



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2017

Daniel Heider

**Die kulturelle Basis des
Politischen – Richard Rortys
Neopragmatismus als
kulturalistische Theorie des
Liberalismus**

Bachelorarbeit bei
Dr. Christian Schwaabe
2017

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Vom “Linguistic Turn“ zum “Cultural Turn“	3
3	Eine kulturalistische Politiktheorie	5
4	Richard Rortys philosophische Grundlagen	6
4.1	Vokabular und Wahrheit	6
4.2	Kontingenz und Vernunft	7
5	Richard Rortys Kulturbegriff	9
5.1	Kulturelle Evolution	11
5.2	Solidarität und Identität	13
6	Narrative statt Philosophie - Politik auf einer kulturellen Basis	15
6.1	Die Utopie ohne Metanarrativ	16
6.2	Eurozentrismus und Ethnozentrismus	17
6.3	Liberale Ironikerinnen	18
6.4	Patriotismus als nützlicher Mythos	19
6.5	Der Wettbewerb der Narrative	22
7	Kultur, Evolution und Ökonomie	25
8	Liberalismus und Tradition	27
9	Schluss	30

1 Einleitung

“[...] there is no[t] a political theory in Rorty’s Neopragmatism. Rorty elaborates a theory of culture, or more precisely, a theory of political culture. Rorty is not occupied with politics itself, but with the cultural context of politics [...]” (Barreto 2011: 100).

Dass die Behauptung, es handle sich bei Richard Rortys Neopragmatismus nicht um politische Theorie und, dass Politik in seinem Denken eine untergeordnete Rolle spielt, Streitbar ist, wird sich in dieser Arbeit herausstellen.

Der Kern der Aussage, dass Rorty eine Theorie der politischen Kultur entwarf, die uns eine vorpolitische Grundlage des Politischen auf einer kulturellen Basis aufzeigt, soll die Ausgangslage der folgenden Ausarbeitung sein.

Richard Rorty war kein politischer Theoretiker, der uns seine Version einer gerechten Gesellschaft oder sein Modell eines demokratischen Staates näher bringen wollte. Die Frage nach sozialer Gerechtigkeit und eine politische Überzeugung waren aber schon früh Teil seines Lebens. So geht aus seinen eigenen biographischen Aufzeichnungen hervor, dass er durch sein der Arbeiterbewegung und sozialistischen Idealen verbundenen Elternhaus schon als Zwölfjähriger lernte, dass *“der Sinn des Menschseins darin bestand, das Leben dem Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit zu widmen“* (Rorty 2001: 141).

Diese politische Überzeugung der sozialen Hoffnung, die mit einer tiefen Bewunderung der amerikanischen reformistischen Linken verbunden ist, behielt er sein Leben lang bei.

In seiner Erzählung war Amerika immer das Land der Hoffnung, das Land, das die erste wirklich sozialdemokratische und kastenlose Gesellschaft hervorbringen sollte. Umso verbundener er der Vision einer gerechteren Gesellschaft war, umso kritischer betrachtete er den Wandel der amerikanischen Linken. Diese verlagerte seit dem Bruch in der Identifikation mit Amerika als progressivste Nation, durch den Vietnamkrieg, zunehmend ihren inhaltlichen Schwerpunkt auf Fragen der Identitätspolitik anstelle der Verteilungsgerechtigkeit.

Richard Rorty trat immer für die politischen Errungenschaften seiner Kultur und seines Landes ein und sah sich selbst als jemand, der diesem Narrativ wieder zu mehr Ansehen verhelfen wollte. Durch das Elternhaus kam er auch in Kontakt mit bedeutenden New Yorker Intellektuellen und Anhängern Trotzki.

Rorty war seit Kindesalter ein begeisterter Leser der Philosophie. Zugleich vertrieb sich der bei seinen Mitschülern auf wenig Gegenliebe stoßende junge Richard Rorty die Zeit damit, in den Bergen um New Jersey nach seltenen Orchideen zu suchen. Die Schönheit und Seltenheit dieser Pflanzen faszinierte ihn. Seine Erziehung zum Kampf gegen Ungerechtigkeit brachte ihn aber vor Gewissensfragen. Da er sein Vergnügen an der Orchideensuche nicht in sein gesellschaftliches Ideal integrieren konnte, begann er eine Rechtfertigung zu suchen.

Die Motivation, die ihn antrieb sein Leben dem Studium und der Lehre der Philosophie zu widmen war es eines Tages Trotzki's Traum von der Gerechtigkeit auf Erden (vgl. Habermas 2010) mit der Schönheit der Orchideen zu verbinden, also philosophisch die soziale Hoffnung und die private Selbsterschaffung in einem gemeinsamen Rahmen zu vereinen.

Als er sein philosophisches Schaffen begann, befand sich die Disziplin gerade in einer Phase des Umbruchs. Der "Linguistic Turn", die Wende der Philosophie zur Sprache hatte maßgeblichen Einfluss auf sein Werk. Sprachphilosophische Fragestellungen bilden folglich den Kern seiner Überlegungen. Ausgehend von diesen Überlegungen gelangte Rorty zur Folgerung, dass es keine philosophischen Wahrheiten unabhängig von menschengemachten Sätzen gibt. Das heißt auch, dass es keine Letztbegründung für ein moralisches und richtiges Leben geben kann.

Infolge dessen wandelte sich seine eigene Betrachtungsweise philosophischer Probleme. Er erkannte auch, dass er sein privates Vergnügen und seine gesellschaftliche Hoffnung niemals zu einer gemeinsamen philosophischen Theorie fassen können wird und begann stattdessen ein auf sprachphilosophischen Gedanken fußendes, kulturelles Modell menschlichen Zusammenlebens zu entwickeln. Privates und Öffentliches sollen in diesem philosophisch getrennt gedacht werden.

Trotzdem integrierte er seine persönlichen Überzeugungen in die Theorie und baute sie als Fundament seiner politischen Vision aus. Meine These ist, dass Richard Rortys Werk als eine kulturalistische Theorie liberaler Politik aufgefasst werden kann.

Dabei werden Grundannahmen der liberalen Tradition verworfen und die zentralen Begriffe liberaler Gesellschaftsentwürfe dekonstruiert. Stattdessen entwickelte Rorty eine Kulturtheorie des Liberalismus ohne Letztbegründungen.

Der Verlust einer philosophischen Untermauerung hielt ihn nicht davon ab, am Projekt der Aufklärung festzuhalten und weiterhin von einer gerechteren Gesellschaft zu träumen. Er verteidigt sozusagen eine moderne Hoffnung mit postmodernen Mitteln. Dazu verlagerte er seine Vision in ein neues kulturelles Gewand und entwarf ein Modell des gesellschaftlichen Fortschritts das vollkommen ohne moralische Wahrheiten auskommt. Ziel dieser Arbeit soll es sein herauszuarbeiten, wie die Kultur in dieser Vorstellung eine vorpolitische Grundlage menschlichen Handelns bildet. Dazu werden ausgehend von Rortys philosophischen Grundlagen sein Kulturbegriff und die damit verbundenen Konzepte ergründet. Der Begriff Kultur findet in verschiedenen Kontexten seines Werkes Verwendung. Außerdem benutzt Rorty Konzepte wie Narrative oder Mythen ohne explizit Rückgriff auf kulturwissenschaftliche Arbeiten zu nehmen.

Ich beginne die Arbeit mit einer Herleitung des philosophischen und sozialwissenschaftlichen Wandels vom "Linguistic Turn" zum "Cultural Turn", in dessen Einfluss das Schaffen Rortys steht. Dies soll einem besserem Verständnis der Entstehungskontexte dieser Gedanken dienen und zeigen, dass Richard Rortys Theorien einerseits in dieser bestimmten historischen Situation

entstanden und andererseits, dass sie den Wandel selbst mitbestimmen.

Danach werden die Besonderheiten kulturalistischer Politiktheorien dargelegt und so gezeigt wie sich Rortys Theorien in den bisherigen Forschungsstand zum Thema politische Kultur einordnen lassen. Außerdem soll daraus die spätere Einführung kulturwissenschaftlicher Erklärungsmodelle in einen Kontext gebracht werden können. Im folgendem Kapitel fasse ich die Grundzüge seines philosophischen Denkens zusammen und erläutere die für seine Kulturtheorie wichtigen Überlegungen.

Die Ergründung Richard Rortys Kulturbegriff bildet einen Schwerpunkt dieser Arbeit. Darin versuche ich sein Verständnis der Kultur aus verschiedenen Bereichen seines Werkes zu rekonstruieren und die unterschiedlichen Aspekte dieser in einem logischem System zusammenzufügen. Dabei habe ich erstens den Mechanismus der kulturellen Evolution als Schlüsselgedanken einer neopragmatischen Theorie ausgemacht und zweitens seine Vorstellung der Solidarität aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive betrachtet. Hier werden auch die meiner Meinung nach auf das Werk Rortys am besten passenden Konzepte der Kulturwissenschaft, das des kulturellen Gedächtnisses und das der Narrative eingeführt.

Daraufhin stelle ich Richard Rortys politische Ansätze im Bezug auf ihre kulturelle Basis dar und untersuche diese auf eine Vereinbarkeit mit den kulturwissenschaftlichen Konzepten, sowie mit anderen kulturalistischen Ideen.

Die letzten beiden Kapitel widmen sich Fragen, die durch die kulturalistische Konzeption dieser liberalen Theorie aufkommen. Zunächst steht die Frage im Raum, wie eine kulturelle Evolution und materialistische Beschaffenheiten verbunden sind. Findet eine kulturelle Evolution nur im nicht-materiellen Bereich des Vokabulars statt oder wird sie ökonomisch beeinflusst? Außerdem drängt sich die Frage auf, ob das theoretische Konzept und das hier beschriebene Kulturbild in einer Verbindung mit den politischen Überzeugungen Richard Rortys stehen.

2 Vom “Linguistic Turn“ zum “Cultural Turn“

Im Jahr 1967 veröffentlichte Richard Rorty sein erstes Buch als Herausgeber: “The linguistic Turn”. Mit dieser Sammlung von Essays zur Wende der Philosophie zur Sprache, welche unter anderem Schriften von Carnap, Ryle und Quine enthält, wurde der Begriff “Linguistic Turn” erstmals einer größeren Leserschaft bekannt. Diese Phrase hat Rorty nach eigenen Angaben nicht selbst erfunden, sondern von Gustav Bergmann übernommen (vgl. Rorty 1967: 9).

Die linguistische Wende ist die, unter anderem aufgrund der Werke von Wittgenstein erfolgte Hinwendung der Philosophie zur Sprache und damit eine der einschneidendsten Veränderungen philosophischer Paradigmen des letzten Jahrhunderts.

“I shall mean by “linguistic philosophy“ the view that philosophical problems are problems

which may be solved (or dissolved) either by reforming language, or by understanding more about the language we presently use“(Rorty 1967: 3).

Nach Manfred Frank besteht der Kern der linguistischen Wende “in einer Überführung des philosophischen Paradigmas des Bewusstseins in dasjenige des Zeichens [...]“ (Frank nach Rorty 2000: 423). Aus dieser weitergefassten, nicht nur auf Sprache fixierten Beschreibung, ergibt sich eine Verbindung zur darauf folgenden großen Veränderung der Paradigmen der Sozialwissenschaften.

Diese zweite große Wende der letzten 50 Jahre wird als “Cultural Turn” bezeichnet und kann mehr als eine Folge der philosophischen Verschiebungen, denn als ein Wandel der Philosophie selbst beschrieben werden.. Die Wende zur Erforschung kultureller Fragen betrifft neben den Kulturwissenschaften, vorwiegend die Sozialwissenschaften, aber unter anderem auch die Literaturwissenschaft und Geographie.

“Cultural Turn” ist eine Zusammenfassung für viele nebeneinander und aufeinander auftretenden Veränderungen, denen eine Hinwendung zu kulturellen Fragen gemeinsam ist. Diese resultieren beispielsweise aus einem zunehmendem Interesse an der Erforschung von Identitätsfragen, ausgelöst durch neue Migrationsströme oder der Suche nach Erklärungen für das ausbrechen ethnischer Konflikte nach dem Ende des kalten Krieges (vgl. Schwelling 2001: 602). Zudem wird “transnationalen, von der historischen Avantgarde inspirierten Counter-Culture-Bewegungen [...] - wie Hippies oder der Bürgerrechts-, Antikriegs-, Frauen- und Queer-Bewegungen” (Moebius 2009: 80) eine Bedeutung für die beschriebenen Veränderungen zugesprochen. Neben diesen Einflüssen als Folge eines realen sozialen Wandels, sehen viele Autoren auch innertheoretische Verschiebungen als Ursache an (vgl. Moebius 2009: 79).

Andreas Reckwitz führt die Veränderungen die heute als “Cultural Turn” beschrieben werden auf “vier theoretische Revolutionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts” (Reckwitz 2006: 21) zurück:

1. Die Phänomenologie und daran anschließende moderne Hermeneutik, welche in interpretativen Kulturtheorien münden.
2. Den Strukturalismus und die Semiotik, welche einen kulturwissenschaftlichen Poststrukturalismus ermöglichen
3. Die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins, welche sich auf analytische Handlungs- und Sprachphilosophie, sowie auf postpositivistische Wissenschaftstheorien auswirkt.
4. Die Philosophie des amerikanischen Pragmatismus und deren Konzeption der symbol- zeichengeleiteten Handlungspraxis (vgl. Reckwitz 2006: 21).

Die in dieser Arbeit im Mittelpunkt stehenden Theorien Richard Rortys stehen in direkter Verbindung mit den letzteren beiden “theoretischen Revolutionen”. Die von der Philosophie Wittgensteins angestoßenen Fragen sind der Ausgangspunkt des “Linguistic Turn” und darauf fol-

genden Entwicklungen ein gedanklicher Grundstein in Rortys Denken. Zudem beschrieb sich Rorty selbst als Neopragmatist in der Tradition John Deweys und des amerikanischen Pragmatismus.

