

Ulf Schulenberg

# Marxismus, Pragmatismus und Postmetaphysik

Vom Finden zum Machen



**J.B. METZLER**

# Marxismus, Pragmatismus und Postmetaphysik

Ulf Schulenberg

# Marxismus, Pragmatismus und Postmetaphysik

Vom Finden zum Machen



**J.B. METZLER**

Ulf Schulenberg  
Universität Bremen  
Bremen, Deutschland

ISBN 978-3-031-52841-5      ISBN 978-3-031-52842-2 (eBook)  
<https://doi.org/10.1007/978-3-031-52842-2>

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

Übersetzung der englischen Ausgabe: „Marxism, Pragmatism, and Postmetaphysics“ von Ulf Schulenberg, © The Editor(s) (if applicable) and The Author(s), under exclusive licence to Springer Nature Switzerland AG 2019. Veröffentlicht durch Springer International Publishing. Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch ist eine Übersetzung des Originals in Englisch „Marxism, Pragmatism, and Postmetaphysics“ von Schulenberg, Ulf, publiziert durch Springer Nature Switzerland AG im Jahr 2019. Die Übersetzung erfolgte mit Hilfe von künstlicher Intelligenz (maschinelle Übersetzung). Eine anschließende Überarbeitung im Satzbetrieb erfolgte vor allem in inhaltlicher Hinsicht, so dass sich das Buch stilistisch anders lesen wird als eine herkömmliche Übersetzung. Springer Nature arbeitet kontinuierlich an der Weiterentwicklung von Werkzeugen für die Produktion von Büchern und an den damit verbundenen Technologien zur Unterstützung der Autoren.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert an Springer Nature Switzerland AG 2024

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten. Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Molly Beck

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Nature Switzerland AG und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Gewerbestrasse 11, 6330 Cham, Switzerland

Das Papier dieses Produkts ist recycelbar.

## DANKSAGUNGEN

Frühere Versionen einiger Kapitel wurden anderswo veröffentlicht, sind hier jedoch erheblich überarbeitet worden. Ich möchte meine Dankbarkeit gegenüber den Verlegern und Redakteuren für ihre Erlaubnis zum Nachdruck dieser Texte zum Ausdruck bringen. Kap. 3 wurde in *Culture, Theory and Critique* Vol. 58, Nr. 1 (2017): 1–17 veröffentlicht; nachgedruckt mit Genehmigung von Taylor & Francis Ltd., [www.tandfonline.com](http://www.tandfonline.com). Eine frühere Version von Kap. 5 wurde veröffentlicht in Winfried Fluck, Katharina Motyl, Donald E. Pease und Christoph Ratzsch (Hrsg.), *States of Emergency – States of Crisis* (Tübingen: Narr, 2011), 167–190. Eine frühere Version von Kap. 6 erschien in *New Literary History* Vol. 48, Nr. 1 (2017): 149–170; Copyright © 2017 *New Literary History*, The University of Virginia; Verleger: The Johns Hopkins University Press. Kap. 8 wurde ursprünglich veröffentlicht in *Culture, Theory and Critique* Vol. 58, Nr. 3 (2017): 275–293; nachgedruckt mit Genehmigung von Taylor & Francis Ltd.

Zum zweiten Mal hatte ich das große Vergnügen, mit Ben Doyle, meinem Lektor bei Palgrave Macmillan, zusammenzuarbeiten. Ich möchte ihm für sein Interesse an meinem Projekt und für seine Unterstützung danken. Ich möchte auch meine Dankbarkeit gegenüber Camille Davies, der Assistentin des Lektors bei Palgrave, für ihre Hilfe ausdrücken. Während ich den Hauptteil dieses Buches schrieb, war ich Gastprofessor für Amerikanistik an der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen-Nürnberg, Deutschland. Ich möchte meinen FAU-Studenten für ihre intellektuelle Neugier und Freundlichkeit danken, und ich

## VI DANKSAGUNGEN

hoffe, dass sie Spuren unserer Diskussionen in einigen der folgenden Kapitel finden werden. Für anregende Kommentare und Vorschläge bin ich Coco Dupont, Jack Mould, Geneviève Sollers und insbesondere Robert Doran zu großem Dank verpflichtet.

# INHALTSVERZEICHNIS

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
	Anmerkungen	18
	Literatur	23
<b>2</b>	<b>Frühe Begegnungen: Sidney Hook, Richard J. Bernstein und George Novack</b>	<b>25</b>
	Sidney Hook	29
	Richard J. Bernstein	39
	George Novack	43
	Anmerkungen	46
	Literatur	54
<b>3</b>	<b>Georg Lukács wiederbeleben: Form, Metaphysik und die Idee eines neuen Realismus</b>	<b>57</b>
	Form, Erlösung und Totalität	59
	Lukács'scher Realismus und die Idee eines neuen Realismus	64
	Schlussbemerkung	74
	Anmerkungen	76
	Literatur	80
<b>4</b>	<b>„Kunst hat soviel Chance wie die Form“: Theodor W. Adorno und die Idee einer poetisierten Kultur</b>	<b>83</b>

