

MECHANISMEN ‚REVOLUTIONÄRER‘ KULTURELLER TRANSFORMATION

NACH KUHN UND RORTY

(STEFAN DEINES, GOETHE-UNIVERSITÄT FRANKFURT AM MAIN)

1. Einleitung

Richard Rorty hat in einem Maße wie nur wenige andere Philosophen die Frage nach der Struktur und den Strategien, der Möglichkeit und der Reichweite von historischem kulturellem und sozialem Wandel gestellt. In seiner von ihm selbst explizit und häufig als ‚historistisch‘ bezeichneten Theorie erscheinen Geschichtlichkeit und Wandlungsfähigkeit als die charakteristischsten Eigenschaften der menschlichen Natur und seine Reformulierung der berühmten elften Feurbachthese von Karl Marx kann als Credo seiner philosophischen Bemühungen verstanden werden: „Philosophers have long wanted to understand concepts, but the point is to change them [...].“¹

Ich werde im Folgenden versuchen, die rortysche Philosophie gesellschaftlichen Wandels genauer darzustellen und zu diskutieren. Dabei stellt sich die Frage nach den spezifischen Mechanismen und Strategien der kulturellen Transformation, nach ihren epistemologischen und anthropologischen Hintergrundannahmen sowie nach dem Wert, der kultureller Wandlung zugeschrieben werden kann. Zum Abschluss des Vortrags sollen mögliche soziale und intersubjektive Grenzen kultureller Transformation diskutiert werden, denen Rorty in seinem Ansatz meiner Meinung nach zu wenig Beachtung geschenkt hat.

Als Ausgangs- und Bezugspunkt soll bei dieser Auseinandersetzung das Konzept der ‚revolutionären Wissenschaft‘ dienen, wie Thomas Kuhn es in *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* entwickelt hat und an das Rorty in seinem Buch *Der Spiegel der Natur* mit dem Konzept des ‚revolutionären Diskurses‘ anknüpft. Der Einfluss von *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* auf Rorty (und vor allem auf *Der Spiegel der Natur*) kann meiner Meinung nach kaum überschätzt werden und Kuhn nimmt unter den vielen Helden, die Rorty als Gewährsmänner heranzieht, eine bedeutende Stellung ein. Dies lässt sich unter anderem an der Tatsache ablesen, dass die beiden genannten Bücher bezüglich ihrer Stoßrichtung und ihrer Rhetorik eine frappierende Ähnlichkeit aufweisen. Beide beschreiben ihr Projekt in Anlehnung an Wittgenstein als ein therapeutisches Unternehmen, das die jeweiligen Adressaten von einem Bild befreien möchte, das sie jeweils gefangen hält:

¹ Richard Rorty: „Universality and Truth“, in: Robert Brandom (Hg.): *Rorty and his Critics*. Malden: Blackwell 2000, 1-30, hier 25.

Das fesselnde Bild, das Kuhn kritisiert, ist dasjenige, welches die zeitgenössische Wissenschaftstheorie von ihrem Gegenstand zeichnet: sie beschreibt die Entwicklung der Naturwissenschaften als einen Prozess des kontinuierlichen Fortschritts, in dem durch stetige Kumulation von Wissen und Elimination von Irrtümern eine immer größere Annäherung an die Realität, an den wirklichen Zustand der Gegenstände der Welt, stattfindet. Dieses Bild lässt sich als ein Ausschnitt aus dem größeren Gemälde begreifen, von dem Rorty seine Leser befreien möchte: das von der neuzeitlichen Philosophie entworfene Bild vom menschlichen Bewusstsein als einem Spiegel, der die Welt in mehr oder weniger akkurater Weise zu repräsentieren in der Lage ist.

Ihre Kritik geht bei beiden konsequenterweise mit der Ablehnung einer Korrespondenztheorie der Wahrheit einher und führt zu einer pragmatistischen Perspektive, die die verschiedenen kulturellen und wissenschaftlichen Theorien, Praktiken und Sprachspiele nicht als Repräsentationen einer außersprachlichen Realität begreift, sondern als Werkzeuge und Instrumente, deren Qualität sich nicht daran bemisst, wie akkurat sie die Realität darstellen, sondern daran, wie gut sie mit bestimmten Problemlagen zurechtkommen und wie nützlich sie dabei sind, bestimmte Zwecke und Ziele zu erreichen.