3 Eine kulturalistische Politiktheorie

Das zentrale Anliegen dieser Arbeit ist die Darstellung der Theorien Richard Rortys als Kulturtheorien in welchen die Ebene des Politischen nur aus dem Verständnis des kulturellen Kontext beschrieben werden kann. Rortys Theorie ist eine von vielen kulturalistischen Politiktheorien, welche im Zuge des Cultural Turn an Bedeutung gewannen.

Diese Ansätze unterscheiden sich von den klassischen rationalitätsorientierten Theorien der Politik, welche die liberale Selbstbeschreibung stützen und seit Beginn des 18. Jahrhunderts die Vormachtstellung im Westen halten (vgl. Reckwitz 2004: 35). In den klassischen Theorien ist die Politik nur eine Sphäre von vielen, die getrennt neben anderen, wie z.B. Kultur oder Wirtschaft analysiert werden kann. Den Mainstream bilden liberale Vertragstheorien. In diesen ist Politik nur ein Instrument, das der Umsetzung kollektiver Ziele dienen soll. Politische Entscheidungen werden nach bestimmte Rationalitätsmaßstäben anhand ihrer Legitimität und Effizienz gemessen (vgl. Reckwitz 2004: 33). Dabei werden die vorpolitischen Grundlagen der Politik, wie sie beispielsweise in dieser Arbeit anhand von Richard Rortys Denken beschrieben werden, ausgeblendet und das bestehende Paradigma der Rationalität als alternativlos dargestellt. Dieses Paradigma wird durch eine kulturalistische Perspektive kritisiert.

In früheren Theorien der politischen Kulturforschung wurde die politische Kultur oft in einem verengtem Begriff gedacht und nur auf einer Einstellungsebene analysiert (vgl. Schwelling 2001: 606). Als Reaktion darauf entstand ein symbolzentrierter Ansatz, welcher den Blickwinkel änderte und "nicht mehr versuchte den Inhalt, sondern die Struktur von politischen Einstellungen zu erfassen" (Rohde zitiert nach Schwelling 2001: 609). Allerdings blieb auch dieser in der Vorstellung verhaftet, politische Kultur als Teilsystem zu begreifen.

Birgit Schwelling beschreibt einen kulturellen Blick auf das Politische, in welchem sie Kultur angelehnt an Schütz und Luckmann als Wissensvorrat deutet (vgl. Schwelling 2001: 618). Wissen können in diesem Fall Fertigkeiten, Ausdrucksformen, Gestik oder Zeichensysteme, vor allem Sprache, sein (vgl. Schwelling 2001: 619). Diese Definition ermöglicht nicht nur die Untersuchung der Wechselwirkungen zwischen Mikro- und Makroebene der kulturellen Strukturen, sondern gibt ihr auch eine historische Dimension und ein Schema zur Untersuchung kulturell gegründeter Machtverteilungen (vgl. Schwelling 2001: 620).

"Die Analysen der Politik aus der kulturtheoretischen Perspektive betreiben keine bloße Ergänzung des legitimitäts- und steuerungstheoretischen Analyserahmens durch eine Berücksich-

tigung des ‚Überbaus‘ von Ideen und Symbolen [...]. Die kulturtheoretische Perspektive zielt vielmehr auf eine Umstülpung des Bildes moderner Politik selbst ab, indem sie jene Strukturen des Politischen bewusst machen will, die in der liberalen Selbstbeschreibung als selbstverständlich vorausgesetzt oder marginalisiert werden.“ (Reckwitz 2004: 34)

Erst der weitergefasste Begriff der Kultur als Wissensvorrat eröffnet die Chance des Perspektivwechsels und der Überwindung des rationalistischen Paradigmas. Daraus ergeben sich neue Möglichkeiten der Beschreibungen und der Analyse politischer Kultur.

Richard Rortys Kulturbegriff kann in die Vorstellung der Kultur als Wissensvorrat integriert werden, wodurch sich die Möglichkeit eröffnet, die politische Theorie Rortys Anhand kulturtheoretischer Begriffe zu untersuchen. Kulturalistische Theorien stellen die Frage nach kollektiven Identitäten welche der Definition bestimmter, die Gesellschaften prägenden Begriffe bestimmen. Diese Begriffe stehen nach dem Muster der kulturellen Evolution - wie es zuvor im Bezug auf Richard Rortys Vorstellungen, ausformuliert wurde - in Konkurrenz und müssen antagonistisch ausgefochten werden.

Da die Fragen nach gesellschaftlicher Solidarität, sowie die Rolle von Geschichten im gesellschaftlichen Diskurs zentrale Anliegen Richard Rortys sind, werden diese im in den folgenden Kapiteln im Hinblick auf kulturtheoretische Paradigmen untersucht. Die beiden zentralen Konzepte der postmodernen Kulturwissenschaft, die ich zu diesem Zweck heranziehe, sind das des kollektiven Gedächtnisses und das der Narrative (vgl. Meuter 2004: 140).

4 Richard Rortys philosophische Grundlagen

Da sich Rorty nicht explizit als Vertreter der politischen Theorie oder der Kulturwissenschaft verstand, sondern den größten Teil seiner Lebenszeit mit dem Lesen und studieren von Philosophie verbrachte, ist sein politisches Denken von der Kenntnis philosophischer Ideen und Debatten gekennzeichnet. Als einer der wichtigsten Denker der postmodernen Philosophie ist er nicht nur vom Kontext seiner Zeit geprägt, sondern hat auch selbst seinen Beitrag zu wichtigen geistesgeschichtlichen Umbrüchen des letzten Jahrhunderts geleistet. Bevor Richard Rortys Verständnis von Kultur und die Bedeutung dieser für sein politisches Denken ergründet werden können, stelle ich die philosophische Grundlagen seines Denkens vor.

4.1 Vokabular und Wahrheit

Weil die Wende zur Sprache von so großer Bedeutung für die Philosophie des 20. Jahrhunderts, wie auch für Rortys Denken selbst ist, beginne ich die Einführung in seine theoretischen Grundgedanken mit Richard Rortys Verständnis der Sprache und ihrer Bedeutung für seine Theoriebildung.

Die Sprache ist unser Instrument um die Welt zu beschreiben. Nach Rorty verfügen wir Menschen jeweils über ein bestimmtes Vokabular durch das wir einerseits unsere Wahrnehmungen für andere beschreiben können, aber andererseits auch die Welt durch dieses für uns selbst beschreiben müssen. Dabei ist dieses Vokabular nicht fest, sondern durch den Einfluss anderer im ständigen Wandel. Es besteht nicht nur aus einer Ansammlung von Worten, sondern kann eher als ein "Bewegliches Heer von Metaphern" (Nietzsche nach Rorty 1989: 43) beschrieben werden, um an dieser Stelle Nietzsches Umschreibung der Wahrheit zu übernehmen. Das Vokabular wird ständig aktualisiert, es werden Metaphern ersetzt, verworfen oder es entstehen bei Bedarf auch neue Kombinationen um etwas zuvor nicht begreifbares für unser menschliches Gehirn verarbeitbar zu machen.

So etwas wie ein abgeschlossenes Vokabular, das über die vollkommensten Beschreibungen der Welt verfügt, gibt es nicht. Die Sprache ist nämlich von Menschen gemacht. Rorty schreibt:

„Die Welt ist dort draußen, nicht aber die Beschreibungen der Welt. Nur Beschreibungen der Welt können wahr oder falsch sein. Die Welt für sich – ohne Unterstützung durch beschreibende Tätigkeit von Menschen – kann es nicht“ (Rorty 1989: 24).

Die Interaktion zwischen Menschen und der Welt geht von Menschen aus, die Sprachen zur Beschreibung der Welt erfinden. Die Welt schlägt uns kein Vokabular vor in das sie gefasst werden will. Daraus folgt, dass die Wahrheit in Form von Sätzen gemacht und nicht in aus einer Korrespondenz der Sprache mit der Wirklichkeit abgeleitet wird. Philosophische Wahrheiten wie sie von Platon oder auch Kant gedacht wurden, gibt es nach Richard Rorty nicht.

4.2 Kontingenz und Vernunft

Einer der bedeutendsten Aspekte für Rortys Denken ist die Erkenntnis der Kontingenz. Die Kontingenz der Dinge bedeutet, dass die Unterschiede zwischen bestimmten Kategorien fließend sind. Walter Reese-Schäfer definiert Kontingenz als "Zufall in einem bestimmten philosophischen Sinne" (Reese-Schäfer 1991: 79), da das Zufällige in Rortys Sinn darin besteht, dass das Vorhandene anders sein könnte (wären die Umstände anders), aber durchaus von etwas Vorhergehendem bedingt sein kann.

Ein in der Philosophie, seit der Antike vorherrschendes Paradigma ist der Essentialismus. Essentialisten, wie Platon, gehen davon aus, dass alles Existierende über eine Essenz verfügt, die es zu dem macht, was es ist. So war für Platon beispielsweise ein Kreis eine ideale Form, die mathematisch definiert werden kann, aber nicht praktisch realisiert werden kann. Jede Darstellung eines Kreises ist nur eine Annäherung an das Ideal (vgl. Dawkins 2014).

Ausschlaggebend für den Essentialismus ist dabei die Vorstellung, dass das Sosein der Dinge, die idealtypische Definition, der eigentlichen Existenz der Dinge vorausgeht und, dass diese ewige Wahrheiten des Universums sind. Wahrheiten, denen man sich (durch Vernunftgebrauch)

annähern kann. Und so wie es im essentialistischen Denken das Sosein eines Kreises, oder um zur Veranschaulichung ein banaleres Beispiel zu nennen, das Sosein eines Stuhls gibt, so gibt es auch die Essenz des Menschen. Diese Essenz des Menschen soll unsere Spezies von den anderen Tieren unterscheiden und wird meistens mit der menschlichen Begabung der Vernunft bezeichnet. Richard Rortys philosophisches Fundament stellt sich diesen platonischen Annahmen entgegen. Er ist ein Antiessentialist, der im Fortbestehen des Essentialismus die Reste eines veralteten metaphysischen Denkens sieht.

“Die Idee, daß die Welt oder das Selbst eine immanente Natur haben, die Physiker oder Dichter errahnen können, ist ein Überbleibsel der Idee, daß die Welt eine göttliche Schöpfung ist [...]” (Rorty 1989).

Diese philosophische Einsicht geht auf die Beschreibung der Mechanismen der Evolution durch Charles Darwin zurück, durch die uns vor Augen geführt wurde, dass es bei aller idealtypischen Kategorisierung von Lebensformen immer eine Stufe der Entwicklung geben muss, die zwischen den unterschiedlichen Formen liegt. Traditionell und bestärkt durch die Philosophie der Aufklärung wurde die Essenz des Menschseins in unserer Fähigkeit zur Rationalität ausgemacht. Durch diese sei es uns möglich das Wesen der Dinge wie sie wirklich sind, zu ergründen oder uns philosophischen Wahrheiten anzunähern. Nach dieser Logik gibt es so etwas wie eine a priori vorhandene Definition von Gerechtigkeit und moralischem Handeln.

Rorty zielt darauf ab dieses kantianische metaphysische Vokabular zu ersetzen. Für ihn steht fest, “daß es außer historisch kontingenten Fakten – nichts für moralische Entscheidungen Relevantes gibt, das Menschen von Tieren trennen würde (Rorty 2000a: 246). Das wiederum bedeutet nicht, dass Richard Rorty den Menschen die Fähigkeit des vernünftigen Denkens abspricht. Er trennt diese nur von einer transzendenten Vorstellung in der philosophische, ewige Wahrheiten durch eine Vernunft genannte Fähigkeit erkannt werden können. Die Fähigkeiten, die im alltäglichem Sprachgebrauch als Rationalität oder Vernunft zusammengefasst werden, lässt uns Rorty als verschiedene nicht-metaphysische Eigenschaften von Lebewesen begreifen.

So definiert er eine dieser möglichen Bedeutungen folgendermaßen:

“Rationalität ist die Bezeichnung einer Fähigkeit, die Tintenfische in höherem Maße besitzen als Amöben, die sprachbegabte Menschen in höherem Maße besitzen als die Anthropoiden ohne Sprachvermögen, und die mit moderner Technik gerüstete Menschen in höherem Maße besitzen als Menschen ohne technische Hilfsmittel. Dies ist die Fähigkeit, mit der Umwelt zurechtzukommen, indem man die eigenen Reaktionen in komplexer und diffiziler Weise auf Umweltreize abstimmt” (Rorty 2000b: 269)

Wie zuvor beschrieben, verfügen Menschen über ein kontingentes Vokabular, welches ihnen ermöglicht ihre Umwelt zu erfassen und sie zu beschreiben. Alle Vorstellungen und Überzeugungen sind Produkte dieses Vokabulars. Erweitert sich dieses, oder werden bestimmte Worte

ersetzt, so müssen auch die Überzeugungen angepasst werden. Als rational verstehen wir es, wenn diese in sich widerspruchsfrei und logisch verknüpfbar sind. Rationalität ist in diesem Sinne die Fähigkeit "das eigene Netz von Überzeugungen so kohärent und durchsichtig wie möglich zu gestalten" (Rorty 2000a: 246). In westlichen philosophischen Vorstellungen wird die Rationalität oft auch mit Toleranz gleichgesetzt. Dabei wird angenommen, dass eine gesteigerte Fähigkeit sich in seiner Umwelt zurechtzufinden und in sich logische Weltbilder zu konstruieren zur Entwicklung besserer moralischer Anschauungen führt. Aus einer sich der Kontingenz der Sprache und der Wahrheit bewussten Perspektive, sieht Rorty keinen Anlass, von der ersteren Fähigkeit auf die letztere zu schließen. Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass sich Menschen, die fähiger sind sich zum Beispiel durch technische Hilfsmittel ihre Wünsche zu erfüllen, auch dazu neigen richtigere Wünsche zu haben (vgl. Rorty 2000: 271). Was als wahr und vernünftig gilt, ist relativ zur historischen Entwicklung.