	<i>Prima Philosophia</i> , Fundamentalismus und Wahrheit	88
	Form und der Wahrheitsgehalt des Kunstwerks	98
	Schlussbemerkung	106
	Anmerkungen	109
	Literatur	113
<b>5</b>	<b>„Heute Morgen las ich wie Engel lesen“: Selbstschöpfung, Ästhetik und die Krise der schwarzen Politik in W.E.B. Du Bois’ <i>Dark Princess</i></b>	115
	W.E.B. Du Bois’ <i>Dark Princess</i>	120
	Schlussbemerkung	133
	Anmerkungen	135
	Literatur	138
<b>6</b>	<b>Marxismus, Pragmatismus und Erzählung</b>	141
	Erzählung	143
	Totalität	153
	Schlussbemerkung	160
	Anmerkungen	162
	Literatur	165
<b>7</b>	<b>Marxismus, Pragmatismus und Postkritik</b>	167
	Anmerkungen	183
	Literatur	188
<b>8</b>	<b>Vom Finden zum Machen: Jacques Rancière, Richard Rorty und die antifundamentalistische Geschichte des Fortschritts</b>	189
	Rancières Kritik an der Philosophie: Praxis, Reinheit und Platons Pöbel	193
	„la constellation en mouvement“: Das ästhetische Regime der Kunst und die Idee einer poetisierten Kultur	200
	Schlussbemerkung	216
	Anmerkungen	218
	Literatur	221



<b>9</b>	<b>Geschichten der Befreiung und die Idee der kreativen</b>	
	<b>Praxis: Karl Marx und John Dewey</b>	223
	Anmerkungen	235
	Literatur	240
<b>10</b>	<b>Schlusswort</b>	243
	Anmerkungen	256
	Literatur	259
	<b>Literatur</b>	261



## Einleitung

Dies sind die bitteren und verzweifelten Gedanken eines jungen Mannes: „Er dachte an sich und nur an sich – verloren in den Ruinen seiner Träume, krank, traurig und entmutigt [...]“ (1984: 409). Was waren genau seine Träume? Kann jemand, der offensichtlich ein sehr selbstbezogener Mann ist, gleichzeitig das Scheitern seiner politischen Träume beklagen? Empfindet er ein Gefühl tiefer Entmutigung, da die Folgen seiner politischen Bemühungen und Handlungen nicht die sind, die er sich gewünscht hat? Nein, dieser junge Mann, obwohl er in einer der dramatischsten Perioden der französischen Geschichte lebt, hat nie Interesse an Politik oder politischem Handeln gezeigt. Die bitteren Worte sind die von Frédéric Moreau, dem Protagonisten von Gustave Flauberts negativem Bildungsroman, *L'Éducation sentimentale* (1869). Der historische Hintergrund des Romans ist die Revolution von 1848. Bezüglich dieses bedeutenden Ereignisses ist Frédéric völlig gleichgültig. Er ist eher besessen von der Idee, Madame Arnoux zu erobern. Als Reaktion auf eine Notiz seines Freundes Deslauriers, der ihn bittet, an den Demonstrationen gegen Louis-Philippe teilzunehmen, ruft Frédéric aus: „Ja, ja, ich weiß alles über ihre Demonstrationen. Danke, aber ich habe Besseres zu tun“ (1984: 271). Er beobachtet die protestierenden Massen meist aus der Ferne. Aus seiner Perspektive „sah die dicht gedrängte Menge aus wie ein Feld schwarzen Korns, das hin und her schwankte“ (1984: 272). Frédéric ist unfähig, die Aufregung und Energie in den Straßen zu spüren, da er damit beschäftigt ist, die verschiedenen Möglichkeiten

zu überdenken, warum Madame Arnoux nicht zu ihrem Rendezvous erschienen ist.

In einer wichtigen Passage macht der Erzähler deutlich, dass die einzige Faszination, die Frédéric erlebt in der Konfrontation mit den demonstrierenden und randalierenden Massen, eine ästhetische ist. Er fühlt sich, als würde er Szenen auf der Bühne eines Theaters beobachten:

Die Trommeln schlugen den Angriff. Durchdringende Schreie und triumphierende Jubelrufe ertönten. Die Menge wogte in ständigen Wirbeln hin und her. Frédéric bewegte sich nicht; er war zwischen zwei dichten Massen gefangen und war in jedem Fall fasziniert und amüsierte sich sehr. Die Verwundeten, die zu Boden fielen, und die Toten, die ausgestreckt lagen, sahen nicht aus wie echte Tote und Verwundete. Er hatte das Gefühl, ein Theaterstück zu beobachten. (1984: 281)

All dies scheint Frédéric so unwirklich wie die Idee und Praxis des Sozialismus. So nähert sich einer der ersten (wenn nicht *der* erste) wirklich modernen Romane der Idee des Sozialismus mit ironischer Distanz. Flaubert dekonstruiert den Mythos des Sozialismus, einerseits, indem er auf die Rolle der Zufälligkeit, Mehrdeutigkeiten, unvorhersehbaren Singularitäten und Unsicherheiten hinweist, und andererseits, indem er die unglückliche Rolle von gescheiterten Intellektuellen oder jungen Männern aus der Provinz in diesen enorm wichtigen politischen Ereignissen hervorhebt. Während Frédéric Moreau offensichtlich kein Sozialist ist, wäre es möglich, die Idee voranzutreiben, dass er bestimmte pragmatistische Neigungen hat? Wären begriffliche Werkzeuge und Ideen wie Erfahrung, Praxis, Aktivität, Kreativität des Handelns, Untersuchung oder kritische Bewertung nützlich, um die Komplexität seines Charakters zu beleuchten? Ich denke, dass einer der interessantesten Aspekte von Flauberts düsterem *Bildungsroman* ist, dass er das Ausmaß zeigt, in dem die moderne Gesellschaft einen dazu bringt, die Wirksamkeit jeder Philosophie der Praxis in Frage zu stellen. Ein lethargischer moderner Mann ohne Eigenschaften; Frédéric bewegt sich in gleichem Abstand von Metaphysik und der Immanenz der Kreativität des Handelns.<sup>1</sup>

