Handeln und damit zur Veränderung. Die fundamentalen Überzeugungen der Ironikerin sind deshalb fundamental, weil sie sie nicht ändern muss, aber jederzeit ändern kann. Entschlossenheit ist eine Tugend unter kontingenten Umständen, Zweifel ihre notwendige Bedingung. Darin liegt die Freiheit der Ironikerin. Aus Freiheit gilt es, die bestehende Lebensform zu ändern oder zu bewahren. Echte Überzeugungen formen sich aus Freiheit, ohne dass eine Notwendigkeit für sie besteht. Streng genommen ist dies keine Befreiung von äußeren Prinzipien und Hemmnissen, sondern eine solche von uns selbst, die wir bestimmte Geschichten erzählen und bestimmte Vokabulare verwenden, die uns einnehmen. Werfen wir einen ironischen Blick auf uns selbst, können wir frei unsere Überzeugungen und damit das Bestehende ändern. Für Rorty soll die liberale Ironikerin vor allem für solidarische, demokratisch-liberale Werte der liberalen Utopie aus betroffener Überzeugung eintreten und sich gegen die Machtansprüche vermeintlicher Führer der Wahrheit wehren. Damit tritt die durch Ironie ermöglichte entschlossene Überzeugung der Liberalität selbst offen gegen relativistische Tendenzen, die vielmehr innerhalb starrer, gesellschaftlich verbreiteter Wahrheitsordnungen gefunden werden können: Denn der Wahrheitsanspruch relativiert im autoritären Kontext die Grausamkeit, die er begründet.

Es gilt, die Überzeugungskraft des Narrativen so zu nutzen, dass Grausamkeit keine Chance hat. Schließlich bedarf es Empathie und Mitgefühl als politische Implikationen ironischer Philosophie. Vom Allgemeinen ins Konkrete zu schauen und einen Pluralismus der

Einzelnen, der je konkreten Auffassungen und individuellen Erzählungen zu vertreten, erfordert, jedes Leben als hochgradig poetisch anzuerkennen und daher besonders sensibel auf Individualitäten zu achten. Sensibilität und Sinn für den Anderen (vgl. schon bei Derrida) führen schließlich zu Solidarität. Geschichten als Mittel der Literatur und Philosophie sind unerlässlich für die Schulung der empfindsamen Haltung des Menschen, welcher solidarisch handeln soll. Das Narrative will keine Objektivität für sich beanspruchen, nicht die vernünftigsten Argumente für eine Sache liefern, sondern den Ironiker betroffen machen und damit entschlossenes, ernsthaftes Engagement provozieren. Das Narrativ der Solidarität kämpft nicht um die Ablehnung der Sklaverei, sondern um die unerträgliche Empörung darüber. Statt objektives Wissen zu bieten, widmet sich die Erzählung einer Sprache, die den Menschen angeht und damit vielleicht sogar etwas Unsagbares trifft, ohne es auszusprechen. Die Erschaffung von Sprachbildern, in denen wir unsere Freiheit denken können, erfordert ein Wieder-Kind-Werden, das erzählt und sich an Erzählungen festhält. Das erste, das den Menschen als Kind prägt, sind Erzählungen und Geschichten, keine Tatsachen und Fakten.

Die Ironie Rortys liegt schließlich in der Einsicht, dass wir frei sind, unsere Überzeugungen zu wählen, in ernsthafter Betroffenheit für sie einzustehen und gleichzeitig zu wissen, dass es keinen metaphysischen, wahren, richtigen Grund gibt, das zu tun. Unser Denken, Sprechen und Handeln sind nicht sinnlos, sofern wir uns die Kraft der Narration bewahren.