5 Richard Rortys Kulturbegriff

Kultur ist ein zentraler, in den Werken Rortys immer wiederkehrender Begriff. Um seine liberale Utopie zu skizzieren verwendet er beispielsweise den Begriff Menschenrechtskultur. Zudem sind seine Theorien von kulturtheoretischen Konzepten wie Gruppenidentitäten geprägt, obwohl er bei der Erläuterung seiner Vorstellungen meist in einem ansonsten philosophischem Vokabular bleibt und selten Rückgriff auf kultursoziologische oder anthropologische Forschungen nimmt. Er konfrontiert uns mit diesen Begriffen (z.B. Menschenrechtskultur), die sich in seine philosophische Theorie einfügen und diese dabei wiederum zu einer sinnvollen Grundlage einer Theorie menschlichen Zusammenlebens machen, ohne das Wort Kultur zu einem zentralen Erklärungsgegenstand zu erheben. In diesem und den folgenden Kapiteln soll erarbeitet werden, was Richard Rorty unter dem Terminus Kultur versteht und wie sich die kulturellen Elemente seiner Werke zu einem Gesamtbild fassen lassen.

Die Schwierigkeit der Beschreibung von Kultur liegt nach Rorty darin, dass dieses Wort verschiedene Bedeutungen hat, die häufig in Verbindung gebracht werden und so zu falschen Rückschlüssen führen. Deshalb unterscheidet er drei verschiedene Bedeutungen von Kultur (vgl. Rorty 2000b: 272).

Erste Bedeutung:

"Kultur ist nichts weiter als eine Menge gemeinsamer Handlungsgewohnheiten, die es den Mitgliedern einer menschlichen Einzelgemeinschaft ermöglichen, so gut miteinander und mit ihrer sonstigen Umgebung zurecht zu kommen, wie es de facto der Fall ist" (Rorty 2000b: 272).

Kultur ist also das geteilte Wissen, über das eine bestimmte Gruppe von Menschen verfügt und durch welches es dieser Gemeinschaft möglich ist zu bestehen. Kultur meint auch nicht nur das,

was wir meinen, wenn wir beispielsweise von antiken oder von fremden Kulturen sprechen.

“In diesem Sinn des Wortes, hat jede Kaserne, jedes Universitätsinstitut, jedes Gefängnis, jedes Kloster, jedes Bauerndorf, jedes wissenschaftliche Laboratorium, jedes Konzentrationslager, jeder Straßenmarkt und jeder Geschäftsbetrieb eine eigene Kultur” (Rorty 2000b: 272).

Ähnlich wie die Rationalität, hat diese Auffassung der Kultur keine moralische Qualität. Kultur ist nur die Bezeichnung einer Gemeinschaft, welche sich durch ihren jeweiligen Nutzen rechtfertigt. Jeder Mensch gehört vielen dieser Gemeinschaften an, die nebeneinander existieren und sich überschneiden. Kulturen unterscheiden sich jedoch in ihrer Komplexität, in der Anzahl ihrer Mitglieder und im geteilten Vokabular. Daraus lässt sich aber keine Aussage über die moralische Beschaffenheit einer Kultur, im Sinne von ‘eine Kultur ist besser als die andere’ ableiten, da dies bedeuten würde die Kulturen an einem quasi-metaphysischem Maßstab zu messen.

Das passiert häufig, wenn diese erste und eine andere Bedeutung von Kultur, nämlich, dass Kultur das Produkt der Vernunft ist, welches im Laufe der Geschichte gegenüber der Natur an Boden gewonnen hat (vgl. Rorty 2000b: 273). Nach dieser auf einem ahistorischem Vernunftbegriff konstruierten Idee, werden Kulturen oft danach bewertet, wie nahe sie einer Verwirklichung des Wesen des Menschen kommen (vgl. Rorty 2000b: 273). Die letzte Bedeutung ist Kultur als Tugend. Also das wovon gesprochen wird, wenn jemand als kultiviert beschrieben wird. Es ist ein bestimmtes normatives Produkt einer Erziehung oder Bildung. Die für diese Arbeit relevanteste Bedeutung ist die erste. Rorty beschrieb uns eine dynamische Vorstellung von Kultur, in welcher das konstrukt Kultur moralisch neutral bleibt.

Nach Rorty können wir Kultur als eine “Unterhaltung” (“culture as conversation”, vgl. Barker 2008: 106) denken. Eine Gruppe von Menschen gehört in diesem Sinn zu einer gemeinsamen Kultur, weil sie über ein geteiltes Vokabular verfügen, in welchem sie sich verständigen und austauschen. Wie zuvor beschrieben, ist das Vokabular von Menschen erfunden und anerzogen. Es ist im ständigen Wandel und niemals abgeschlossen.

Für diese Beschreibung wird Rorty oft mit dem Vorwurf des Relativismus konfrontiert. Relativismus bedeutet dabei zunächst eine Haltung “für die nichts absolut bzw. Unabhängig von anderen Umständen beurteilt werden kann” (Zitterbarth 2004: 101). Der Kulturrelativismus ist demnach eine Anschauung, nach der verschiedene Kulturen verschiedene Kontexte darstellen, in welchen Rationalität, Wahrheit oder das Gute interpretiert werden. Eine moralische Bewertung kann nur im Bezug auf Kriterien gegeben werden, die einem kulturellem Kontext entnommen werden. “Über den entsprechenden Lebenszusammenhang hinaus gibt es keine Instanz, die eine Universalität der Verständigung garantiert” (Zitterbarth 2004: 105).

Um diese Vorstellung von Kultur besser zu verdeutlichen, bedient er sich auch der Analogie des menschlichen Gehirns als Hardware und der Kultur als Software (vgl. Rorty 2004: 230). Dieser Metapher geht die Auseinandersetzung zwischen Anhängern der Theorien Wittgensteins, wie

Rorty und den Anhängern der Theorien Carnarps, wie beispielsweise Noam Chomsky, voraus. Nach Chomsky gibt es soetwas wie “general principles of language structure” (Rorty 2004: 209), welche nach der wissenschaftlichen Methode durch neurowissenschaftliche Erkenntnisse auch aus biologischen Prozessen erklärt werden können. Daraus wird gefolgert, dass man aus diesen Erkenntnissen Schlüsse über das menschliche Zusammenleben ziehen kann. Rorty lehnt dies ab. Kultur oder zunächst einmal “mind” lässt sich beschreiben ohne die genaue Funktionsweise der Hardware zu kennen. So wie die Gründe der Erfindung des Computers nicht seine heutige Funktion definieren, so determiniert uns das in einem evolutionärem Prozess entstandene menschliche Gehirn keine bestimmte Benutzung. Die kulturelle Formung findet auf der Ebene der Sprache und Zeichen statt und ist weder metaphysisch noch biologisch vorbestimmt.

5.1 Kulturelle Evolution

Im Gegensatz zu William James, einem der frühen Denker und Begründer des amerikanischen Pragmatismus, ist Rortys Theorie von der Vorstellung der Wirkung evolutionärer Mechanismen auf die kulturelle Formung und auf die Entwicklung der menschlichen Geistesgeschichte geprägt. James lehnte den Einfluss der Evolutionstheorie auf die Philosophie ab, da er den darin implizierten Determinismus als unwissenschaftlich verwarf. Für ihn stand fest: „the philosophy of evolution. [. . .] is a metaphysical creed, and nothing else“ (William James zitiert nach Sahlins 1973: 7).

Wie zuvor erläutert basiert Rortys Wahrheitskonzeption und seine Dekonstruktion einer metaphysischen Vernunft allerdings auf jenen Einflüssen der Evolutionstheorie (andererseits aber auch auf den Gedanken James¹). Rorty plädiert dafür die Vorstellung einer Kultur, welche über ein Zentrum in Form von Religion, Kunst oder auch der Wissenschaft besitzen sollte, fallen zu lassen und sie kontingent zu denken. So soll auch die Entwicklung der Kultur nur als Verlängerung der biologischen Evolution angesehen werden, der es ebenso wie dieser an einem bestimmten Telos mangelt (vgl. Rorty 1993a: 11). Er orientiert sich in seiner Theoriebildung oft an John Dewey, dem seiner Meinung nach wichtigstem Vertreter des amerikanischen Pragmatismus, welcher so Rorty “Hegel mit Darwin” (Rorty 2000b: 275), verknüpfte, also Hegels Geschichte der zunehmenden Freiheit des Menschen mit Darwins Erklärung der Evolution. Dadurch konnte wiederum der Gedanke des Fortschritts beibehalten und zugleich eine diesem immanente Teleologie verworfen werden.

„Unsere Sprache und Kultur sind ebenso zufällig, ebenso Ergebnis von tausend kleinen Mutationen, die Nischen finden (und einer Million anderer, die keine Nischen finden), wie Orchideen und Menschenaffen“ (Rorty 1989: 42).

¹Viele Aspekte der Theorien Willam James sind direkte Vorläufer der Theorien Rortys. Trotz dieser Unterschiedlichen Auffassung hatte James einen erheblichen Einfluss auf Rorty.

In der zwischenmenschlichen Kommunikation werden Vokabulare ausgetauscht und kombiniert. Verschiedene Beschreibungen der Welt konkurrieren dabei innerhalb menschlicher Populationen um die Vorherrschaft.

Rorty schlägt vor zur Veranschaulichung der kulturellen Evolution, die von Richard Dawkins erfundene Metapher des "Mem" zu verwenden. "Ein Mem ist das kulturelle Gegenstück zu einem Gen" (Rorty 2000b: 276). Es ist aber nicht Materiell und korreliert auch nicht in einer bestimmten Weise mit Genen. Die Idee der Memtheorie ist es einen Evolutionsprozess außerhalb der Biologie begreifbar zu machen. In der biologischen Anwendung der Evolutionstheorie dienen Gene als Träger der Informationen, welche sich in einem Kampf um die weitere Existenz befinden. Nach Dawkins sind die Mechanismen der Evolution in einem größerem Kontext zu denken und sollen auch unabhängig von einer auf Gene fixierten Theorie gedacht werden. Da es kein physisches Mittel oder Träger der kulturellen Evolution gibt, sind wir darauf angewiesen uns ein verständliches Modell zu konstruieren, oder um angelehnt an Rortys Ideen zu sprechen: Wir müssen ein Vokabular erfinden das uns im Zweck dieser Beschreibung nützlicher ist als das bereits Vorhandene (z.B. das von William James). Als Ergebnis dessen können wir das was, was zuvor von Rorty als Vokabulare beschrieben wurde, auch als Meme bezeichnen.

„Examples of memes are tunes, ideas, catch-phrases, clothes fashion, ways of making pots or building arches“ (Dawkins 1976: 236)

Sie sind ein von einer Gruppe Menschen geteiltes Wissen. Wobei jedes einzelne Mitglied über jeweilige Meme verfügt, die von anderen imitiert werden können. In Form von Memen werden nicht nur die Fähigkeiten innerhalb einer Gruppe vererbt, sondern auch die Elemente der kulturellen Formung weitergegeben, durch welche die Lebensformen innerhalb der menschlichen Spezies so vielfältig sind. Es sind auch jene, welche uns überhaupt verschiedene Kulturen unterscheiden lassen und welche diesen ihre jeweilige Identität verleihen. Ein weiteres, meiner Meinung nach nützliches Konzept der Erklärung kultureller Formung und Identität, ist die von Jan Assmann entwickelte Metapher des kulturellen Gedächtnis. In dieser, auf den Arbeiten von Maurice Halbwachs basierenden Theorie (vgl. Assmann 1988: 9), werden Kulturen durch das von ihnen geteilte Wissen in Form von geteilten Erinnerungen definiert. Die kulturelle Identität ergibt sich aus den von den Mitgliedern einer Kultur geteilten Erinnerungen. Also aus der in verschiedenen Formen und Prozessen rekonstruierten Vergangenheit. Da diese Theorie eine hilfreiche Darstellung der abstrakten Prozesse ist, welche Kulturen zugrundeliegen, sowie ein in den Kulturwissenschaften weitgehendst akzeptiertes Paradigma darstellt² und dabei meiner Meinung nach auf Rortys Beschreibungen angewendet werden kann, ohne Widersprüche zu er-

²Das kulturelle Gedächtnis ist ein Terminus von vielen, der zur Beschreibung kollektiver Erinnerungen verwendet wird. Oft wird auch vom sozialen Gedächtnis, von Geschichtskultur oder vom Mythos-Konzept gesprochen. Dabei wird der Terminus von Wissenschaftlern bevorzugt, die die Rolle der Kultur betonen wollen (vgl. Kansteiner 2004: 121)

zeugen, werde ich im Laufe dieser Arbeit immer wieder auf sie zurück kommen. Die Verbindung von Memen und Erinnerungen zur Beschreibung eines kulturellen Wissensvorrats ist zudem naheliegend. Schon im Wort Mem - das zunächst in seinem Klang und Länge an "Gen" angelehnt sein soll – steckt eine Verwandtschaft zum englischen "memory" (deutsch: Gedächtnis; Erinnerung) (vgl. Dawkins 1976: 236).

Um zu erklären, warum Meme und Vokabulare überhaupt in Konkurrenz stehen und sich im Evolutionsprozess behaupten müssen, kann nochmals auf Rortys "Brain- Hardware" und "Culture-Software" Analogien zurückgegriffen werden.

"The computers in which Memes live are human brains" (Dawkins 1976: 241).

Auch die menschlichen Gehirne verfügen über eine begrenzte Speicherkapazität. Wichtiger als diese ist aber zusätzlich der Faktor der Zeit. Meme und Erinnerungen sind einem Selektionsmechanismus ausgesetzt, in welchem entschieden werden muss, welche Meme die Aufmerksamkeit des menschlichen Gehirns zum Zeitpunkt x dominieren. Auf menschliche Gemeinschaften angewandt, bedeutet dies, dass die von Rorty beschriebenen Vokabulare auch in einem sozialen Rahmen um Deutungsmacht konkurrieren und so die Form und die Zukunft ihrer Kulturen bestimmen. Rorty schreibt: „So wie der Sieg einer Spezies über eine andere – ihre Fähigkeit, den zuvor von einer anderen Art besetzten Raum an sich zu reißen – als Sieg einer Menge von Genen angesehen werden kann, so ist es auch möglich, den Sieg einer Kultur über eine andere als Sieg einer Reihe von Memen zu betrachten“ (Rorty 2000b: 276). Die sich durchsetzende Kultur verfügte demnach über die unter den herrschenden Umständen nützlicheren Meme.