2. Kuhns Konzeption wissenschaftlicher Revolutionen

Um sowohl die Übereinstimmungen als auch die Abweichungen in der Adaption durch Rorty besser nachvollziehen zu können, soll an dieser Stelle kurz an die Grundzüge der kuhnschen Konzeption wissenschaftlicher Revolutionen erinnert werden.

Kuhn zeigt zum Zweck der Kritik an dem Bild der Wissenschaft als einem kontinuierlich fortschreitenden Prozess der Annäherung an die Realität, dass sich in der Geschichte der einzelnen Naturwissenschaften regelmäßig Phasen der Veränderung finden lassen, die nicht lediglich als Weiterentwicklungen oder als Reformen verstanden werden können, sondern die als revolutionäre Umbrüche beschrieben werden müssen. Diese Veränderungen sind so radikal, dass in ihrem Verlauf eine Vielzahl der Elemente, die eine bestimmte Wissenschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt charakterisieren bzw. definieren, transformiert wird. Dies betrifft grundlegende Überzeugungen, Begriffe und theoretische Modelle genauso wie paradigmatische Musterbeispiele der Praxis und wissenschaftliche Instrumente und – aufgrund der Theoriegeladenheit der Beobachtung – in den meisten Fällen sogar die empirischen Phänomene und Daten. Kuhn verweist wiederholt auf die Bedeutung des holistischen Charakters dieser revolutionären Transformationen, durch den sie sich von den bloß reformistischen Veränderungen während der Phasen ‚normaler Wissenschaft‘ unterscheiden. ‚Holismus‘ bedeutet hier, dass man die neuen Elemente nicht nach und nach, punktuell und isoliert in das bestehende Bild der Welt integrieren kann,

sondern dass man gleichsam eine neue Sprache lernen muss, um den Sinn dieser Elemente verstehen zu können.² Erst wenn man die neuen Begriffe und Praktiken in ihrem Zusammenhang gelernt hat, gewinnt man eine neue Perspektive auf die Welt, die sich von der vorhergehenden Perspektive so stark unterscheiden kann, dass Kuhn in seinen unvorsichtigeren Momenten sogar davon spricht, dass die Forscher vor und nach einer wissenschaftlichen Revolution in verschiedenen Welten leben, die von verschiedenen Gegenständen bevölkert sind und von verschiedenen Gesetzen regiert werden.

Damit ist klar, dass die Entwicklung in den Naturwissenschaften nicht kontinuierlich verläuft. Es ließe sich aber immer noch darauf beharren, dass die Wissenschaften fortschreiten und sich eben durch revolutionäre Sprünge dem Wesen der Realität annähern. Kuhn macht jedoch deutlich, dass es keinen möglichen Standpunkt gibt, von dem aus sich erkennen und messen ließe, wie nah oder fern die verschiedenen wissenschaftlichen Ansätze der Realität sind. Es gibt keine übergreifende Sprache, in der sich die beiden Perspektiven vergleichend bewerten ließen. Es lassen sich keine neutralen Vergleichspunkte, wie etwa die zu berücksichtigenden Daten oder die zu lösenden Probleme fixieren, da auch die Beobachtung und die Charakterisierung der Probleme der revolutionären Wandlung unterliegen. Es gibt nur die beiden wissenschaftlichen Ansätze, die insofern inkommensurabel sind, als dass in ihrem Licht die jeweils andere Position unverständlich und unzureichend erscheint. Dies ist der Grund, warum Kuhn darauf insistiert hat, dass die Wahl zwischen dem alten und dem neuen wissenschaftlichen Ansatz nicht als vollständig rational begriffen werden kann, da rationale Begründungen und Entscheidungen immer nur innerhalb einer Sprache, nicht aber sprachenübergreifend erfolgen können.

3. Rortys Applikation

Rorty übernimmt die Konzeption der revolutionären Veränderung in *Der Spiegel der Natur* und weitet sie auf alle anderen denkbaren Bereiche der menschlichen Kultur aus. Die Unterscheidung von ‚normal‘ und ‚revolutionär‘ bezieht sich nun auf alle Diskurse bzw. Vokabulare,³ von den Naturwissenschaften über Philosophie, Geschichtsschreibung und Politik bis hin zu den Künsten und Kunstwissenschaften.