Während die Renaissance des Pragmatismus zweifellos zu vielen wichtigen und fruchtbaren Diskussionen geführt hat, hat die Beziehung zwischen Pragmatismus und Marxismus kaum eine Rolle in diesem Kontext gespielt.<sup>2</sup> Dies ist merkwürdig und bedauerlich, insofern beide Philosophien der Praxis sind, die sich auf den dynamischen Charakter sozialer

Praktiken und materieller Aktivitäten in bestimmten historischen Umständen konzentrieren. Darüber hinaus sind beide historistische Philosophien, und beide legen einen Schwerpunkt auf Prozess und Fortschritt (dies impliziert auch, dass Wissen sich auf die Zukunft und nicht auf die Vergangenheit richten muss). Es ist auch entscheidend zu beachten, dass beide vom Darwinismus beeinflusst sind und beide sich auf die Kreativität des Handelns der Menschen in einer Welt konzentrieren, die nicht für sie gemacht wurde. Darüber hinaus könnte man versucht sein, das Argument vorzubringen, dass Pragmatismus und Marxismus sogar argumentieren für die Notwendigkeit der Entwicklung von Formen der Post-Philosophie; bei Fredric Jameson hat dies zu dem Diskurs geführt, den wir als „Theorie“ bezeichnen, während Richard Rorty seine eigenwillige Vorstellung von Kulturkritik entwickelt hat (indem er seinen wichtigsten philosophischen Helden John Dewey als einen Mitstreiter in der Kulturkritik und als Intellektuellen Historiker liest).

Die Beziehung zwischen Marxismus und Pragmatismus wurde in den 1970er Jahren von Richard J. Bernstein und George Novack und in den 1980er und frühen 1990er Jahren von Cornel West diskutiert. Seitdem wurde diese wichtige Diskussion vernachlässigt.<sup>3</sup> Meine Monographie sucht diese Diskussion zu reaktivieren. Marxismus und Pragmatismus sind nicht strikt unvereinbar, und eine Analyse ihrer Wechselbeziehung hilft, beide besser zu verstehen. Mein Buch beabsichtigt, drei Dinge zu erreichen. Erstens wird es hoffentlich dazu führen, die produktive Spannung zwischen, einerseits, einem repräsentationalistischen und teleologischen Universalismus, der immer noch die Erscheinung-Wirklichkeit Unterscheidung benötigt, und andererseits, einem historischen Nominalismus, der antirepräsentationalistisch und antifundamentalistisch ist, besser zu verstehen. Zweitens zeigt es, dass eine Diskussion der Beziehung zwischen Marxismus und Pragmatismus von zeitgenössischer Bedeutung ist, da sie helfen kann, die Implikationen des Konzepts einer postmetaphysischen oder poetisierten Kultur vollständig zu erfassen. In Fortführung der Argumentation, die ich in *Romanticism and Pragmatism: Richard Rorty and the Idea of a Poeticized Culture* (2015) entwickelt habe, wird die Erläuterung dieser Idee einer literarischen oder poetisierten Kultur eines meiner Hauptanliegen sein. Zweifellos haben Marxisten wie Lukács und Jameson zur Vorbereitung der Etablierung dieser Art von Kultur beigetragen, doch sie haben den letzten Schritt vom Finden zum Machen nicht vollzogen. Bei der Wiederaufnahme der Diskussion über das Verhältnis zwischen Marxismus und Pragmatismus

muss man sehen, dass diese beiden Philosophien der Praxis unterschiedliche Kritiken an der Suche nach der Sicherheit, Zuverlässigkeit, Unveränderlichkeit und Reinheit dessen entwickelt haben, was mehr als eine weitere menschliche Schöpfung wäre, und dass gerade die Spannung zwischen diesen Kritiken für zeitgenössische theoretische Debatten von Bedeutung ist. Diese Spannung sollte auch, so argumentiere ich, dazu beitragen, die Bedeutung einer antifundamentalistischen Geschichte des Fortschritts im 21. Jahrhundert zu verstehen. Wenn wir das unvollendete Projekt der Etablierung einer wirklich postmetaphysischen Kultur fortsetzen wollen, ist der Versuch, die Dialektik von Marxismus und Pragmatismus hervorzuheben, ein guter Ausgangspunkt.<sup>4</sup>