5.2 Solidarität und Identität

Dass Kulturen das Produkt einer Evolution sind bedeutet, dass wir die zwischenmenschliche Solidarität umdenken müssen. Das traditionelle philosophische Verständnis der Solidarität ergibt sich aus der Annahme, dass wir in anderen Menschen etwas wahrnehmen, dass sie als menschlich auszeichnet. Beispielsweise die aufklärerische Vernunft. Somit könnten wir uns theoretisch mit jedem anderen Menschen, unabhängig von unserer kulturellen Prägung verständigen und auch friedlich koexistieren, wenn wir nur unsere Vernunft gebrauchen.

Ausgehend von seinem philosophischen Antiessentialismus, denkt Rorty auch das menschliche Zusammenleben kontingent. Der Zusammenhalt menschlicher Gemeinschaften ergibt sich aus einem geteilten Vokabular und ist an historische Bedingungen gebunden. Es gibt Ideen und Vorstellungen die in bestimmten Gruppen vorherrschen und diese von anderen unterscheiden. Menschen nehmen dabei das Eigene immer im Kontrast zum Fremden wahr. So schreibt Rorty im Bezug auf Kollektive:

„Ich behaupte, daß die Kraft des »wir« charakteristisch von einem Kontrast lebt: »wir« bildet einen Kontrast zu »ihnen«, die zwar auch Menschen sind – aber Menschen von der falschen

Sorte“ (Rorty 1989: 307)

Es ist festzustellen, dass Menschen gemeinschaftsbildende Wesen sind, die auch andere Mitglieder ihrer biologischen Spezies ausschließen. Dies liegt so behauptet Rorty “nicht daran, daß sie nicht vernünftig genug sind, sondern im Regelfall liegt es daran, daß sie in einer Welt leben, in der es schlicht zu riskant, ja häufig irrsinnig gefährlich wäre, den Sinn für moralische Gemeinschaft so weit zu fassen, daß er über die eigene Familie, die eigene Sippe oder den eigenen Stamm hinausreicht” (Rorty 2000a: 257).

So gesehen sind es auch materielle Umstände, die unsere Lebensformen prägen. Wir bilden Gemeinschaften um unsere Sicherheit und unser Fortbestehen zu gewährleisten. In diesen Gemeinschaften bilden sich verschiedene Vokabulare und Meme aus, die dafür sorgen, dass sich ihre Mitglieder gegenseitig verständigen und sich identifizieren können. In kulturwissenschaftlichen Termini gesprochen bedeutet das, dass Menschen Narrative herausbilden, durch welche sich ihre moralischen Gemeinschaften rechtfertigen. Sie rekonstruieren ihre gemeinsamen Erinnerungen in Form von Geschichten über sich selbst. Aus diesem kulturellen Gedächtnis formen sich Menschen eine symbolische Sinnwelt der sie sich anpassen müssen. Diese macht ihnen die Welt durch Zeichen (Sprache) begreifbar und bewohnbar. Nach Assmann kompensiert der Mensch so das Defizit, im Gegensatz zu Tieren nicht instinktiv an einen Lebensraum angepasst zu sein (vgl. Assmann 1999: 137). Zur Identitätsbildung muss die Teilhabe an einem gemeinsamen Wissen auch nach Außen kodiert werden. So entsteht das, was wir äußerlich als Kulturen unterscheiden können, wenn Zeichen nicht nur in Form von Worten und Sätzen, sondern auch als Riten, Tänze, Muster, Bilder oder Monumente, eine Gestalt annehmen (Vgl. Assmann 1999: 139).

Die auf diese Weise entstehenden Produkte kultureller Formung sind jedoch nicht für immer dazu verdammt unter sich zu bleiben. Schließlich ist auch das Gemeinwesen kontingent. Rorty betont, dass der Kreis derer, die wir zu den Unseren zählen, erweitert werden kann. Dazu muss es uns nur gelingen uns in die Lage der anderen hineinzusetzen. Dabei sind Narrative in ethischer Hinsicht besonders interessant. Sie erfüllen nicht nur eine Funktion der Etablierung moralischer Ordnungen, sondern lassen uns auch über das uns Bekannte hinausblicken. Richard Rorty sieht den Schlüssel zur Erweiterung moralischer Gemeinschaften und vor allem den zu der Gesellschaft, die wir heute im politischen Westen vorfinden und als Menschenrechtskultur bezeichnen, in der Erzählung und dem Hören “trauriger und rührseliger Geschichten” (Rorty 2000: 248). So wie wir unsere eigene Identität durch das Erdenken von Geschichten konstruieren, können wir auch neues Vokabular eingliedern und uns um Hinblick auf bis dahin außerhalb des Eigenen liegenden, neu erfinden. Diese Vorstellung, in welcher Moral und Identität verknüpft sind, deckt sich auch mit kulturwissenschaftlichen Befunden. So schreibt Jürgen Meuter: *“Dabei ist entscheidend, dass Geschichten im Hinblick auf moralische Werte und Normen nicht*

nur stabilisierende und konservierende Funktionen haben, sondern dass sie ebenfalls Reflexionen initiieren, Normalitäten und Traditionen in Frage stellen und überkommene Moralvorstellungen kritisieren können” (Meuter 2004: 154).

Geschichten lassen uns eine gemeinsame Identität ausbilden und geben uns dadurch die Möglichkeit in Frieden zu koexistieren. Außerdem eröffnen sie die Möglichkeiten unsere Welt nach unseren Maßstäben zu formen und unsere Solidarität auf zuvor ausgeschlossene Gruppen auszuweiten.

6 Narrative statt Philosophie - Politik auf einer kulturellen Basis

Richard Rortys politische Vorstellungen sind an seine philosophischen Überzeugungen und an sein Kulturbild geknüpft. Auch wenn er stets einen Vorrang der Demokratie vor philosophischen Rechtfertigungen und Überzeugungen hervorhob und betonte, dass die Überzeugung, dass liberale Demokratien das beste uns bis jetzt mögliche Modell gesellschaftlichen Lebens seien, nicht an bestimmte philosophische Überzeugungen gebunden sein muss (vgl. Rorty 1999d:23) , sind seine spezifischen politischen Visionen auch mit seinem philosophischen Pragmatismus verbunden. Sein normatives Festhalten an den Praktiken und Institutionen der westlichen Demokratien, bei gleichzeitiger Ablehnung transzendenter Rechtfertigungen wie der aufklärerischen Vernunft, bezeichnet er als *“Postmodernist Bourgeois Liberalism”* (vgl. Rorty 1983: 584f). Mit Postmodern meint er damit wie Lyotard die *“Skepsis gegenüber den Metaerzählungen“* (Lyotard 1994: 14).

Er hält trotz eines pragmatischen Wahrheitsbegriffs an den aus einem metaphysischem Vokabular begründeten Idealen der Aufklärung fest. Gleichzeitig stellt er fest, dass ein Pragmatist nicht notwendigerweise ein Liberaler sein muss (Rorty 1999d: 23)).

Rortys persönliche politische Visionen, vor allem seine Vorstellung der sozialen Gerechtigkeit, sind Produkte seiner Sozialisation. So erläuterte er uns beispielsweise in seinem biographischen Essay *“Wilde Orchideen und Trotzki”*, wie er zum Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit erzogen wurde (vgl. Rorty 1999a: 141).

Diese soziale Hoffnung beschreibt er auch als Motivation vieler seiner späteren Schriften. Er verbindet seine persönlichen Anschauungen und sein philosophisches Werk und integriert dabei seine wissenschaftlichen Erkenntnisse in die Beschreibungen seiner politischen Vision.

Im Zuge dessen entwickelte er, anschließend an philosophischen Entwicklungen, wie einer post-modernen Kritik der Metanarrative und der Vernunft, sowie seiner Erkenntnis der Kontingenz, eine Theorie der politischen Kultur. Diese Kulturtheorie stellt die Basis seiner weiteren politischen Ausformulierungen dar.

Der Schlüsselgedanke ist es Fortschritt nicht als Verwirklichung philosophischen Wissens, sondern als Weitererzählen historischer Narrative zu denken. In den folgenden Abschnitten soll gezeigt werden, wie Rortys Neopragmatismus Politik auf einer kulturellen Basis konzipiert und wie die Aspekte des politischen Denkens Rortys kulturtheoretisch untersucht werden können.

6.1 Die Utopie ohne Metanarrativ

Richard Rortys politische Ambitionen sind Ausdruck einer sozialen Hoffnung. Der Hoffnung: „that some day we shall be willing and able to treat the needs of human beings with the same respect and consideration with which we treat the needs of those closest to us, those whom we love” (Rorty 1999a: 203). Es ist die Hoffnung, dass wir den Kreis der Unseren soweit auf alle Menschen ausweiten, dass wir vermeidbares Leid aus der Welt schaffen können.

Rorty spricht vor allem den westlichen Nationen eine Zugehörigkeit zu einer Menschenrechtskultur zu. Seine Utopie basiert auf der Ausweitung dieser Kultur. Die Ideen von Menschenrechten, als ahistorische Gegebenheit dekonstruiert er allerdings zusammen mit der aufklärerischen Vernunft.

Er sieht den moralischen Fortschritt nicht als Zuwachs an moralischem Wissen, sondern als Folge des Mitgefühls mit den Leidenden. Solidarität ist dann keine Erkenntnis einer geteilten und zuvor aber verborgenen Gemeinsamkeit, sondern eine hergestellte Verbindung, die wir durch eine Erweiterung unseres Vokabulars und damit mit der Verbesserung unserer Fähigkeit, die Umstände anderer besser nachzuvollziehen, erreichen (vgl. Rorty 1989: 317). Wie zuvor im Abschnitt “Solidarität und Identität” beschrieben, spielen Geschichten für Rorty die entscheidende Rolle in der Erziehung zur Empathie. Am besten Verwirklicht sieht er diese bis jetzt bei Studenten, welche einerseits in Geborgenheit aufwachsen und andererseits dazu erzogen wurden Vorurteile und Grausamkeit für etwas Verwerfliches zu halten.

„Die Erziehung ganzer Generationen von derart netten toleranten, wohlhabenden, geborgenen und andere Menschen respektierende Studenten in allen Teilen der Welt ist genau das, was nötig ist - ja eigentlich das einzige, was nötig ist -, um zu einem Aufklärungsutopia zu gelangen.“ (Rorty 2000a: 259)

Rortys utopische Vorstellung geht darüber hinaus, einfach die Anderen für Mitmenschen zu halten, welchen keine Gewalt mehr angetan werden darf.

Soziale Gerechtigkeit, im Sinn von Wohlstand und die Ausweitung der kulturellen Identitäten über das Eigene hinaus, sind verbunden. Die Verwirklichung der Utopie ist auch auf materiellen Wohlstand angewiesen, da nur Menschen welche in Geborgenheit aufwachsen einerseits die Zeit aufbringen können, empathiefördernde Geschichten zu erzählen und es sich andererseits auch leisten können nett zu anderen zu sein ohne befürchten zu müssen ihre Lebensgrundlage zu verlieren (vgl. Rorty 2000a: 260). Daraus folgert Rorty weiter, dass es uns dienlicher ist, ge-

sellschaftlichen Reichtum zu verteilen und wirtschaftlichen Erfolg durch Reformen zu begleiten um damit die Lebenslage der weniger Privilegierten zu verbessern. Er begründet seine sozialdemokratische Vision pragmatisch durch ihren Nutzen für alle. Aufbauend auf einer Theorie der kulturellen Evolution und einer daraus abgeleiteten “nicht-teleologischen Betrachtungsweise der Geschichte des Denken” (Rorty 1989: 41), verwirft Rorty die Vorstellung klassischer Metanarrative, in welcher ein Zustand der gesellschaftlichen Vollkommenheit tatsächlich erreicht werden soll. Er interpretiert diese aber als nützlich für den bisherigen Fortschritt, da sie für die selbe soziale Hoffnung stehen. Er plädiert dafür beispielsweise das Manifest der kommunistischen Partei oder das neue Testament weiterhin zu lesen aber sie nur als Dokumente der Inspiration zu interpretieren (vgl. Rorty 1999a: 205). Auch Philosophen wie Kant und Platon schreibt er trotz philosophischen Differenzen eine wichtige Funktion zu:

“Auch nachdem man die Priester in den Ruhestand geschickt hat, kann es jedoch sein, daß die Erinnerung an bestimmte Priester – und vor allem die Erinnerung an ihre Prophezeihungen – von der Gemeinschaft nach wie vor hochgehalten wird” (Rorty 2000a: 250).

Die Tatsache, dass sie kosmopolitische Utopien entworfen haben, hat die Menschen dazu bewegt zu versuchen, diese zu verwirklichen und hat damit dazu beigetragen das hervorzubringen, was Menschenrechtskultur genannt werden kann. Die Erinnerung an die gescheiterten Prophezeihungen ist Teil unserer kulturellen Identität. Philosophen wie Kant und Platon sind Träger des kulturellen Gedächtnisses unserer Vorfahren ohne welche eine weitere Evolution zur heutigen Gesellschaft anders verlaufen wäre. Das Ergebnis der kulturellen Evolution ist genauso wenig zielgerichtet wie das der Biologischen. Von daher “sollten wir uns den menschlichen Fortschritt nicht als Zusteuern auf einen für die Menschheit irgendwie im voraus eingerichteten Ort denken, sondern als die Möglichkeit interessantere Dinge zu tun und interessantere Personen zu sein” (Rorty 1988a: 23).