Diskurse bzw. Vokabulare lassen sich als abgegrenzte Mengen von Begriffen auffassen, die in einer bestimmten Weise zusammenhängen, dadurch nämlich, dass die Sätze oder Überzeugungen, in denen sie vorkommen, argumentativ verknüpft werden können. Die Sätze eines Vokabulars stehen in einem gemeinsamen Rechtfertigungszusammenhang. Alles, was als Rechtferti-

² Vgl. hierzu Thomas S. Kuhn: „What are Scientific Revolutions?“, in: Ders.: *The Road since Structure*. Chicago: University of Chicago Press 2002, 13-32, insb. 28f.

³ Auf den Unterschied zwischen ‚Diskursen‘ und ‚Vokabularen‘ gehe ich hier nicht näher ein.

gung eines Satzes vorgebracht werden kann und alles, was mit diesem Satz gerechtfertigt werden kann, gehört zum selben Vokabular. Sätze aus verschiedenen Vokabularen können damit per definitionem nicht auf diese Weise verbunden werden, sie sind im Lichte des jeweils anderen Vokabulars weder wahr noch falsch, sondern schlicht sinnlos. Ein Vokabular ist also durch spezifische Praktiken, Begrifflichkeiten und Konventionen gekennzeichnet, die festlegen, was als sinnvoll oder als sinnlos, als wahr oder als falsch, als interessant oder als uninteressant betrachtet wird. Vokabulare sind dadurch begrenzt, dass das, was nicht nach ihren spezifischen Kriterien ausgesagt, begründet, beurteilt oder kritisiert werden kann, aus ihnen ausgeschlossen ist. Es gibt bei Rorty wie bei Kuhn keine Rechtfertigungspraxis und keine Kriterien, die über die Grenzen der jeweiligen Vokabulare hinweg Gültigkeit besitzen würden, also kein Super- oder Metavokabular, das zum Vergleich verschiedener Vokabulare dienen könnte, sondern nur eine Vielzahl nebeneinander bestehender und inkommensurabler Vokabulare, Sprachspiele und Perspektiven auf die Welt, die nicht als Ganze bewertet werden können. ‚Normaler‘ und ‚revolutionärer‘ Diskurs sind nun nicht so anspruchsvoll definiert, wie bei Kuhn, wo sich ein Paradigmenwechsel vollzogen haben muss, um von einer Revolution zu sprechen. ‚Normaler‘ und ‚revolutionärer‘ Diskurs bei Rorty unterscheiden sich lediglich dadurch, so könnte man mit Wilfrid Sellars sagen, dass im ersten Fall gültige Züge im ‚Spiel des Gebens und Forderns von Gründen‘ gemacht werden, während im anderen Fall Äußerungen vorgebracht werden, die nicht eindeutig als Gründe erkennbar sind und damit nicht vollständig rational bewertet werden können:

„Normaler Diskurs ist genau das, was sich in einem allgemein anerkannten System von Konventionen abspielt, die festlegen, was als ein relevanter Beitrag gilt, als Beantwortung einer Frage, als gute Kritik dieser Antwort oder als gutes Argument für sie. Nicht-normaler Diskurs statt dessen findet statt, wenn am Diskurs jemand teilnimmt, der diese Konventionen nicht kennt oder diese ignoriert.“⁴

Es ergeben sich mit dieser Unterscheidung zwei grundsätzlich verschiedene Formen der Praxis bzw. der Einflussnahme auf die Welt, die dem Menschen zur Verfügung stehen. Zum einen ‚normenkonforme Praktiken‘ innerhalb des Rahmens eines bestehenden Vokabulars, d.h. auf dem Wege der Argumentation und gemäß den Regeln, die innerhalb des jeweiligen Vokabulars Gültigkeit besitzen. Diese Form des Handelns ist rational und kann nach den herrschenden Maßstäben begründet und gerechtfertigt werden. Wenn beispielsweise Franz Müntefering Parteivorsitzender wird, ein neuer Planet entdeckt oder ein Mörder verurteilt wird, geschieht dies innerhalb des üblichen Rahmens der Politik, Astronomie oder Jurisprudenz. Es vollziehen sich damit Akte, die im Rahmen dieser Vokabulare bereits angelegt sind.