Schließlich ist es entscheidend zu verstehen, dass trotz seiner postmetaphysischen Geste der Marxismus oft eine kohärente dramatische Erzählung erzählt, die von der Notwendigkeit bestimmt wird, der Suche nach Gewissheit (Deweys Begriff) und der Teleologie. Ob man Probleme in der Ästhetik oder Erkenntnistheorie diskutiert, in vielen marxistischen Texten kann man Spuren der Suche nach notwendigen und universellen Formen, Gründen, Wesenheiten oder Kategorien entdecken. Im Streben nach festen Gründen, universellen Grundlagen oder unvermeidlichen Konsequenzen philosophischer Objektivität, historischer Notwendigkeit oder ästhetischer Wahrheit, verbinden viele marxistische Theoretiker die Idee von Erzählung, Wahrheit und Form auf eine Weise, die im Pragmatismus nicht zu finden ist.<sup>5</sup> Beide Philosophien lehren uns, dass Wissen immer historisch verortet ist und soziale Interessen, persönliche Bedürfnisse und politische Mächte zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte widerspiegelt. Indem sie jedoch Geschichte, Wahrheit, Form und Metaphern der Tiefe verbinden, scheinen marxistische Theoretiker oft nach etwas zu suchen, das mehr als eine weitere menschliche Schöpfung wäre. Sie haben den Schritt vom Finden zum Schaffen noch nicht vollzogen. In diesem Buch argumentiere ich, dass die Kombination des Marxismus von Theorie, Form, einer Hermeneutik der Tiefe und der Idee (oder Praxis) einer kohärenten dramatischen Erzählung diese Philosophie der Praxis der pragmatistischen Version von Kulturkritik und ihrer Vorstellung von horizontaler Kritik sowie ihrer Betonung der kontingenten Vielfalt von Geschichten darüber, was wir mit uns selbst in einer dezentralisierten Welt anfangen sollen, gegenüber stellt. Während historische Materialisten immer noch den marxistischen Versuch schätzen, einen Bereich der Freiheit aus einem Bereich der Notwendigkeit zu gewinnen und somit ironischerweise die Notwendigkeit sehen, eine

einzig kollektive Geschichte zu erzählen, nämlich die Geschichte des Klassenkampfes, schlägt ein historischer Nominalist wie Rorty vor, dass eine Vielzahl von Erzählungen uns lehrt, wie Humanismus, Perspektivismus, Fallibilismus und Kontingenz miteinander verbunden sind. Die Erzählung des Marxismus basiert auf der Idee von festem Wissen und wird von einer teleologischen Geste dominiert, während die kontingente Vielfalt der Geschichten des Pragmatismus uns hilft, die Bedeutung des Ersatzes von Wissen durch Hoffnung zu schätzen, und uns zudem bewusst macht, dass alle Ideen und Dinge vorläufig, provisorisch und unvollendet sind.

Während der Marxismus nicht ausreichend verstanden werden kann, ohne die Bedeutung von Dialektik und Vermittlung zu berücksichtigen, stellt der Pragmatismus dieses Hegel'sche Erbe und die Arbeit der Vermittlung radikal in Frage. Anstelle der Hegel'schen marxistischen Vorstellung von Totalität und der Idee der Utopie betont der Pragmatismus die Bedeutung von Besonderheit und Einzigartigkeit sowie den Begriff der Reform. Darüber hinaus konzentriert sich die marxistische ästhetische Theorie, von Theodor W. Adorno bis Jameson, auf die Ideologie der Form, und versucht somit, die komplexe Vermittlungsfunktion von Form und Erzählung zwischen individueller Erfahrung und sozialer Totalität hervorzuheben, während viele pragmatistische Forscher es vorziehen, sich auf die ethische Funktion von Literatur und Kunst zu konzentrieren.

Pragmatisten wie Dewey und Rorty zufolge, ist der Marxismus eine bedauerlicherweise dogmatische und fundamentalistische Theorie, die nicht nur an einer Hermeneutik der Tiefe festhält, sondern im Allgemeinen die Bedeutung des Prozesses vom Finden zum Machen ablehnt. Dies bedeutet auch, wie wir sehen werden, dass der Marxismus immer noch an der Idee der menschlichen Verantwortlichkeit gegenüber der Welt festhält (und somit immer noch die Notwendigkeit sieht, zwischen Realismus und Antirealismus zu unterscheiden). Indem sie das Telos des festen Wissens durch Vorläufigkeit, Fallibilismus (und die Erkenntnis, dass Fallibilismus und Antiskeptizismus kombiniert werden können) und Hoffnung ersetzen, streben Pragmatisten wie Dewey und Rorty danach, die oben genannte Idee einer antifundamentalistischen Geschichte des Fortschritts attraktiv zu machen.<sup>6</sup> Obwohl diese Unterschiede und Spannungen zwischen Pragmatismus und Marxismus offensichtlich sind, scheint es interessant zu fragen, ob der Marxismus auch dazu beitragen kann, die Konturen der modernen anti-

fundamentalistischen Geschichte des Fortschritts zu formen. Mit anderen Worten, es macht Sinn, unsere Diskussion damit zu beginnen, dass diese beiden Philosophien der Praxis nicht strikt unvereinbar sind. Ein nicht unwesentlicher Aspekt unserer Diskussion ist, dass sie uns dazu drängt, die Frage zu stellen, ob wir im 21. Jahrhundert die Notwendigkeit sehen, die pragmatistische und humanistische Geschichte des Fortschritts weiter zu erzählen (und ob wir geneigt wären, mit Rorty, sie als Radikalisierung der Aufklärung zu betrachten). Nach Richard Bernstein wurde „die pragmatische Tradition immer durch ‚argumentative Nacherzählungen‘ ihrer Erzählung konstituiert und rekonstituiert“ (1995: 61). Ich werde argumentieren, dass die Rolle, die der Marxismus für die „Nacherzählung“ der pragmatistischen Erzählung spielt, in den letzten Jahrzehnten vernachlässigt wurde.