6.2 Eurozentrismus und Ethnozentrismus

Das was Rorty als Menschenrechtskultur beschreibt, und worauf er seine Hoffnungen setzt, findet sich bis jetzt in nur wenigen Teilen der Erde. Nur im sogenannten Westen. In Staaten, in welchen liberale Demokratien etabliert sind. Rorty verwendet auch die Phrase “unsere eurozentrische Menschenrechtskultur” (Rorty 2000a: 257), in welcher auf den historischen Entstehungskontext verwiesen wird.

Führen wir uns noch einmal vor Augen, dass es (nach Rorty) keine moralischen Wahrheiten gibt und, dass alles was wir für richtig oder falsch halten, Produkt eines Evolutionsprozesses ist; Und leiten daraus ab, dass es von daher keine von allen Menschen geteilte, davon ausgenommene Orientierungslinie gibt, stehen wir vor einem Dilemma.

Einerseits sollen die Menschen zu den Vorteilen der liberalen Kultur überredet werden, ander-

seits gibt es keine Rechtfertigungsgrundlage warum diese auch für sie besser wäre als moralische Maßstäbe, die ihrer eigenen Geschichte entspringen. Nach Rorty sollten sich Pragmatisten in dieser Lage für eine ethnozentrische Perspektive entscheiden:

“Entweder schreiben wir unserer eigenen Gemeinschaft eine besondere Vorrangstellung zu, oder wir beanspruchen eine unmögliche Toleranz für jede andere Gruppe” (Rorty 1988a: 26).

Aus dem Fehlen einer moralischen Wahrheit, nach der Kulturen beispielsweise nach ihrer Nähe zur Verwirklichung des Wesens des Menschen beurteilt werden können, ließe sich schließen, dass jede kulturelle Erzählung moralisch gleich zu werten ist. Dies würde beinhalten, dass unterschiedlichste kulturelle Normen und damit verbundene Praktiken, auch wenn sie uns unethisch erscheinen, zu tolerieren wären.

Rorty stellt sich gegen diese Anschauung, nach welcher jede Kultur von sich aus erhaltenswert ist. Er macht dagegen geltend, dass dieser Fehlschluss nur zustande kam, da die drei unterschiedlichen Bedeutungen der Kultur verwechselt wurden (vgl. Rorty 2000b: 273) und so jede kulturelle Formung als Sieg gegenüber der Natur interpretiert wird. Auch die heute unter Linksinтеллектуellen verbreitete Auffassung, nach welcher nur unterdrückte Kulturen erhaltenswert seien, weist er zurück. Diese Anschauung geht meist mit der Diagnose einher, die moderne westliche Kultur sei krank, steril und gewalttätig und enthielten *“also nichts von dem, was allen anderen Kulturen ihre Geltung verschaffe”* (Rorty 2000b: 274). Diese Umkehrung des Eurozentrismus, die nach Rorty aus Schuldgefühlen resultiert, hält er für unpraktisch.

Auch auf einer kollektiven Ebene kann dem Umgang mit einer traumatischen Vergangenheit mit verschiedenen Verdrängungsmechanismen entgegnet werden. Grausamkeiten der Vergangenheit können ein psychisches Trauma von identitätsbedrohender Qualität darstellen (vgl. Assmann 2006: 93). Aus pragmatischer Sicht sollte ein Vokabular gefunden werden, das die Aufarbeitung der Vergangenheit ermöglicht und gleichzeitig auf eine bessere Zukunft zielt.

Der pragmatische Eurozentrismus Rortys resultiert nicht aus der Idee, die westliche Kultur sei vernünftiger, als andere. Ihr Wert ergibt sich nur aus dem praktischen Nutzen und ihrem Potenzial in Zukunft von Nutzen dafür zu sein, das menschliche Zusammenleben angenehmer zu gestalten. Die Berufung auf das eigene Narrativ ist die einzige Möglichkeit es weiterzuentwickeln und an einer Verbesserung der Zustände zu arbeiten.

6.3 Liberale Ironikerinnen

Rortys Festhalten am eigenen Narrativ soll zwar ernst genommen werden, die Menschen sollten sich aber Bewusst sein, dass ihre Überzeugungen historisch bedingt sind. In seiner Zukunftsvision, die er auch postmetaphysische Kultur nennt, dominiert eine Geisteshaltung, die ironisch genannt werden kann.

Während Rorty die klassischen Dualismen der westlichen Philosophie als Konsequenz seiner

Kontingenzperspektive aufgibt, führt er mit einer Unterscheidung des Öffentlichen und des Privaten eine neue Gegenüberstellung ein die seiner Meinung nach unauflösbar ist.

Nach Jahren der vergeblichen Suche, kam er zum Schluss, dass die Bereiche der privaten Selbsterschaffung, und der der sozialen Gerechtigkeit nicht in einen theoretischen Rahmen gefasst werden können. Die Annahme, dass „private Erfüllung und Solidarität aus denselben Quellen kommen“ (Rorty 1989: 11) geht seiner Ansicht nach auf die Vorstellung zurück, dass es einen neutralen Standpunkt gibt von welchem aus dies beurteilt werden kann. Da wir aber in den Grenzen unseres Vokabulars in unserem kulturellen Raum gefangen sind, sind all unsere Vorstellungen und Normen subjektiv.

An dieser Stelle macht Rorty das, was in seinem Modell nötig ist, um einenen Widerspruch aufzulösen und die logische Konsistenz seiner Anschauungen zu gewährleisten: Er umgeht das alte, unpraktische Vokabular und gestaltet das „intellektuelle Gelände“ (Rorty 2000a:146) neu indem er eine Unterscheidung trifft und die private Selbsterschaffung vom Öffentlichen löst.

So können Menschen, die sich der Kontingenz ihrer Überzeugungen bewusst sind, das bedeutet, dass ihre Vorstellungen und Bedürfnisse historisch sind und nicht auf eine außerweltliche Instanz zurückgehen (vgl. Rorty 1989: 14) und dabei noch Grausamkeit für das schlimmste halten (vgl. Rorty 1989: 14) als liberale Ironikerinnen bezeichnet werden. Diesen ist es möglich in ihrer Freizeit dem ästhetischem Leben und Beschäftigungen, die dem Wohl der Allgemeinheit nichts hinzuzufügen haben nachzugehen und gleichzeitig öffentliche Verfechter von Freiheit und Gerechtigkeit zu sein.

“Die größtmögliche Annäherung an eine Vereinigung der beiden Bestrebungen ist erreicht, wenn wir das Ziel einer gerechten, freien Gesellschaft darin sehen, daß sie Bürgern erlaubt, so privatisierend, “irrationalistisch” und ästhetizistisch zu sein, wie sie mögen, solange sie es in der Zeit tun, die ihnen gehört, und soweit sie anderen keinen Schaden damit zufügen und nicht auf Ressourcen zurückgreifen, die von weniger Begünstigten gebraucht werden” (Rorty 1989: 13).

Laut dieser Neubeschreibung verfügen die Menschen über ein privates und ein öffentliches Vokabular, welche durch ihren unterschiedlichen Zweck getrennt werden. Dadurch soll es möglich sein die Optionen der privaten Erfüllung zu maximieren und gleichzeitig die friedliche Koexistenz der Gesellschaftsmitglieder zu gewährleisten. Die persönliche Identität kann nach Rorty auf verschiedensten Vorstellungen aufbauen, solange sie noch Anteil am Minimalkonsens eines Kollektives hat, das interne Konflikte verhindert.

6.4 Patriotismus als nützlicher Mythos

Richard Rortys Beschreibungen kultureller Evolution und der Ausbildung gesellschaftlicher Solidarität gehen zunächst von der Unterscheidung einer bestimmten Gruppe von den anderen aus. Dazu habe ich diese kulturelle Formung in vorangegangenen Abschnitten als Konstruktio-

nen kultureller Identitäten dargestellt in welchen das Eigene in einer "Wir-Sie"- Abgrenzung gebildet wird. Nach diesem Modell erscheinen Gemeinschaften als intern homogene Gebilde. Aufbauend auf der Darlegung von Rortys Antiessentialismus und der "Kontingenz des Gemeinwesens" (Rorty 1989: 84), sind wir uns bewusst, dass Kulturen niemals vollkommen homogen sein können. Und auch wenn Rorty den Liberalismus zunächst in seiner Verminderung vermeidbarer Grausamkeiten definiert, gehören auch die "Ironikerinnen" zum normativen Gehalt seiner liberalen Theorie. In der Definition dieser, ist das aus Rortys Sicht wünschenswerte Ziel einer individualistischen Selbsterschaffung bei gleichzeitiger Solidarität enthalten. Es soll eine Gesellschaft entstehen können, in welcher viele Individuen mit jeweils unterschiedlichen Vokabularen und damit unterschiedlichen Vorstellungen und Wünschen solidarisch leben. An dieser Stelle stehen moderne liberale Gesellschaften vor Problemen die über die Konstruktion politischer Gemeinschaften als Verbände eines geteilten Wissensbestandes hinausgehen.

Es ist eine Ausgangsfrage des politischen Liberalismus (vgl. Auer 2004: 125), wie ein soziales Band trotz individualisierter Vorstellungen gewährleistet werden kann.

"Erst dann nämlich, wenn Einheit nicht mehr in einer vorpolitischen kulturellen Identität vorliegt, entsteht überhaupt das Problem, wie die Einzelnen trotz unterschiedlicher Auffassungen über das Wertvollste im menschlichen Leben in einem politischen Verband zusammenleben können" (Auer 2004: 125).

In seinen Ausführungen und persönlichen Vorstellungen war Richard Rorty sehr auf die Zukunft der USA fixiert.

Als nützlichste Variante des Erhalts des gesellschaftlichen Friedens bei einer weiteren Ausrichtung zum Fortschritt im Sinne einer Erweiterung der Gemeinschaft und Ausweitung der bürgerlichen Freiheiten sieht er ein Festhalten am Projekt Amerika. Er schlägt vor, die Menschen durch die Identifikation mit den amerikanischen Werten zu verbinden und sie durch Patriotismus zu einen. Seine politische und soziale Utopie wird nicht durch eine Revolution verwirklicht, sondern sich in der ständigen Anwendung pragmatischer Prinzipien angenähert. Rortys Pragmatismus ist auf handelnde Menschen angewiesen und der Nationalstaat ist gerade die Organisationsform der für ihn progressivsten Kultur. Er schließt daraus:

"Wer eine Nation dazu bringen möchte, sich anzustrengen, muß ihr vorhalten, worauf sie stolz sein kann und wessen sie sich schämen sollte. Er muss ihr Anfeuerndes über Episoden und Figuren aus ihrer Vergangenheit sagen, denen sie treu bleiben sollte" (Rorty 1999e: 11).

Die Berufung auf die Vergangenheit als Ansporn zum gesellschaftlichem Fortschritt hat einen kulturtheoretischen Hintergrund. Jede Kultur begründet sich auf Mythen. "Mythos ist eine Geschichte, die man sich erzählt, um sich über sich selbst und die Welt zu orientieren, eine Wahrheit höherer Ordnung, die nicht einfach nur stimmt, sondern darüber hinaus auch noch normative Ansprüche stellt und formative Kraft besitzt" (Assmann 1999: 61).

Der Begriff Wahrheit wird in diesem Sinne ähnlich benutzt, wie Rortys pragmatischer Wahrheitsbegriff. Der Dualismus zwischen Fiktion (Mythos) und Realität (Geschichte) wird im Konzept kultureller Identität verabschiedet (vgl. Assmann 1999: 60). Die Wahrheit eines identitätsstiftenden Mythos wird gemacht, indem Vergangenheit - unabhängig davon ob diese faktisch oder fiktiv ist - zu fundierter Geschichte verfestigt wird. Die Wahrheit des Mythos ergibt sich aus seiner Funktion. Die Funktion fundierter Vergangenheit ist dabei nicht nur die Schaffung einer kollektiven Identität. Wenn Erinnerungen zu Geschichte verdichtet werden, wird ein sozialer Fortschritt ablesbar und kultureller Wandel wird ermöglicht. Richard Rortys soziale Hoffnungen basieren auf der Erkenntnis, dass gesellschaftlicher Wandel gemacht werden kann. Dass Wertvorstellungen historisch sind, und dass Vokabulare und Geschichten durch neue abgelöst werden können. Rorty sieht die Berufung auf einen amerikanischen Mythos, welchem aufklärerische und liberale Werte immanent sind, als nützlichste Lösung, eine moderne Gesellschaft im Dilemma zwischen Selbsterschaffung und Solidarität, auf eine solide Basis zu stellen.

Indem er politische Legitimation an eine praktische Identifikation mit einer historisch gewachsenen Gemeinschaft bindet und gleichzeitig an einer strikten Trennung der ethischen Identität des Einzelnen von ihrer Identität als Bürger eines Gemeinwesens festhält, schließt Rorty sowohl an kommunitaristische Vorstellungen an und hält dennoch am klassischem Liberalismus fest (vgl. Auer 2004: 127). Es erscheint mir sinnvoll in Anschluss an das Kapitel "Die Utopie ohne Metanarrativ" zu behaupten, dass man Rortys politische Vorstellungen in die der Gegenwart und die der Zukunft unterteilen kann. Generell ist seine Philosophie der sozialen Hoffnung zukunftsorientiert. Dennoch treffe ich diese Unterscheidung, da ich Rortys utopischeren Zukunftsentwurf als Gesellschaft verstehe, in welcher Konzepte kollektiver Identitäten aufgehoben werden. Da er sich aber der Bedeutung dieser für die gegenwärtige Lage bewusst war, spielt der potentielle Nutzen kultureller Identität eine große Rolle in seinem politischem Denken. Der amerikanische Patriotismus ist ein nützlicher Mythos. Er soll es den Menschen ermöglichen handlungsfähig zu sein und trotz das Kollektiv belastender Verbrechen in der Vergangenheit, weiter an einer Verbesserung der Umstände zu arbeiten. Richard Rorty plädiert für einen eher speziellen Mythos in der Tradition Walt Whitmans und John Deweys (vgl. Rorty 1999e: 35). Er will keine Erinnerung an eine Ursprungszeit, in der alle Vorfahren weiße und freiheitsliebende Helden waren, welche sich nie etwas zu Schulden kommen ließen, sondern einen gemeinsamen Stolz der "sich mit der Erinnerung daran [verträgt], daß wir unsere Grenzen dadurch verschoben haben, daß wir die Stämme die uns im Wege waren, niedergemetzelt haben, daß wir den Vertrag von Guadalupe Hidalgo gebrochen und aus schier machistischer Arroganz einer Million Vietnamesen den Tod gebracht haben" (Rorty 1999e: 35).