⁴ Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 348f.

Die zweite Form sind die ‚normentransformierenden Praktiken‘, die auf die radikale Umarbeitung bestehender bzw. die Erfindung neuer Vokabulare zielen und damit zu einer Erweiterung der ‚Grenzen des Möglichen‘ führen. Es entstehen Beschreibungsweisen, Gegenstände und Normen, die vorher in dieser Weise nicht vorstellbar waren und die nach den vormaligen Maßstäben als nicht gerechtfertigt oder irrational angesehen werden müssen. Aufgrund der einen Art der Praxis, so könnte man sagen, ändern sich die bestehenden Fakten, aufgrund der anderen verändert sich der Raum des Denkbaren, Möglichen und Intelligiblen.

Die weitreichendsten Veränderungen, die Rorty an der kuhnschen Konzeption kulturellen Wandels vornimmt, betreffen nun nicht die Ausweitung des Revolutionenbegriffs auf andere kulturelle Bereiche und Disziplinen als die Naturwissenschaften, sondern die Konsequenzen, die sich daraus für die Praxis in diesen Bereichen und die Rolle der ‚normentransformierenden Praktiken‘ Rorty zufolge ergeben.

Noch einmal zur Erinnerung: Kuhn versteht sich als ein wissenschaftsgeschichtlich informierter Wissenschaftstheoretiker. Er untersucht den historischen Verlauf der bisherigen naturwissenschaftlichen Entwicklung und leitet daraus Einsichten über das Wesen der Naturwissenschaften insgesamt ab. Sein Vorgehen ist dabei ausschließlich *retrospektiv* und *deskriptiv*: der Aufweis einer bestimmten Struktur in der historischen Entwicklung dient dazu, unser Bild der Wissenschaften zu korrigieren, da in diesem Bild die aufgewiesene Struktur bisher nicht berücksichtigt wurde. Es soll also lediglich die theoretische Beschreibung eines Gegenstandes – der naturwissenschaftlichen Praxis – verändert werden, nicht aber dieser Gegenstand selber.

Anders verhält es sich bei Rorty: denn seine Applikation des Revolutionenkonzepts hat eine *prospektive* und eine *normative* Dimension. Rorty beschreibt nicht nur Phänomene revolutionärer Transformationen, um unser Bild von kulturellem Wandel zu korrigieren – das tut er auch –, sondern er zeichnet darüber hinaus die Veränderung gegenüber dem Stillstand normativ aus und plädiert für eine zukünftige Kultur, in der der Prozess der Neubeschreibung und Transformation gefördert und erleichtert wird. Das irreführende Bild, von dem Rortys Leser therapiert werden sollen, führt also nicht nur zu einer falschen Beschreibung und Konzeptionalisierung bestimmter menschlicher Praktiken, wie im Fall von Kuhn, sondern es führt zu einer Einschränkung dieser Praktiken selbst.

Das Bild einer fundamentalistischen Philosophie, die erste Prinzipien und letzte Wahrheiten finden möchte, die auf der Suche nach einem Vokabular ist, in dem sich alles abschließend beschreiben lässt und auf das sich alle anderen Vokabulare reduzieren lassen, kann als ein Projekt beschrieben werden, das darauf aus ist, Wandel und Variation zu verhindern und Stillstand und Einheitlichkeit zu erzeugen. Indem Rorty dieses Projekt kritisiert, möchte er den Weg zu einer

Kultur ebnen, die revolutionäre kulturelle Umbrüche und eine Vielzahl gleichberechtigter Vokabulare zu schätzen weiß und in einem verstärkten Maß herbeizuführen versucht.