Was die Romantiker mit Friedrich Nietzsche und den Pragmatisten verbindet, ist die Idee, dass das menschliche Subjekt nicht der Welt antworten muss, das heißt, es sollte besser aufhören, die Idee der menschlichen Verantwortlichkeit gegenüber etwas Nichtmenschlichem in Betracht zu ziehen. Anstatt zu behaupten, dass unsere rationalen Überzeugungen und Sätze weltgerichtet sein und der Realität entsprechen sollten, wie sie wirklich ist, sollten wir die weitreichenden Implikationen eines der gefährlichsten Vorschläge von Nietzsche verstehen: „Wir erst haben die Welt, *die den Menschen Etwas angeht*, geschaffen“ (1988: 540). Der Unterschied zwischen Entdeckung und Schöpfung ist auch zentral in Nietzsches *Der Wille zur Macht* (1901). Er macht wiederholt deutlich, dass er den Willen zur Macht als kreative Kraft betrachtet. Darüber hinaus besteht Nietzsches Philosophie des Werdens und der Kreativität darauf, dass diejenigen, die an eine andere Welt glauben, das heißt, eine Welt, die Erlösung bietet und vom Willen zur Wahrheit regiert wird, „die Unproduktiven“ sind. Nietzsche stellt sich klar gegen den Willen zur Wahrheit (und damit die Idee des Findens oder Entdeckens) im Gegensatz zum Willen zur Schöpfung (und damit die Idee des Machens oder Schaffens): „Der Glaube, dass die Welt, die sein sollte, *ist*, wirklich existiert, ist ein Glaube, der den Unproduktiven eigen ist, *die keine Welt schaffen wollen*, wie sie sein sollte. Sie nehmen es als gegeben an und denken, sie müssten nur die Mittel zur Erreichung suchen. ‚Der Wille zur Wahrheit‘ *ist die Impotenz des Willens zur Schöpfung*“ (2017: 340). Weiter unten in *Der Wille zur Macht* wettet Nietzsche erneut gegen den Begriff der Wahrheit und wählt eine Formulierung, die an die erinnert, die ich aus *Die fröhliche Wissenschaft* zitiert habe: „Wir

haben die Welt geschaffen, die Wert hat! Dies wissend, erkennen wir auch, dass die Ehrfurcht vor der Wahrheit nur das *Ergebnis* einer Illusion ist – und dass wir die Kraft, die formt, vereinfacht, gestaltet und erfindet – was Gott war – mehr schätzen sollten“ (2017: 349). Nietzsches Anti-Platonismus und historischer Nominalismus betonen unerbittlich die Bedeutung dieser „Kraft, die formt, vereinfacht, gestaltet und erfindet“. Die wahren Dichter-Philosophen werden niemals den Befehlen von etwas Nichtmenschlichem gehorchen, sie werden niemals imitieren, und sie werden es immer ablehnen, die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung von vorher formulierten Kriterien zu lenken. Die Idee einer Konvergenz zur vorher existierenden Realität oder zum Guten ist unvereinbar mit Nietzsches Philosophie.

Für unsere Zwecke darf es nicht von primärer Bedeutung sein, ob Nietzsches Philosophie wirklich eine Form des invertierten Platonismus ist (wie Heidegger behauptete) oder negative Metaphysik (wie Habermas vorschlug), oder ob er ein antimetaphysischer Theoretiker war (wie Rorty vorschlug). Vielmehr sollte man die zutiefst radikale Geste von Nietzsches Versuch, die Welt zu „humanisieren“ (2017: 352), erkennen.<sup>7</sup> Zugegebenermaßen ist es immer noch etwas problematisch, von Nietzsches Humanismus zu sprechen; man denke nur an „Buch IV Zucht und Züchtigung“ in *Der Wille zur Macht* in diesem Zusammenhang. Sein Wunsch jedoch, die Welt zu humanisieren, bereitete den Boden für die Etablierung einer postmetaphysischen Kultur. Nietzsches Idee, dass nur wir die Welt geschaffen haben, die Wert hat und die menschliche Subjekte betrifft, wäre zentral für Rortys Versuch, seine Version des Pragmatismus als Humanismus darzustellen. Dies wird beispielsweise deutlich, wenn man bedenkt, wie Rortys antiessentialistischer Vorschlag, „dass in uns tief drinnen nichts ist, außer dem, was wir selbst hineingelegt haben“ (1982: xlii), direkt auf Nietzsches Vorschlag zurückgeht, dass „[d]er Mensch letztlich in den Dingen nichts mehr findet, als er selbst hineingelegt hat“ (2017: 350). Gleichzeitig muss man jedoch sehen, dass, während Rorty behauptet, dass eine radikal neue Art von Kultur eine Frage der poetischen Leistungen sein wird, Nietzsches Texte noch immer von einer Spannung zwischen philosophischen und poetischen Leistungen dominiert waren.