Anschließend an Dewey denkt Rorty, dass die Erinnerung an zurückliegende Grausamkeiten, die sich nicht mit der gewünschten Erzählung über sich selbst decken, zwei Folgen haben können:

Entweder, man verfällt in Selbsterachtung und verharrt im Entsetzen über die eigene Vergangenheit, oder man beschließt so weiterzumachen, dass man diese Fehler nicht wieder begeht und bezieht seinen Stolz aus den gemachten Fortschritten (vgl. Rorty 1999e: 36). Nur eine positive und auf die Zukunft zielende Identifikation mit dem eigenen Kollektiv gelingt es handlungsfähige Individuen hervorzubringen. Rorty kritisiert die amerikanische Linke radikal dafür, seit dem Vietnamkrieg nur noch eine Zuschauerrolle einzunehmen und sich auf Fragen der Identitätspolitik zu konzentrieren. Er behauptet: Solange "die amerikanische Linke zu keinem Nationalstolz fähig ist, wird es in unserem Lande nur eine kulturelle und keine politische Linke geben" (Rorty 1999e: 41). Er erinnert an eine reformistische Linke und an die starken Gewerkschaften der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Rorty bedient sich einer kontrapräsentischen Funktion (vgl. Assmann 1999: 78) der Erinnerung. Er hebt das Fehlende und Verlorene hervor und macht auf eine heroische Vergangenheit der amerikanischen Linken aufmerksam. Deren sozialdemokratisches Vokabular der Hoffnung möchte er wieder präsenter machen und ihm dadurch eine für die Zukunft fundierende Rolle geben.

An dieser Stelle kann wieder eine Unterscheidung getroffen werden. Um die Verbindung einer Vorstellung einer pluralistischen Demokratie und die von Richard Rortys persönlichen politischen Ambitionen in einen in sich konsistenten Rahmen zu fassen, denke ich, dass wir annehmen können, dass Rorty einerseits von einem weitergefassten amerikanischem Patriotismus spricht, der verschiedene im weitesten Sinne demokratische Strömungen vereint und andererseits sein persönliches normatives Narrativ im Sinn hat, dass innerhalb dieses Rahmens zu größerem Einfluss kommen sollte. „Gemeinsame Vokabulare und gemeinsame Hoffnungen“ (Rorty 1989: 147) lassen Menschen in Frieden koexistieren. Der Patriotismus gewährleistet die Möglichkeit politischen Handelns innerhalb eines demokratischen Rahmens, das zu produktiven Ergebnissen kommen kann und nicht offenen Konflikten zwischen verschiedenen Identitäten ausartet.

6.5 Der Wettbewerb der Narrative

Dirk Auer schreibt über Rorty:

“Was Rorty durch sein Konfliktverständnis allerdings nicht beschreiben kann, sind Konflikte innerhalb einer Gemeinschaft, Konflikte und Kämpfe um die angemessene Interpretation ihrer sie selbst integrierenden Vokabulare” (Auer 2004: 130).

Auer greift dabei an, dass Rorty trotz seiner antiessentialistischen Einsichten von einer identisch verstandenen Anerkennung der Begriffe Demokratie und Gerechtigkeit ausgeht (vgl. Auer 2004: 131).

Ich dagegen denke, dass sich Rorty dem gesellschaftsinternen Kampf um Wortbedeutungen durchaus bewusst war und, dass seinen Beschreibungen eine Theorie des Konflikts innerhalb von Gemeinschaften entnommen werden kann.

In Rortys Kritik der kulturellen Linken ist nach meiner Auffassung ein Begriff des Politischen enthalten. Dieser Linken wirft er vor unpolitisch geworden zu sein, da sie den Konflikt scheuen und sich nicht mit "politischen" Problemen auseinandersetzen. Politische Probleme sind aus Rortys normativer Sicht Fragen der sozialen Gerechtigkeit und der Verteilung des Wohlstandes. Stattdessen hat die Linke ihren Fokus auf kulturelle und Identitätsfragen verlagert. Dabei beschreibt Rorty zwar normative Vorstellungen über sozialstaatliche Errungenschaften, seine Theorie des Politischen, aber bezieht sich auf kulturelle Modelle. Er formulierte keine materialistische Theorie der Verteilungsgerechtigkeit, sondern eine kulturelle Theorie des Konflikts. Die liberale Gesellschaft soll keine homogene Masse sein die sich über die Bedeutungen ihres Vokabulars einig ist. Anschließend an Rortys Vorstellung der Kultur, kann gesagt werden, dass Gesellschaften aus vielen verschiedenen ineinander greifenden und sich überschneidenden Kollektiven bestehen. Diese Kulturen verfügen über geteilte Vokabulare und damit über eigene Narrative in welchen normative Vorstellungen und Anschauungen enthalten sind. Im kulturellen Evolutionsprozess stehen diese im Konflikt und im Kampf um Geltung.

Dieses Modell erinnert an eine Vorstellung des Politischen wie es von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau formuliert wurde. In dieser Theorie, welche auch als kulturalistische Politiktheorie gesehen werden kann (vgl. Reckwitz 2004: 36), wird der Konflikt als für Gesellschaften konstitutiv betrachtet (vgl. Mouffe 2007: 16). Sie schließen aus der Kritik des rationalen Konsens auf einen Begriff des Politischen, wie er von Carl Schmitt formuliert wurde. Dieser beschrieb das Politische als die Unterscheidung zwischen Freund und Feind, die im Ernstfall im Kampf um Leben und Tod ausgetragen wird. Kollektive können ihre Meinungsverschiedenheiten nicht in rationalem Konsens auflösen. Schmitt sah eine homogene Masse als Voraussetzung der Volksherrschaft und dachte dabei Staaten in ständiger Konkurrenz zu anderen. Im Gegensatz zu Schmitts Ablehnung pluralistischer Gesellschaften, sehen Mouffe und Laclau die interne gesellschaftliche Vielfalt als notwendig an.

Der Grundgedanke, dass alle politischen Identitäten auf Wir-Sie- Unterscheidungen aufbauen und dass ein Konsens immer auf dem Ausschluss von etwas Anderen basiert, wird aber beibehalten (vgl. Mouffe 2007: 19). Kollektive Identitäten stehen demnach immer im Kampf um Hegemonie. Dabei soll der Antagonismus in Mouffes Theorie zu einem Agonismus abgeschwächt werden. Das bedeutet, dass die im Konflikt stehenden Parteien die Legitimität der anderen anerkennen, auch wenn es keine rationale Lösung für den Konflikt gibt. Diese sollen sich trotz ihrer Differenzen einen gemeinsamen symbolischen Raum teilen (vgl. Mouffe 2007: 30).

"Als Hauptaufgabe der Demokratie könnte man die Umwandlung des Antagonismus in Agonismus ansehen" (Mouffe 2007: 30).

Rortys Vorhaben, verschiedene gesellschaftliche Gruppen durch Patriotismus zu binden und so Kulturkämpfe innerhalb eines demokratischen Rahmens austragen zu lassen, enthält ähnliche

Vorstellungen. Er ist dabei aber optimistischer, wenn es um die Erweiterung jenes kulturellen Kreises geht, den wir liberale Demokratie nennen. Für Chantal Mouffe ist "Rortys "postmoderner bürgerlicher Liberalismus [...] ein weiteres Beispiel für die Negation des Politischen in seiner antagonistischen Dimension" (Mouffe 2007: 116).

Ich denke auch, dass Rorty die antagonistische Dimension überwinden will. Das bedeutet aber nicht, dass sein Denken nicht von dem was Mouffe als Agonismus bezeichnet gekennzeichnet wäre. Allerdings hofft Rorty, wenn man seine Vision einer weltweiten Gesellschaft so interpretieren möchte, auch auf eine Reduzierung des Agonismus.

So wie er das Überleben des nützlicheren Vokabulars auf kultureller Ebene beschreibt, so findet sich auch ein Wettbewerb der Narrative auf einer politischen Ebene wieder. Rorty wünscht sich zwar eine Welt in welcher die Grausamkeit minimiert, soziale Gerechtigkeit maximiert und in welcher das individuelle Leben unvorstellbar vielfältig wird, er möchte aber keine "Politik der Entwicklung des nebeneinander her, bei der die Menschen jeweils ihre eigene Kultur bewahren und gegen fremde Einflüsse schützen" (Rorty 1999e: 29). Er orientiert sich in seiner Vorstellung an den Dichter Walt Whitman, über welchen er schreibt:

"Er wollte Wettbewerb und Streit zwischen verschiedenen Lebensformen – einen poetischen Wettkampf, in dem sich schrille dialektische Dissonanzen in noch nie gehörte Harmonien auflösen würden" (Rorty 1999e: 29).

Die liberale Gesellschaft soll nicht stillstehen. Sie soll aus ihrer Vielfalt wachsen und stets etwas Neues und Besseres (im Sinn von nützlicher für das Leben aller) hervorbringen und den Menschen dabei die Entwicklung eines immer reicheren Vokabulars ermöglichen.

Claude Levi-Strauss unterschied Kulturen als "heiße" und "kalte" Varianten. Kalte Kulturen versuchen historische Auswirkungen durch gefestigte Institutionen zum verschwinden zu bringen (vgl. Assmann 1999: 68). Heiße Gesellschaften sind dagegen im Wandel und machen die Verinnerlichung der Geschichte zum Motor ihrer Entwicklung (vgl. Assmann 1999: 68). Das bedeutet, dass heiße Kulturen ihr Narrativ weiterspinnen und stets neue Erinnerungen und Vokabulare in ihre Identität einfließen lassen. Dabei sind diese Unterscheidungen als Idealtypen zu verstehen. Auch Gesellschaften, welche sich im ganzen im Wandel befinden, können über bestimmte Institutionen verfügen, welchen ein kalter Erinnerungsmodus zugeschrieben werden kann. Beispielsweise das Militär oder die Kirche (vgl. Assmann 1999: 70). Dies wirft die Frage auf, wie viel "Hitze" eine Gesellschaft verträgt und wie viel "Kälte" sie benötigt.

Rortys Liberalismus ist der Entwurf einer heißen Gesellschaft, die in sich vielfältig ist und daraus ihre Kraft des Fortschritts bezieht. Er benutzt durchaus Elemente wie das Festhalten am Rahmen der demokratischen Institutionen und den Patriotismus, welche als kalte Erinnerungsmodi bezeichnet werden können. Dabei ist aber der entscheidende Punkt seiner politischen Theorie, dass diese nach dem Prinzip des Nutzens angewendet werden. Der Konflikt dient nur in einem zivi-

lisierten Rahmen und der Patriotismus erweist sich nur als zielführend, solange er für internen Frieden sorgt und nicht für Feindschaften nach außen. Ist es eines Tages möglich, so können die Vereinigten Staaten nach Rorty auch in einem höherem Staatenbund aufgehen. Schließlich hofft Rorty darauf, dass unsere Nachfahren eines Tages in einer globalen Zivilisation ohne Klassen leben (Rorty 2006: 119).

7 Kultur, Evolution und Ökonomie

Richard Rorty beschrieb uns gesellschaftlichen Fortschritt als Weitererzählung historischer Narrative. In diesen soll sich das für die Menschen nützlichste Vokabular durchsetzen. Das heißt, das Vokabular, das ihnen am besten hilft sich in ihrer Umwelt zurechtzufinden und in möglichst großen Gemeinschaften friedlich zu koexistieren.

Wie wir gesehen haben, spielen Fragen der Verteilung materieller Güter eine wichtige Rolle im Denken Rortys. Dabei scheint seine Präferenz einer sozialdemokratisch orientierten Zukunft zunächst auf persönliche Ambitionen und auf seine Sozialisation zurückzugehen.

Er deutete uns aber an vielen Stellen an, dass materielle Fragen auch für die Ausbildung eines progressiven Narrativs zu berücksichtigen sind. So stellt er fest, dass die Erziehung zur Toleranz, also zu jener Form der Rationalität, die es uns ermöglicht uns nicht zu sehr von Abweichungen unseres eigenen Maßstabs aus der Fassung bringen zu lassen (vgl. Rorty 2000b: 269), mit Geborgenheit und Wohlstand einhergeht. Angedeutet wird eine Verbindung, beispielsweise wenn Rorty schreibt:

„Die Schule der Empfindsamkeit funktioniert nur bei Leuten, die es sich lange genug bequem machen können, um zuzuhören“ (Rorty 2000a: 260).

Ein toleranzförderndes Narrativ und damit eine gegenüber dem Fremden aufgeschlossene Identität kann nur von Menschen ausgebildet werden, welche es sich leisten können, zu anderen nett zu sein. Wenn sie nicht ihre eigene Existenz aufs Spiel setzen müssen um anderen entgegenzukommen.

In der biologischen Evolution werden Veränderungen durch den Kampf um ökologische Nischen erwirkt. Verändert sich die Umwelt nicht und sind Arten an ihr Habitat angepasst, so werden die Unterschiede ihrer Nachkommen zu ihnen selbst nur minimal ausfallen.

In der kulturellen Evolution wurde dagegen der Zeitfaktor hervorgehoben. Meme und Vokabulare konkurrieren um die Aufmerksamkeit unseres Bewusstseins und sind davon bedroht in Vergessenheit zu geraten. Rorty formuliert aber nicht aus, inwiefern sich der Nutzen von Memen aus Umweltfaktoren ergibt. So bleibt offen, ob es einen Zusammenhang zwischen der kulturellen Formung als wandlungsfähige oder als starre Kultur mit den materiellen Gegebenheiten gibt.