Die Figur des Sokrates und die dichterische Kraft Nietzsches sind vor allem narrative Ereignisse, die dieser Bewegung als gute Geister dienen. Das Ende der Metaerzählungen ist selbst eine Erzählung der Postmoderne und Derrida versucht die Kraft der Sprache, die unser Handeln trifft, bis ans Äußerste zu reizen. Rorty versucht schließlich die sprachliche Beeinflussung auf unsere Praxis für eine liberale Erzählung gegen die Grausamkeit zu nutzen. Versteht man die Philosophiegeschichte wie Rorty nicht als Fortschritt der Erkenntnis, sondern als andauernde Überschreibung von Vokabularen und dem Spinnen neuer Erzählungen, ist damit ein starker Versuch unternommen, ihr politisches Potential im Sinne liberaler Zwecke auszunutzen. So ist aus dieser Sicht dem Beginn der Philosophie des Abendlandes nicht ausschließlich ein Fehlstart durch die platonische Hinwendung zum Wahren zuzuschreiben: Das erhebliche Verdienst Platons besteht darin, die Erzählung des Sokrates in Worte gefasst zu haben.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah (2019): *Sokrates. Apologie der Pluralität*, 4. Aufl., Berlin: Matthes & Seitz.
- Cicero, Marcus Tullius (1998): *Gespräche in Tusculum*, 7. Aufl., Düsseldorf/Zürich: Artemis und Winkler.
- Derrida, Jacques (1974): *Grammatologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1986): Semiotologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva, in: Jacques Derrida: *Positionen*, Wien: Passagen Verlag, S.52–82.
- Derrida, Jacques (1994): *Die Schrift und die Differenz*, 6. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1996): *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1999): Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus, in: C. Mouffe (Hrsg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien: Passagen Verlag, S. 171–195.
- Derrida, Jacques (2004): *Die différance*, Stuttgart: Reclam.
- Dostojewski, Fjodor M. (2019): *Der Großinquisitor*, übers. von Rudolf Kassner, Leipzig: Insel Verlag.
- Friedländer, Paul (1964): *Platon. Band. 1. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin: De Gruyter.
- Frischmann, Bärbel (2014): Ironie in der Philosophie und philosophische Ironie, in: B. Frischmann (Hrsg.): *Ironie in Philosophie, Literatur und Recht*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 9–36.
- Habermas, Jürgen (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1965): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (2020): *Werkausgabe. Band III. Kritik der reinen Vernunft 1*, hrsg. von W. Weischedel, 10. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Kern, Andrea; Menke, Christoph (2002): Einleitung: Dekonstruktion als Philosophie, in: A. Kern und C. Menke (Hrsg.): *Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–14.
- Kierkegaard, Søren (1984): *Gesammelte Werke. 31. Abteilung. Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, hrsg. von E. Hirsch und H. Gerdes, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kimmerle, Heinz (1997): *Jacques Derrida zur Einführung*, 4. Aufl., Hamburg: Junius.
- Kronenberg, Bernd (2010): *Die Zerbrechlichkeit des Wahren. Richard Rortys Neopragmatismus und Adornos Negative Dialektik*, Bielefeld: transcript Verlag.
- Lyotard, Jean-François (1979): *Au juste. Conversations*, Paris, Bourgeois.
- Lyotard, Jean-François (1989): *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien: Passagen Verlag.
- Lyotard, Jean-François (2019): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien: Passagen Verlag.
- Montinari,azzino (1991): *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1967a): *Werke in zwei Bänden. Band I*, hrsg. von I. Frenzel, München: Carl Hanser.
- Nietzsche, Friedrich (1967b): *Werke in zwei Bänden. Band II*, hrsg. von I. Frenzel, München: Carl Hanser.
- Nietzsche, Friedrich (2023): *Die fröhliche Wissenschaft. Vollständige Neuauflage*, Göttingen: LIWI Verlag.
- Platon (1987): *Apologie des Sokrates. Kriton*, übers. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart: Reclam.
- Rorty, Richard (1988): Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: ders.: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam, S. 82–125.
- Rorty, Richard (1993): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (2000): *Philosophie & die Zukunft. Essays*, Frankfurt am Main: Fischer.

- Ryklin, Michail (2006): *Dekonstruktion und Destruktion*, Zürich/Berlin: diaphanes.
- Schwaabe, Christian (2002): Beschränkung aufs „Vorletzte“. Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie, in: *Occasional Papers*, XXXI, 1–74.
- Schwaabe, Christian (2018): *Politische Theorie. Von Platon bis zur Postmoderne*, 4. Aufl., Paderborn: UTB.
- Steiner, George (2011): *Gedanken dichten*, Berlin: Suhrkamp.
- Tautz, Barbara (2023): Klassiker der Ironie als Lebensform (Sokrates, Kierkegaard), in: M. Müller (Hrsg.): *Handbuch Richard Rorty*, Wiesbaden: Springer, S. 443–458.
- Waldenfels, Bernhard (2002): Was sich der Dekonstruktion entzieht, in: A. Kern und C. Menke (Hrsg.): *Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 331–344.
- Zovko, Jure (2014): Sokratische Ironie als Anlass des Streites zwischen Hegel und F. Schlegel, in: B. Frischmann (Hrsg.): *Ironie in Philosophie, Literatur und Recht*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 69–80.