Die Idee und die Handlung des Findens implizieren, dass man die Welt als Gesprächspartnerin sieht; letztere bietet einem Kandidaten für den Glauben an und bestätigt schließlich, ob diese Überzeugungen oder Sätze der Realität entsprechen. Mit anderen Worten, die Handlung des



Findens, ob in einem materialistischen, idealistischen, naturalistischen oder empiristischen Rahmen, ist metaphysisch, insofern sie einen dazu zwingt, zwischen der Art und Weise, wie die Welt ist, und der Art und Weise, wie wir sie beschreiben, zu unterscheiden. Die platonische Tradition versucht durch ihr dualistisches Denken, uns davon zu überzeugen, dass unser Hauptziel darin bestehen sollte, herauszufinden, wie die Welt wirklich ist, was das wirklich Reale ist und wie man klar zwischen Substanz, Essenz, Reinheit, Universalität und Gewissheit einerseits und Kontingenzenz, Partikularität und temporärer, weil vom Menschen gemachter Normativität andererseits unterscheidet. Dies bedeutet auch, dass das Finden in der platonischen Tradition letztlich mit dem Verständnis einer Wort-Welt-Beziehung verbunden ist, die von den Ideen der Korrespondenz oder genauen Darstellung beherrscht wird. Wo wäre der Platz der Dichter in dieser Tradition?

Im Gegensatz dazu bemüht sich die moderne antifundamentalistische Geschichte des Fortschritts und der Befreiung zu zeigen, dass das Handeln, die Kreativität des Handelns, alles ist, was Menschen haben und brauchen. Anstatt uns zu fragen, ob es Wahrheiten gibt, die wir noch finden oder entdecken müssen, würden wir uns fragen, ob es nicht anregender wäre, neue Arten des Sprechens und Handelns zu erfinden. In einer entgöttlichten und postmetaphysischen Kultur ist das Handeln eng mit dem Wirken der Vorstellungskraft verbunden. Nach den Aberrationen des Poststrukturalismus und der Dekonstruktion sowie den Desorientierungen von Versionen des Posthumanismus (Bruno Latours Soziologie der Assoziationen oder Metaphysik der Beziehungen ist eine andere Sache) ist die Wiederbelebung des Humanismus dringend erforderlich.<sup>8</sup> Dieses Buch wird zeigen, dass die moderne antifundamentalistische Geschichte des Fortschritts eine humanistische Geschichte des Fortschritts, intelligenten Handelns und poetischer Vorstellungskraft ist. Während seiner gesamten Karriere betonte Rorty immer wieder, dass sein Antifundamentalismus, Antirepräsentationalismus und Nominalismus als Vorschlag betrachtet werden sollten, den Pragmatismus als eine Art Humanismus zu betrachten. Die Idee des Fortschritts, wenn man Rorty folgt, impliziert die Erkenntnis des menschlichen Subjekts, dass alles Transzendente und Metaphysische vom Menschen gemacht ist. Fortschritt, mit anderen Worten, kann nur verwirklicht werden, wenn wir die platonische Welt der Ideen verlassen, uns von dem Begriff des transzendentalen Guten abwenden und die Vorstellung von der korrekten Darstellung der intrinsischen Natur der

Realität, des Wesens der Dinge und des wahren Kerns des Selbst radikal in Frage stellen. Anstatt die Imperative und Gesetze der traditionellen Erkenntnistheorie und Moralphilosophie zu akzeptieren, sollte man endlich verstehen, dass unsere einzige Verantwortung unseren Mitmenschen in der Welt der Praxis gilt (es gibt keine andere). Die Rolle, die der Marxismus für diesen Prozess der Befreiung spielen könnte, wurde bisher in den Diskussionen über die Renaissance des Pragmatismus vernachlässigt.<sup>9</sup>

Von F.C.S. Schiller, William James und Dewey bis hin zu den zeitgenössischen *New Pragmatists* hat die Unterscheidung zwischen gemacht und gefunden eine zentrale Rolle im Pragmatismus gespielt. Sie spielt eine wichtige Rolle in James' berühmter Vorstellung von Wahrheit und in Deweys Kritik an epistemologischem Fundamentalismus in *Die Suche nach Gewissheit* (1929). In einer zentralen Passage in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* schreibt Rorty:

Aber wenn wir uns jemals mit der Idee abfinden könnten, dass die meisten Realitäten unseren Beschreibungen gegenüber gleichgültig sind und dass das menschliche Selbst durch die Verwendung eines Vokabulars geschaffen wird, anstatt in einem Vokabular angemessen oder unzureichend ausgedrückt zu werden, dann hätten wir endlich das Wahre in der romantischen Idee assimiliert, dass Wahrheit gemacht statt gefunden wird. Was an dieser Behauptung wahr ist, ist einfach, dass *Sprachen* gemacht statt gefunden werden und dass Wahrheit eine Eigenschaft von sprachlichen Entitäten, von Sätzen ist. (1989: 7)