Rorty präsentiert uns eine Theorie der Hoffnung, welche auf das Erreichen eines bestimmten

Gesellschaftsbildes fixiert ist. Und auch wenn er uns verdeutlicht, dass die kulturelle Evolution nicht, wie z.B. die marxistische Theorie, teleologisch in der Verwirklichung einer Utopie mündet, führt er uns selten vor Augen, dass unter weniger glücklichen Umständen ein intolerantes Vokabular erfolgreicher sein kann. Ist eine Gemeinschaft aufgrund knapper Ressourcen bedroht, scheint eine intolerantere Haltung vorteilhafter zu sein.

Rorty gibt zu, dass das Mitgefühl wohl nicht ausreicht, sein Utopia, einer globalen Gesellschaft, in welcher Liebe das einzige Gesetz ist und in welchem es keine sozialen Klassen mehr geben wird, zu erreichen (vgl. Rorty 2006: 119). Er gibt den Marxisten damit Recht, dass der Motor der Geschichte materiell bedingt ist:

„We should remind ourselves [. . .], that the Marxists were absolutely right about one thing: the soul of history is economic“ (Rorty 1999c: 227).

In der marxistischen Theorie bilden materielle Unterschiede welche in Klassenkämpfen resultieren den Antrieb gesellschaftlichen Fortschritts. Der Kampf um die materiellen Güter einer Gesellschaft zieht sich durch den Lauf der Geschichte. Dabei werden die Herrschaftsverhältnisse, welche sich auf den Besitz der Produktionsmittel und des Reichtums stützen, stets neu ausgefochten. Bekanntermaßen sollte am Ende dieser Geschichte der Sieg des Proletariats über die Bourgeoisie stehen, in Folge dessen eine herrschaftsfreie Utopie an die Stelle der bisherigen Verhältnisse tritt. In der Annahme, dass es eine festgesetzte Richtung der Entwicklung gibt und, dass alles automatisch besser wird sobald die Verhältnisse auf den Kopf gestellt werden, liegt nach Rorty der Fehler (Rorty 1999c: 225).

In den Gedanken von Marx und Engels stecken jedoch weitere Beschreibungen der Auswirkung materieller Veränderungen auf die Form der Kulturen. Im Manifest der kommunistischen Partei wird beschrieben wie sich die Ausweitung der Märkte, der Zugriff auf mehr Produktionsmittel und die daraus resultierenden Erfindungen in der Gestalt der Gesellschaften widerspiegelt:

„Die Bourgeoisie reißt durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unendlich erleichterten Kommunikationen alle, auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation. Die wohlfeilsten Preise ihrer Waren sind die schwere Artillerie, mit der sie alle chinesischen Mauern in den Grund schießt, mit der sie den hartnäckigsten Fremdenhaß der Barbaren zur Kapitulation zwingt“ (Marx 1972: 50).

Aus einer materiellen Abhängigkeit der Nationen folgt eine Austausch geistiger Produkte (vgl. Marx 1972: 49) der sogar eine gemeinsame Weltliteratur hervorbringen soll.

In Rortys theoretischen Rahmen gedacht, kann dies als eine Erweiterung des Anwendungsbereichs der kulturellen Evolution durch verbesserte Möglichkeiten interpretiert werden. Die verbesserte materielle Ausgangslage ermöglicht es zunächst Kontakte nach außen zu knüpfen, dadurch das einfließende Vokabular zu vergrößern und durch neue Beschreibungen der Welt technischen Fortschritt zu ermöglichen. Gleichzeitig ermöglicht der technische Fortschritt wieder

eine leichtere Produktion und eine schnellere Kommunikation über größere Strecken, wodurch Meme in nie zuvor möglichem Tempo um die Welt getragen werden. Die daraus entstehenden Anforderungen machen völlig neue Vokabularkombinationen und Neuschöpfungen nützlich und bringen somit völlig neue kulturelle Ausformungen hervor. Die europäischen Kulturen können aus kulturwissenschaftlicher Sicht, spätestens seit der industriellen Revolution als heiße Kulturen gedeutet werden. Ihre staatliche Organisation, welche Herrschaftsverhältnisse mit im Vergleich zu Stammesgemeinschaften großen Reichtumsunterschieden ermöglicht, produzieren das Potenzial des Wandels.

„Die heißen Kulturen funktionieren in Levi-Strauss‘ Metaphorik wie „Dampfmaschinen“, in denen das Energiegefälle der Klassenunterschiede zum Wandel antreibt“ (Erdheim nach Assmann 1999: 72).

Es ist wohl ein Kennzeichen der Epoche, die wir Moderne nennen, dass die in zuvor unbekanntem Tempo wirkenden Mechanismen menschlicher Kollektive zu Kulturkämpfen führen. Es erscheint uns absurd, dass uns Narrative, welche Produkte materieller Zustände sind, in Konflikte führen obwohl gerade die Verbesserung des gesamtgesellschaftlichen Reichtums Frieden verspricht.

Eine Kontingenzzperspektive dieser Geschichte lässt es uns fast unvermeidbar erscheinen, dass die Versprechen der Metanarrative nicht erfüllt wurden. Dass die Menschheit anstelle der Verwirklichung von Utopien in die Barbarei (zurück)fiel³, ist aber aus jeder Sicht erschreckend.

An dieser Stelle zeigt sich Rortys pragmatische Philosophie der Hoffnung besonders sinnvoll. Sie gibt uns die Möglichkeit das Narrativ der Menschenrechtskultur stark zu machen, ohne uns von historischen Versprechen täuschen zu lassen. Gleichzeitig lässt sie innerhalb dieses als liberal definierten Rahmens - dem, dass die Minimierung vermeidbaren Leidens das Ziel sein soll - Spielraum zur tatsächlichen politischen Entscheidungsfindung.

8 Liberalismus und Tradition

Ein Liberalismus, der sich nicht auf universale Prinzipien beruft, baut auf eine historische Tradition. Rorty beschrieb uns wie sich das Narrativ, das er als Menschenrechtskultur bezeichnet und das er mit den "nord-atlantischen Demokratien" (Rorty 1983: 585) identifiziert, in einer kulturellen Evolution entwickelte.

Sein Liberalismus basiert nicht auf moralischen Wahrheiten, sondern ist ein Produkt eines kontingenten, historischen Prozesses und kann nicht letztbegründet werden. Ich habe versucht zu zeigen, dass Rorty seine persönlichen politischen Überzeugungen durch seine theoretische Werk

³Das Wort zurück würde eine der Geschichte immanente Teleologie andeuten, die aus dieser Perspektive zu vermeiden ist.

untermauern wollte. Der Übergang von philosophischen Überlegungen zu gesellschaftsrelevanten Entwürfen ist in seinem Werk fließend.

Es stellt sich die Frage, ob eine kulturelle Basis des Politischen, wie sie hier ausformuliert wurde, logisch mit normativen Ansichten wie denen Rortys verbunden sind. Ob Kontingenzbewusstsein und die Kenntnis über einen kulturellen Evolutionsprozess zu einer Präferenz eines sozial-liberalen Weltbildes führen.

Als Gegenbeispiel führe ich den als konservativ geltenden englischen Theoretiker Michael Oakeshott an. Dieser teilt sich mit Rorty die theoretischen Gemeinsamkeiten, einen historischen Relativismus gegenüber dem Universalismus zu bevorzugen, seine Argumente aus der Kritik des aufklärerischen Rationalismus zu beziehen und einen "anti-foundationalist-Ansatz" zu vertreten (vgl. Rabin 1999: 198). Rorty selbst geht soweit Oakeshott aufgrund der vielen Überschneidungen auch als "Postmodern Bourgeois Liberal" zu verorten (vgl. Rabin 1999: 199). In einem gewissen Sinn ist Oakeshott auch ein Liberaler, er ist kein Reaktionär, der der Emanzipation von Grund auf feindlich gegenübersteht. Viel mehr ist sein Konservativismus eine andere Methode zum Erreichen oder zum Erhalt guter Lebensbedingungen.

Rorty formuliert uns seine Theorie vor dem Hintergedanken eines liberalen Utopias. Er verweist stets auf die soziale Hoffnung und auf die Möglichkeiten gesellschaftlichen Wandels, die sich aus seinen kulturellen Grundlagen ergeben. Oakeshott dagegen, schließt aus genau diesen Prämissen auf eine andere Geisteshaltung. Er ist sich wie Rorty bewusst, dass unsere Identitäten historisch kontingent sind.

"But a man's identity (or that of a community) is nothing more than an unbroken rehearsal of contingencies, each at the mercy of circumstance and each significant in proportion to its familiarity" (Oakeshott 1962: 170ff).

Das bedeutet für ihn aber, dass jeder Wandel eine Bedrohung dieser Identität sein kann. Diese Identität beinhaltet den Zivilisationsstand, der bis jetzt erreicht wurde und die einzige Chance ihn beizubehalten oder vielleicht sogar auszubauen ist es, bedacht auf Reformen zu reagieren. Deshalb wird ein Konservativer langsameren Veränderungen weniger skeptisch gegenüberstehen als plötzlichen.

Oakeshotts Konservativismus basiert auf der Skepsis gegenüber Veränderungen, weil er sich bewusst ist, dass nicht jede Innovation mit einer Verbesserung einhergeht (vgl. Oakeshott 1962: 170).

Wo Rorty einen Wandel begrüßt, insofern er von Nutzen ist, differenziert Oakeshott diese mögliche Verbesserung. Er steht dem Versprechen eines Nutzens skeptisch gegenüber bevor er ihn akzeptieren kann. Er sieht gesellschaftlichen Wandel als komplexe Situationen, deren Folgen nicht immer vorhergesehen werden können.

Rorty bewertet sozialen Wandel danach, ob er seinem Ziel einer Minimierung vermeidbaren

Leides dient oder ob er dafür sorgt der Gesellschaft nach dem Maßstab seiner liberalen Utopie einer globalen Gemeinschaft zu dienen.

Folgt man Oakeshott, so kann solch eine vereinfachte Kosten-Nutzen-Rechnung nicht vorschnell getroffen werden. Berücksichtigt man die Komplexität gesellschaftlicher Veränderungen, so stellt man fest, dass der Wandel größer ausfallen kann als es geplant war, dass er gleichzeitig Vorteile und Nachteile mit sich bringen kann und, dass der Gewinn nicht gleich auf die Gesellschaftsmitglieder verteilt wird (vgl. Oakeshott 1962: 172).

Der Pragmatismus berücksichtigt nicht, dass die Verringerung des Leides der Einen häufig mit der Verschlechterung der Situation von Anderen einhergeht. Aus Oakeshotts Perspektive kann Rortys Pragmatismus für den ihm zugrundeliegenden Rationalismus angegriffen werden. Die pragmatische Vorstellung die Folgen eines Wandels könnten abgewägt werden wäre nach Oakeshott nur aus einem "rationalist mindset" denkbar.

Kurz vor seinem Tod schrieb Rorty folgenden Satz als Abschluss seines Artikels "The fire of life":

"Cultures with richer vocabularies are more fully human - farther removed from the beasts - than those with poorer ones; individual men and women are more fully human when their memories are amply stocked with verses." (Rorty 2007)

An dieser Stelle wird klar, dass er auch wenn er wissenschaftlich gegen den Fundierungsgedanken argumentierte, doch eine persönliche Letztbegründung vornimmt. Sein Utopia ergibt einen Sinn, wenn man seine normative Präferenz für das Poetische - für reiche Vokabulare - und seine Theorie kultureller Evolution zu einem gemeinsamen in sich logischem System zusammenfügt. Ich denke nicht, dass man die Phrase "more fully human" wirklich ernst nehmen muss. Rorty war sich, wie er an vielen Stellen verdeutlicht hat, durchaus bewusst, dass solch eine Wortwahl seiner Theorie widerspräche. Ich vermute aber, dass er sich trotzdem einer rationalistischen Begründung seiner normativen Position bediente.

Er bewertete Kulturen mit vielfältigeren Vokabularen als besser, weil er sie in der Theorie einer kulturellen Evolution als "besser" empfand. Sein Denken ist zutiefst von seiner Vorstellung einer utopischen liberalen Gesellschaft geprägt.

Im Kapitel "Kultur, Evolution und Ökonomie" hab ich aufgezeigt, dass eine Verbesserung materieller Umstände zu einer Vergrößerung der Vokabulare beiträgt und damit der Ausbildung toleranterer Vokabulare dient. Daraus lässt sich ableiten, dass materieller Wohlstand wünschenswert ist, da er zum Ziel einer Vergrößerung der menschlichen Solidarität beiträgt.

Man könnte anschließend argumentieren, dass Kollektive mit reicheren Vokabularen besser an verschiedene materielle Zustände anpassungsfähig sind und von daher einen Selektionsvorteil haben. Betrachtet man einen Zustand in dem die Solidarität maximiert wird als wünschenswert, so kann man aus den gegebenen Prämissen ableiten, dass eine Kultur, welche über ein reicheres

Vokabular verfügt, besser ist.

Er identifizierte zuerst den Zustand einer solidarischen menschlichen Gemeinschaft, in welcher es keine sozialen Klassen oder Ausgeschlossene gibt als wünschenswert und baut dann ein logisches System um dieses. Dabei hatte er sich zunächst von der Teleologie des Marxismus befreit, gerät aber doch in die Falle, seine politischen Visionen zu utopisch zu denken.

“He promotes an Enlightenment-emancipatory ideal of a Liberal egalitarian society with the same sort of unjustifiable Enlightenment reasons that Rorty accuses Enlightenment philosophy as having produced” (Rabin 1999: 226). Aus Oakeshotts Sicht ist solch eine Vorstellung gefährlich. Sie verleitet dazu, den privaten Traum einer besseren Welt zum Maßstab des guten Regierens zu erheben und damit die utopische Vision zur verpflichtenden Tugend für alle zu machen.

“But as a conservative understands it, modification of the rules, should always reflect, and never impose, a change in the activities and beliefs of those who are subject to them, and should never on any occasion be so great as to destroy the ensemble” (Oakeshott 1962: 188).