Aufgrund dieser prospektiven und normativen Ausrichtung der rortyschen Theorie bleibt in ihr ein Aspekt des kuhnschen Ansatzes fast gänzlich unberücksichtigt, nämlich der der titelgebenden ‚Struktur‘ der wissenschaftlichen Revolutionen. Laut Kuhn findet sich in den reifen Wissenschaften (also in denjenigen, die es zu verbindlichen Paradigmen gebracht haben) eine sich geradezu mit Notwendigkeit wiederholende Struktur des Wandels: die Arbeit der normalen Wissenschaft führt danach zum Auftauchen von Anomalien, was zu einer Krise des herrschenden Paradigmas führt, was wiederum dazu führt, dass dieses durch ein neues Paradigma abgelöst wird: eine wissenschaftliche Revolution hat stattgefunden. Kuhn konstatiert, dass die normale Wissenschaft, obwohl sie sich keineswegs zum Ziel setzt, Neues zu entdecken bzw. dieses sogar verhindern möchte, trotzdem sehr erfolgreich darin ist, es – das Neue – immer wieder herbeizuführen. Denn die zunehmende Spezialisierung und Professionalisierung, die im Rahmen einer ‚normalen Wissenschaft‘ zu beobachten sind, führen dazu, dass unerwartete Beobachtungen und nicht zu erklärende Phänomene überhaupt auftauchen und eine Krise auslösen können: „Eine Anomalie stellt sich nur vor dem durch das Paradigma gelieferten Hintergrund ein.“⁵

Auch Rorty spricht von intellektuellen Krisen, von konfligierenden Vokabularen und von sich erschöpfenden Paradigmen, wenn er erläutern möchte, in welchen gleichsam bevorzugten Situationen sich revolutionäre kulturelle Wandlungen vollzogen haben. Aber er geht nicht von einer gleichbleibenden Struktur aus, in der sich ‚Normalität‘ und ‚Revolution‘ in schöner Regelmäßigkeit abwechseln. Denn zum einen, so ist bereits gesagt worden, kann es historische Konstellationen geben, in denen in wirksamer Weise Stillstand propagiert und Wandel unterdrückt werden, und zum anderen kann es kreative und revolutionäre Neuschöpfungen auch in Situationen geben, denen keine Anomalien oder Krisen vorhergegangen sind.

Rorty stimmt also mit Kuhn darin überein, dass es nicht nur kontinuierlichen und in der jeweiligen historischen Situation rational begründbaren kulturellen Wandel im Rahmen eines durch bestimmte Normen, Praktiken und Konventionen abgesteckten Bereichs gibt; sondern dass es darüber hinaus normentransformierende, revolutionäre Umbrüche geben kann. Da Rorty das Eintreten solcher Umbrüche allerdings nicht notwendig an das vorhergehende Auftauchen von Anomalien und Krisen koppelt, stellt sich bei ihm zusätzlich die Frage, in welchen Situationen und aus welchen Gründen und Motivationen wir zu den ‚normentransformierenden Praktiken‘ der Erfindung neuartiger Vokabulare übergehen sollten. Was bringt uns dazu, neue Beschreibungsweisen von der Welt und von uns selbst hervorzubringen, wenn die alten Beschreibungs-

⁵ Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 77.

weisen nicht zu gravierenden oder unlösbaren Problemen geführt haben? Es muss geklärt werden, auf welcher Basis die normative Auszeichnung des Wandels gegenüber dem Stillstand vorgenommen wird.

4. Der Wert kultureller Transformation

Rorty zufolge ist eine der bedeutendsten Aufgaben der zukünftigen Philosophie, wie er sie in *Der Spiegel der Natur* imaginiert, die folgende. Sie soll

„die Gefahr abwenden, daß irgendein Vokabular, irgendeine künftige Beschreibungsmöglichkeit ihrer selbst, die Menschen zu der Täuschung veranlassen könnte, von nun an sollten und könnten alle Diskurse normale Diskurse sein. Das resultierende Einfrieren der Kultur käme [...] der Entmenschlichung des Menschen gleich.“⁶

Auch wenn Rorty normalerweise vor essentialistischen Bestimmungen zurückschreckt, macht dieses Zitat deutlich, dass die Bevorzugung von Wandel gegenüber Stillstand bei Rorty aus einer anthropologischen Konzeption resultiert. In dieser komplexen Konzeption des Menschen – die James Conant, zum Ärger von Rorty aber nicht ganz zu Unrecht, als die ‚rortysche Metaphysik‘ bezeichnet hat⁷ – laufen die verschiedensten epistemologischen, naturalistischen, pragmatistischen, historistischen und aufklärerischen Linien zusammen. Sie lässt sich in einer grob verkürzten Form wie folgt umreißen:

So sehr Rorty auf der einen Seite zu den Historisten und Kulturalisten zu zählen ist, so sehr muss auf der anderen Seite betont werden, dass diese Position in einen Naturalismus, genauer gesagt in eine Darwinistische Theorie eingebettet ist. Der Mensch muss danach als eine natürliche Spezies unter anderen begriffen werden, die versucht, mit den Bedingungen ihrer Umwelt möglichst gut zurechtzukommen. Zur natürlichen Ausstattung des Menschen zählt nun die Fähigkeit, mit Werkzeugen umzugehen, und zu den Werkzeugen, die er benutzt, gehört Rorty zufolge auch der Umgang mit bestimmten Krakeln und Geräuschen, oder anders ausgedrückt, mit Sprache und Vokabularen. Diese pragmatistische Sicht von Sprache als Werkzeug führt nun wie bereits erwähnt zur Abwendung von einer Korrespondenztheorie der Wahrheit. Ob Sätze sinnvoll oder wahr sind wird einer solchen Position zufolge nicht mehr durch eine bestimmte Verbindung zu Elementen der Außenwelt bestimmt – also durch das, was Rorty als vertikale Wort-Welt-Relationen fasst –, sondern durch ihre Verbindung zu anderen Sätzen und Überzeugungen im jeweiligen kulturellen Sprachspiel – also durch horizontale Wort-Wort-Relationen. Über die Wahrheit von Sätzen entscheiden also nicht außersprachliche Entitäten, sondern allein die Praxis

⁶ Rorty: *Der Spiegel der Natur*, 408f.

⁷ Vgl. James Conant: „Freedom, Cruelty, and Truth“, in: Brandom (Hg.): *Rorty and his Critics*, 268-342, insb. 274ff.

des Begründens und der Rechtfertigung innerhalb sozialer Gemeinschaften, die ein Vokabular teilen. Damit ist der Grundstein für die Position gelegt, die Rorty als ‚Antiautoritarismus‘ bezeichnet. Der Mensch muss Rorty zufolge keinen außersprachlichen Autoritäten gehorchen, sondern darf den eigenen sprachlichen und kulturellen Praktiken vertrauen. Genauso wie die Verabschiedung der Vorstellung einer göttlichen Autorität den Spielraum für verschiedene moralische und kulturelle Lebensformen eröffnet hat, genauso sollte die Verabschiedung der Vorstellung einer Autorität der Außenwelt, die darüber entscheidet, ob unsere Sätze wahr oder falsch sind oder unsere Vokabulare gut oder schlecht repräsentieren, den Spielraum für eine Vielzahl verschiedener Beschreibungen der Welt vergrößern.

Damit sieht sich Rorty in einer direkten Linie mit der Tradition der Aufklärung: genau wie diese geht er gegen Vorstellungen vor, die den Menschen entmächtigen und seine Potentiale und seine Verantwortung einschränken. Rorty versucht – mit einem Wort – die Freiheit des Menschen zu vergrößern. Diese Freiheit besteht nun zunächst in der „Einsicht in die Kontingenz“ der gesprochenen Vokabulare,⁸ der Einsicht, dass bestimmte Formen des Diskurses nicht gottgegeben, transzendental oder natürlich sind, sondern dass sie kontingente Produkte einer bestimmten historischen sozialen Praxis sind, die durch den Menschen verändert werden kann. Und die Freiheit besteht zum anderen in der Einsicht in die bemerkenswerte Macht dieser Vokabulare. Denn der Mensch, die Welt und die einzelnen Individuen sind Rorty zufolge nichts anderes als „verkörperte Vokabulare“,⁹ was zur Folge hat, dass wir mit der Veränderung unserer sozialen und sprachlichen Praxis auch verändern können, was der Mensch, was die Welt und wer wir selbst sind. Erst vor diesem metaphysischen Hintergrund, der Kuhn fehlt, kann Rorty kulturelle Veränderung gegenüber Stillstand normativ auszeichnen. Die Neuerfindung von Vokabularen und damit die Transformation des eigenen Selbstbildes und des Bildes der Welt sind Ausdruck der menschlichen Freiheit – eine Einschränkung dieses transformativen Potentials widerspricht der Natur des Menschen.