Aus diesem Zitat wird deutlich, dass Rortys moderne anti-fundamentalistische Erzählung von Fortschritt, die sich auf die Entwicklung vom Finden zum Machen als einer Geschichte von zunehmender, von Emerson und Whitman beeinflusster Selbstständigkeit und imaginativer Neubeschreibung konzentriert, mit den Romantikern beginnt. In diesem Zusammenhang muss man auch sehen, dass Isaiah Berlin in *Die Wurzeln der Romantik* (1999) behauptet, dass die Romantiker zum ersten Mal in der Geschichte des menschlichen Denkens postulierten, „dass Ideale überhaupt nicht entdeckt werden sollen, sie sollen erfunden werden; nicht gefunden, sondern erzeugt, erzeugt wie Kunst erzeugt wird“ (1999: 87).<sup>10</sup> Für unsere Zwecke ist es wichtig zu beachten, dass sowohl Dewey als auch Rorty die Bedeutung der romantischen Dichter hinsichtlich des Beginns der modernen antifundamentalistischen Geschichte des Fortschritts unterstrichen, sie jedoch nicht bereit waren, die Rolle der

marxistischen Philosophen und Theoretiker in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen. Ihre Analyse des Marxismus war zu undifferenziert (um es gelinde auszudrücken), und das ist einer meiner Ausgangspunkte.

Während Dewey den Marxismus fast vollständig ignorierte, ist es schwierig, den Einfluss des Darwinismus auf sein Denken zu überschätzen. Darwins Welt – und das macht sie so wichtig für Dewey – ist eine Welt des Prozesses, des Übergangs, spezifischer Veränderungen, spezifischer Bedürfnisse, spezifischer Bedingungen und Kontingenzen. Dewey behauptet, dass dies eine Welt sei, die durch die kreative und experimentelle Handlung und Vorstellungskraft des Menschen geformt werden kann (man denke in diesem Zusammenhang an die James'sche Idee der Formbarkeit der Welt). Wie weitreichend Darwins Einfluss für Dewey ist, wird aus dem folgenden Zitat deutlich:

Indem sie Hand an die heilige Lade der absoluten Beständigkeit legten, die Formen, die als Typen von Fixität und Perfektion betrachtet wurden, als entstehend und vergehend behandelten, führte die *Entstehung der Arten* eine Denkweise ein, die letztendlich die Logik des Wissens und damit die Behandlung von Moral, Politik und Religion umgestalten musste. (1909: 39)

Deweys Erzählung von Fortschritt und intelligenter Praxis zeigt einen Prozess der Emanzipation, der Traditionen und traditionelle Formen der Autorität in Frage stellt und darüber hinaus auf der Bedeutung der menschlichen Kreativität und Vorstellungskraft für eine rekonstruierte Philosophie besteht. Autorität, so argumentiert Dewey in vielen seiner Texte, ist oft gleichbedeutend mit Dogmen, starren Institutionen, festen Lehren, Stasis, Ordnung und der Jenseitigkeit der traditionellen Philosophie. Radikal lehnt er jede „Unterwerfung unter eine Autorität, die behauptet, übermenschlich und übernatürlich zu sein“, ab (Dewey 1957: xxv), Deweys Gedanken, wie die von Schiller, James und Rorty, zeigen, wie Pragmatismus, Humanismus, Anti-Autoritarismus und Post-metaphysik verbunden sind.<sup>11</sup> Erfahrung, Wachstum, Handlung, Experiment, Prozess, Übergang und die Idee des Machens gehören zu einer neuen Art des Sprechens, die mit der Autorität traditioneller Vokabulare (seien sie empiristisch, idealistisch, rationalistisch oder materialistisch) unvereinbar zu sein scheint, die sich auf den Begriff der Entdeckung oder des Findens konzentrieren. In diesem Buch möchte ich fragen, ob wir die Komplexität dieser pragmatistischen Erzählung erhöhen

können, wenn wir sie in Verbindung diskutieren zum Beispiel mit Georg Lukács' Version des Hegel-Marxismus und seinem Verständnis der Funktion von Realismus, mit Theodor W. Adornos Begriff der ästhetischen Form oder Jamesons Hermeneutik der Tiefe und seiner Geste, am Begriff der Totalität auch nach poststrukturalistischen Angriffen festzuhalten.

Meine Diskussion der Beziehung zwischen Marxismus und Pragmatismus zielt darauf ab zu zeigen, wie die Idee, den Prozess der Aufklärung abzuschließen, und die Vorstellung einer postmetaphysischen oder poetisierten Kultur verbunden sind. Rortys Hauptziel war es, uns zu helfen, eine Position zu erreichen, in der wir nichts mehr vergöttern würden. Mit anderen Worten, er möchte, dass seine Mitmenschen den Prozess der Säkularisierung fortsetzen, der schließlich in einer Kultur gipfeln sollte, in der man gerne zugibt, dass die Kreativität menschlicher Erfindungen alles ist, was man in der Welt der Praxis braucht. Die Parallelen zum jungen Marx, sei es in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* oder in *Die Deutsche Ideologie*, sind offensichtlich. Wie nahe die Gedanken des frühen, humanistischen Marx den pragmatistischen Ideen standen, faszinierte zum Beispiel Sidney Hook.<sup>12</sup> Rorty fasst die anti-fundamentalistische Geschichte, die er im ersten Kapitel von *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, „Die Kontingenz der Sprache“, erzählt, wie folgt zusammen: „Die Gedankenlinie, die Blumenberg, Nietzsche, Freud und Davidson gemeinsam haben, schlägt vor, dass wir versuchen sollten, an den Punkt zu gelangen, an dem wir *nichts* mehr verehren, an dem wir *nichts* als eine Quasi-Gottheit behandeln, an dem wir *alles* – unsere Sprache, unser Bewusstsein, unsere Gemeinschaft – als Produkt von Zeit und Zufall behandeln“ (1989: 22).