Meine Schlussfolgerung ist, dass Rortys politische Überzeugungen und seine Präferenzen politischer Entscheidungsfindung, nicht eine notwendige Folge einer kulturalistischen Betrachtungsweise sind. Es ist genauso möglich, aus der Einsicht der Kontingenz, eine konservative Haltung abzuleiten. In einigen Aspekten weicht das politische Denken Rortys von klassischen Linken Positionen ab. Ein Beispiel ist seine Berufung auf das Eigene (Ethnozentrismus), vor allem in Verbindung mit außenpolitischen Positionen. So sieht er amerikanische Militärinterventionen als gerechtfertigt, solange noch keine internationale Organisation diese Aufgabe übernimmt (vgl. Rorty 2006: 117). In Oakeshotts Fall hilft das Kontingenzbewusstsein, einen nicht-reaktionären Konservatismus zu kultivieren.

Man könnte Rortys und Oakeshotts Ideen als zwei verschiedene Modi des Umgangs mit kulturalistischen Prämissen verstehen. Darüber, welche konkreten Entscheidungen getroffen werden sollen und welche Veränderungen als nützlich interpretiert werden, kann es auch nach der Erkenntnis vorpolitischer Grundlagen verschiedene Meinungen geben. Die Feststellung, dass die eigenen Überzeugungen und Werte kontingent sind, verhindert aber einen Fundamentalismus. Das Bewusstsein der Tradition macht übereifrige Revolutionsphantasien zunichte.

Pragmatisten müssen sich bewusst sein, dass die Tradition alles ist, worauf ihre moralischen und politischen Vorstellungen basieren.

9 Schluss

Das Zusammenfügen der verschiedenen kulturtheoretischen Aspekte in Richard Rortys Denken zu einem Kulturbild hat sich aus meiner Sicht als sinnvoll herausgestellt. Es hat sich gezeigt, dass dieser Kulturbegriff als Grundlage der politischen Theorieentwicklung Rortys gesehen werden

kann. Dadurch kann der Neopragmatismus als kulturalistische Politiktheorie eingeordnet werden. Ein Vergleich mit dem Forschungsstand der politischen Kulturforschung hat gezeigt, dass es viele Überschneidungen mit in den Kulturwissenschaften etablierten Paradigmen gibt. Außerdem kann Rortys Theorie historisch in den Entstehungskontext neuerer kulturwissenschaftlicher Betrachtungsweisen eingeordnet werden. Sie wurde im selben Zeitraum erdacht, in welchem die großen sozialwissenschaftlichen Umbrüche des letzten Jahrhunderts stattfanden. Dabei ist Rortys Rezeption linguistischer Ideen und sein Denken selbst Teil der philosophischen Veränderungen, welche den Anstoß zu diesen gaben. Ausgehend von den Beschreibungen der philosophischen Grundlagen Rortys, konnte seine Vorstellung der Kultur, insbesondere die Aspekte der kulturellen Evolution und der Solidarität herausgearbeitet werden. Die kulturelle Evolution ist unmittelbar mit pragmatischen Vorstellungen verbunden. Das "Überleben des Nützlichsten" ist ein elementarer Bestandteil des pragmatischen Denkens. So hat es sich als logisch erwiesen, diese Ideen in einem gemeinsamen theoretischen Rahmen darzustellen.

Zudem funktioniert die Kombination von Rortys Theorie, welche auf einem Kulturbegriff basiert, welcher geteiltes Wissen in den Mittelpunkt stellt, mit den Paradigmen des kulturellen Gedächtnisses und dem der Narrative.

Diese lassen sich sowohl in Einklang mit der kulturellen Evolution, wie auch mit Rortys Vorstellung zwischenmenschlicher Solidarität denken. Es sind, um in Rortys theoretischem Rahmen zu sprechen, verschiedene Vokabulare, die oft die gleichen Phänomene beschreiben und sich dabei zu neuen Beschreibungen zusammenführen lassen.

So hat sich auch die Anwendung dieser kulturwissenschaftlichen Modelle zur Analyse der politischen Vorstellungen Rortys als hilfreich erwiesen. Ich habe Narrative als zentralen Bestandteil seines Denkens interpretiert und so seine Vorstellung moralischen Fortschritts als Weitererzählung der Geschichte beschrieben.

Durch die Darstellung der Kultur als Basis des Politischen, also als vorpolitische Grundlage der Entscheidungsfindung, konnte beschrieben werden wie sich theoretische Modelle, wie die kulturelle Evolution auf das Gesellschaftsbild auswirken. Den von Rorty angestrebten amerikanischen Patriotismus habe ich in Anlehnung an das kulturelle Gedächtnis Assmanns als nützlichen Mythos aufgefasst. Hier orientierten sich Rortys Gedanken an Vorstellungen, welche in den Kulturwissenschaften wissenschaftlich behandelt werden, ohne Rückgriff auf bekannte Konzepte zu nehmen. Er erwähnt Begriffe Mythos nicht selbst; es hat sich in meiner Beschreibung aber als nützlich herausgestellt, diese politischen Anschauungen auf ihnen zugrundeliegende Ideen zurückzuführen. Im Kapitel "Wettbewerb der Narrative" habe ich ein Modell des Konflikts auf einer kulturellen Basis entwickelt. Es sollte gezeigt werden wie sich Narrative und die darin verankerten Normen zueinander verhalten und welche Vorstellung des Politischen sich daraus für Rortys Theorie ergibt. Hier kann auch gesehen werden, wie sich die Basis in Form eines Evolu-

tionsprozesses der Vokabulare bis in die Ebene der Politik wirkt. Auch an dieser Stelle hat die Integration kulturwissenschaftlicher Vorstellungen funktioniert. Zudem war auch der Vergleich zum Ansatz von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau möglich, da auch diese als kulturalistische Theorien interpretiert werden.

In "Kultur, Evolution und Ökonomie" ging es mir darum der Frage nach materiellen Auswirkungen auf die kulturelle Evolution nachzugehen. Zu meiner eigenen Überraschung gestand Rorty der Ökonomie die Funktion des Antriebs gesellschaftlicher Veränderungen zu. Ich habe die Grundzüge meiner Überlegungen zur Verknüpfung einer kulturellen Evolution mit materialistischen Grundlagen dargestellt. Ich bin aber der Meinung, dass sich daraus mehr Fragen ergeben, als beantwortet werden konnten. So erscheint es mir zweifelhaft, ob überhaupt ein theoretisches Modell gefunden werden kann, aus welchem sozialwissenschaftliche Sachverhalte mit Umweltfaktoren in Verbindung gebracht werden können, ohne wie die marxistische Theorie zu gefährlichen Vereinfachungen zu verleiten.

Das letzte Kapitel ist mein Versuch, eine Antwort auf die Frage zu geben, ob Richard Rortys politische Überzeugungen aus der kulturalistischen Theorie abzuleiten sind. Kurz gefasst, lautet mein Ergebnis Nein. Auch eine konservative Haltung kann im Einklang mit Kontingenzbewusstsein und dem Modell kultureller Evolution stehen. Ein gewisser Konservatismus scheint mir sogar notwendig zu sein, da die Tradition die einzige Grundlage moralischer Normen bildet. Ich persönlich halte die auf die Zukunft gerichtete Hoffnung für eine schöne Variante des Umgangs mit den kulturalistischen Prämissen.

Offen bleibt, ob sich aus der Kombination ökonomischer Faktoren mit der kulturellen Evolution eine neue Rechtfertigung des Liberalismus ableiten lässt. In bestimmten Umständen kann sich ein liberales Gesellschaftsbild als nützlicher erweisen, allerdings kann auch das Gegenteil daraus abgeleitet werden.

Außerdem bleibt offen, was diese Berufung auf die Tradition für eine Verallgemeinerbarkeit des Liberalismus bedeutet. Ist die Entwicklung der "Nord-atlantischen-Demokratien" nur ein zufälliger Pfad, der unter besonders glücklichen Umständen zustande kam. Ist eine Phase der Aufklärung, auch wenn sie auf einem "falschen" Vernunftbegriff basiert, notwendig für die weitere Entwicklung? Die andauernde Diskussionen um "multiple Modernen" oder den "Clash of Cultures" zeigen, dass die postmodernen, kulturalistischen Ideen viele Fragen mit sich bringen.

Literatur

Auer, Dirk (2004): Politisierte Demokratie. Richard Rortys politischer Antiessentialismus, Wiesbaden.

Assmann, Jan (1988): Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan / Höl-scher, Tonio (Hrsg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Assmann, Jan (1999): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: C.H. Beck.

Barreto, Jose - Manuel, (2011). Rorty and human rights Contingency, emotions and how to defend human rights telling stories. Utrecht Law Review. 7(2), pp.93–112. DOI: <http://doi.org/10.18352/ulr.164>. Zuletzt abgerufen am 14.09.2016.

Barker, Chris (2008): Cultural Studies. Theory and Practice, Los Angeles: SAGE Publ.

Dawkins, Richard (1976): The selfish gene, Oxford University Press.

Dawkins, Richard (2014) What scientific idea is ready for retirement? Essentialism, <https://www.edge.org/response-detail/25366> zuletzt abgerufen am 08.01.2017.

Oakeshott, Michael (1962): On being conservative. In: ders.: Rationalism in Politics an other Essays, London: Methuen Co LTD. S. 168-196.

Habermas, Jürgen (2010): Zum Tod von Richard Rorty. Immer wieder schockiert. <http://www.sueddeutsche.de/kultur/zum-tod-von-richard-rorty-immer-wieder-schockiert-1.801295>. Zuletzt abgerufen am 07.01.2017.

Kansteiner, Wulf (2004): Postmoderner Historismus – Das kollektive Gedächtnis als neues Pa-radigma der Kulturwissenschaft. In: Jäger, Friedrich (Hg.): Handbuch der Kulturwissen-schaften 2. Paradigmen und Disziplinen. Stuttgart: Metzler.

Liotard, Jean- Francois (1994): Das Postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien.

Marx, Karl / Engels, Friedrich (1972): Manifest der Kommunistischen Partei. In: Karl Marx / Friedrich Engels – Werke, Band 4, Berlin.

Meuter, Norbert (2004): Geschichten erzählen, Geschichten analysieren. Das narrativistische Paradigma in der Kulturwissenschaft. In: Jäger, Friedrich (Hg.): Handbuch der Kulturwissen-schaften 2. Paradigmen und Disziplinen. Stuttgart: Metzler.

Moebius, Stephan (2009): Kultur, Bielefeld: Transcript -Verlag.

- Mouffe, Chantal (2007): *Über das Politische*. Frankfurt a. Main. Suhrkamp.
- Rabin, M. Jeffrey (1999): *The Idea of Freedom in Michael Oakeshott and the Contemporary Liberal-Communitarian Debate*. <http://etheses.lse.ac.uk/2873/1/U615823.pdf> zuletzt abgerufen am 08.01.2017.
- Reckwitz, Andreas (2004): *Die Politik der Moderne aus kulturtheoretischer Perspektive: Vorpolitische Sinnhorizonte des Politischen, symbolische Antagonismen und das Regime der Gouvernementalität*. In: Birgit Schwelling (Hg.): *Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien -Methoden Forschungsperspektiven*, Wiesbaden.
- Reckwitz, Andreas (2006): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist: Velbrück.
- Reese-Schäfer, Walter (1991): *Richard Rorty*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Rorty, Richard (1983): *Postmodernist Bourgeois Liberalism*. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 80, no. 10, . www.jstor.org/stable/2026153 zuletzt abgerufen am 02.01.2017.
- Rorty, Richard (1988): *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam.
- Rorty, Richard (1988a): *Solidarität oder Objektivität*. In: ders.: *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam. S. 11-37.
- Rorty, Richard (1988b): *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*. In: ders.: *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam. S. 82-125.
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (1993): *Vorwort*. In: ders.: *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier Philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam.
- Rorty, Richard (1999): *Philosophy and social hope*, London: Penguin Books.
- Rorty, Richard (1999a): *Failed Prophecies, Glorious Hopes*. In: ders.: *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, S. 201-209.
- Rorty, Richard (1999b): *Globalization, the Politics of Identity and Social Hope*. In: ders.: *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, S. 229-242.
- Rorty, Richard (1999c): *Love and Money*. In: ders.: *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, S. 223-228.

Rorty, Richard (1999d): Truth without Correspondence to Reality. In: ders.: Philosophy and Social Hope, London: Penguin Books, S. 23-46.

Rorty, Richard (1999e): Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus, Frankfurt a. M.

Rorty, Richard (2000): Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rorty, Richard (2000a): Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit. In: ders.: Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 241-268.

Rorty, Richard (2000b): Rationalität und kulturelle Verschiedenheit. In: ders.: Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 269-290.

Rorty, Richard (2001): Wilde Orchideen und Trotzki. In: ders.: Philosophie und die Zukunft. Essays. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag. S. 137-159.

Rorty, Richard (2004): The Brain as Hardware, Culture as Software. In: Inquiry Vol. 47 , Iss. 3, 2004, S. 219-235.

Rorty, Richard (2006): On September 11, 2001. In: Eduardo Mendieta (Hg.): Take care of freedom and truth will take care of itself. Interviews with Richard Rorty, Stanford: Stanford University Press.

Rorty, Richard (2007): The Fire of Life, Poetry Magazine. <https://www.poetryfoundation.org/poetrymagazine/articles/detail/68949>, Zuletzt abgerufen am 08.01.2017.

Sahlins , Marshal D. / Service, Elman R. (1973): Evolution and Culture, The University of Michigan Press.

Schwelling, Birgit (2001): Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische. Überlegungen zu einer Neuorientierung der Politischen Kulturforschung nach dem »cultural turn«. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft 11.2 (2001): 601-629.

Zitterbarth, Walter (2004): Kulturrelativismus der Sprache und Wirklichkeit? In: Jäger, Friedrich (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften 2. Paradigmen und Disziplinen. Stuttgart: Metzler.