Es muss allerdings bezweifelt werden, dass der Aufweis eines vergrößerten freiheitlichen Handlungsspielraums des Menschen tatsächlich alleine schon für eine grundsätzliche normative Auszeichnung des Wandels ausreichend ist. Denn nach dem aufklärerischen Hinweis auf den kontingenten Charakter der Vokabulare und die daraus sich ergebende Reichweite menschlicher Einflussmöglichkeiten, kann – wie mit Hans-Georg Gadamer ein anderer Held Rortys betont hat – auch das Beharren auf einer herrschenden Praxis und das Bewahren einer gegebenen Tradition als Ausdruck einer freiheitlichen Wahl verstanden werden. Und Rortys Lob der beständigen

⁸ Richard Rorty: „Habermas, Derrida und die Aufgaben der Philosophie“, in: Ders.: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, 444-471, hier 470.

⁹ Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, 138.

Neuerfindung von Beschreibungsweisen scheint sich tatsächlich noch aus weiteren und darüber hinaus sehr unterschiedlichen normativen Quellen zu speisen, als der der menschlichen Freiheit allein; dabei zeigt sich auch, dass das normative Ideal Rortys nicht eindeutig und einheitlich ist, sondern sich aus dem Eintreten für kulturellen Wandel einerseits und für kulturelle Vielfalt andererseits zusammensetzt. Dabei scheint das Lob des Wandels eher aus einer Darwinistischen Perspektive zu resultieren, nach der nur ein beständiger Prozess aus Mutation und Selektion zu einer progressiven Entwicklung führen kann, während das Lob des Vielfalt eher einer romantizistischen Perspektive geschuldet ist, die für Individualität und Selbstverwirklichung steht.

5. Die sozialen Grenzen kultureller Transformation

Diese Bemerkungen sollen ausreichen, um anzudeuten, dass eine grundsätzliche, gleichsam auf Dauer gestellte Bevorzugung des Wandels gegenüber dem Beharren nicht so leicht theoretisch zu untermauern ist, und dass es *auch* ein Ausdruck der menschlichen Freiheit ist, abzuwägen, in welchen Situationen, in welchem Ausmaß und mit welchen Zielen kultureller Wandel angestrebt werden sollte. Es ist also einerseits strittig, ob revolutionäre Transformationen in prinzipieller Weise als wünschenswert anzusehen sind; andererseits ist aber auch fraglich, ob revolutionäre Transformationen überhaupt in der von Rorty beschriebenen Weise möglich sind. Ich möchte zum Abschluss kurz dafür argumentieren, dass Rorty – zumindest in einigen überschwänglichen Passagen – der Freiheit und Einflussmöglichkeit des Menschen einen zu großen Spielraum zugeschrieben hat, da er bestimmte strukturelle Schwierigkeiten und Hindernisse bei der Erfindung und Durchsetzung von neuen und abweichenden Perspektiven nicht angemessen berücksichtigt. Dies resultiert daraus, dass er mit den Vorstellungen *außersprachlicher* und *außersozialer* Entitäten wie Gott oder einer unabhängig existierenden Realität alle Hemmnisse der kreativen Neubeschreibung aus dem Weg geräumt zu haben glaubt. Ich bin demgegenüber aber der Meinung, dass es strukturelle Hemmnisse der freien Transformation gibt, die sich *innerhalb* unserer sprachlichen und intersubjektiven Praktiken selbst finden lassen. Ich möchte diesen Sachverhalt kurz anhand von zwei Beispielen unter den Schlagworten ‚Grenzen der Anerkennbarkeit‘ und ‚Grenzen der Imagination‘ illustrieren:

Die ‚Grenze der Anerkennbarkeit‘ lässt sich an der rortyschen Konzeption der individuellen Selbsterschaffung von Personen verdeutlichen. Diese am Paradigma des romantischen Dichters orientierte Konzeption geht davon aus, dass jedes Individuum sich selbst erschaffen kann, wenn es nicht das überlieferte, gemeinsam geteilte Vokabular benutzt, sondern eine eigene, private und idiosynkratische Sprache erfindet. Solche Vokabulare beschreibt Rorty folgendermaßen: „Das Vokabular der Selbsterschaffung ist zwangsläufig privat, wird von niemandem geteilt, ist

ungeeignet für Argumentation.“¹⁰ Ich bin in diesen Sprachen meinen Mitmenschen demnach scheinbar keinerlei Rechenschaft schuldig und muss von niemandem verstanden werden können. Dieses Konzept personaler Identität greift jedoch zu kurz und übersieht deren intersubjektive Konstitutionsbedingungen. Mit Charles Taylor oder Axel Honneth kann man deutlich machen, dass eine kohärente Identität und zentrale Formen des Selbstbezugs nicht ohne bestimmte Reaktionen der mitmenschlichen Subjekte etabliert werden können. Und auch Rorty selbst gesteht in manchen Passagen zu, dass wir auf Feedback von anderen Subjekten angewiesen sind, um unserem eigenen Urteil zu trauen und sicher zu sein, dass wir nicht zum Beispiel verrückt sind. Aufgrund dieses intersubjektiven Rahmens der Anerkennung müssen also auch die Vokabulare der Selbsterschaffung anschlussfähig bleiben an das, was von der Gemeinschaft, in der man lebt, verstanden und als rational eingestuft werden kann.

Die ‚Grenze der Imagination‘ wird deutlich, wenn man betrachtet, wie Rorty das Potential der revolutionären Transformation zum Zwecke der politischen Umgestaltung einschätzt.¹¹ In seiner ‚Feminismus und Pragmatismus‘ betitelten *Tanner-Lecture on Human Values* empfiehlt Rorty der feministischen Bewegung sein Modell der kulturellen Veränderung, um die eigenen politischen Ziele zu erreichen. Dabei schlägt er vor – zunächst in sogenannten ‚Clubs‘, also kleineren sozialen Zusammenschlüssen – neue Verwendungen von Wörtern, noch sinnlose Sätze und gewagte Metaphern auszuprobieren, die, wenn sie später in die intersubjektive Praxis und den anerkannten Sprachgebrauch eingehen sollten, den logischen Raum des politisch Denkbaren und Sinnvollen so umgestaltet haben werden, dass Frauen in ihm eine andere und selbstbestimmtere Rolle spielen können. Diese sinnlosen und zunächst verrückt klingenden Sprachgebräuche sind nun orientiert an einer – so Rorty – „verschwommen ausgemalten zukünftigen Praxis“.¹² Es ist aber schwer einzusehen, wie diese zukünftige Praxis überhaupt vom gegebenen Standpunkt mit dem gegebenen Vokabular aus vorzustellen ist. Denn in dem herrschenden ‚logischen Raum‘ scheint sie schlicht nicht vernünftig denk- und konzeptualisierbar zu sein. Rortys Hinweis darauf, dass es eben genialer Menschen bedarf, um ein solches Maß an Imagination aufzubringen, scheint mir zur Lösung dieser Schwierigkeit nur in einem sehr begrenzten Maß hilfreich und überzeugend zu sein.

¹⁰ Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 13.

¹¹ Mit diesem Vorschlag verstößt Rorty gegen die in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* von ihm vertretene Meinung, dass die revolutionären, normentransformierenden Praktiken nur in der Sphäre des Privaten, nicht aber in der des Öffentlichen bzw. Politischen zur Anwendung gebracht werden sollten. Vgl. hierzu Nancy Fraser: „From Irony to Prophecy to Politics. A Response to Richard Rorty“, in: *Michigan Quarterly Review* 30 (1/1991), 259-266.

¹² Richard Rorty: „Feminismus und Pragmatismus“, in: Ders.: *Wahrheit und Fortschritt*, 291-328, hier 314.

Ich möchte mit dem Hinweis auf die genannten Grenzen nicht dafür argumentieren, dass revolutionäre Transformationen im Sinne Rortys als prinzipiell unmöglich eingestuft werden sollten, sondern lediglich betonen, dass bestimmte strukturelle Gegebenheiten des sprachlichen und intersubjektiven Rahmens analysiert und in Rechnung gestellt werden müssen, um die Spielräume und die Grenzen einer auf Wandlung und Vielfalt bedachten Kultur, wie Rorty sie uns nahebringen möchte, realistisch einschätzen zu können.