Was dies im Kern bedeutet, ist, dass man das Argument vorbringen könnte, dass der wichtigste Aspekt des pragmatistischen Erbes das Bestreben ist, die Aufklärung zu radikalisieren, indem man auf die Vorteile und Möglichkeiten einer postmetaphysischen Kultur hinweist. Um uns davon zu überzeugen, dass wir danach streben sollten, einen Punkt zu erreichen, an dem wir nichts mehr vergöttern und aufhören, nach Gott-Ersatz zu suchen, und darüber hinaus, an dem wir endlich die Implikationen der Ersetzung von Metaphern von Tiefe, Höhe und des Findens durch solche von Breite, horizontalem Fortschritt und des Machens zu schätzen wissen, erzählt Rorty eine kontingente und humanistische Geschichte des Fortschritts des Westens. „Eine postmetaphysische Kultur“,

wie er behauptet, „scheint mir nicht unmöglicher als eine postreligiöse und ebenso wünschenswert“ (1989: xvi).

In Kap. 2 werde ich die frühen Begegnungen zwischen Marxismus und Pragmatismus diskutieren. Ich werde mich auf Sidney Hook, Richard J. Bernstein und den amerikanischen Trotzkiten George Novack konzentrieren. Obwohl der frühe Hook nie ein orthodoxer Marxist war, verstand er, wie intellektuell anregend und produktiv es sein muss, marxistische Texte durch eine pragmatistische Linse zu lesen. Mit anderen Worten, Hook erkannte das Potenzial, Deweys Instrumentalismus und Naturalismus mit Marx' historischem Materialismus zusammenzubringen. In diesem Kapitel konzentriere ich mich auf zwei Fragen. Zuerst frage ich, ob es möglich ist, die Idee zu verfolgen, dass die Version des Marxismus, die Hook in den 1930er Jahren entwickelte, als pragmatistischer Marxismus bezeichnet werden kann. Zweitens versuche ich zu beleuchten, was genau die pragmatistische Perspektive ist, aus der er den Marxismus diskutiert. In *Praxis und Handlung* (1971) bietet Richard J. Bernstein eine genuin dialektische Kritik an, die vorschlägt, dass amerikanische Pragmatisten von der Diskussion des Marxismus profitieren könnten. Es ist interessant zu sehen, dass in dieser Monographie Bernstein die Arbeit von Hook völlig ignoriert, obwohl beide Philosophen auf einige Ähnlichkeiten zwischen Pragmatismus und Marxismus hinweisen. Im Gegensatz dazu war die Vorstellung eines pragmatistischen Marxismus für George Novack nicht nur skandalös oxymoronisch, sie war ihm ein Gräuel. Novacks *Pragmatismus gegen Marxismus* (1975) ist eine scharfe Kritik an Deweys Pragmatismus. In seinem gesamten Text behauptet Novack, dass Pragmatismus – den er als eine liberale Philosophie liest – und Marxismus streng unvereinbar sind.

Über viele Jahrzehnte hinweg wurde die Arbeit des hegelianischen marxistischen Philosophen Georg Lukács fast vollständig ignoriert. In Diskussionen über materialistische Ästhetik galt sein eher traditionelles Verständnis von Realismus als minderwertig im Vergleich zu Adornos Theoriebildung der Avantgarde und ihrer Komplexität der Form. Insbesondere in seiner sogenannten mittleren Periode ist die Form bei Lukács gebunden an die Vorstellungen von Einheit, organischer Ganzheit, Universalität und Totalität, und er stellt eine feste Verbindung zwischen Form, Erzählung, Mimesis und Totalität her. Jedoch, gleichzeitig muss man sehen, dass selbst wenn seine Texte von einer erlösenden Vorstellung von Form beherrscht werden und selbst wenn seine Kritik an der modernistischen Hypostasierung der Form aus heutiger Sicht fehlgeleitet

und ideologisch erscheint, es immer noch möglich ist, seine Erkenntnisse zu nutzen, um das zu theoretisieren, was Jameson als "einen neuen Realismus" (1977: 147) bezeichnet hat. Im Zentrum meiner Diskussion über Lukács' Arbeit in Kap. 3 steht daher die folgende Frage: Wie kann man einen metaphysischen Denker oder materialistischen Metaphysiker in postmetaphysischen Zeiten wiederbeleben? Wir werden sehen, dass meine Lektüre von Lukács zumindest teilweise von zeitgenössischen Kritiken am Repräsentationalismus und Fundamentalismus beeinflusst ist, ich aber gleichzeitig argumentiere, dass das erneute Lesen dieses marxistischen Philosophen im 21. Jahrhundert uns dazu drängt, jene Begriffe und Kategorien neu zu theoretisieren, von denen wir dachten, dass wir sie nicht mehr benötigen würden: Form, Totalität und Repräsentation (oder Kartierung). Daher kann Lukács' Arbeit uns dazu anregen, unsere antifundamentalistische Geschichte des Fortschritts neu zu überdenken.

Rortys Idee einer postmetaphysischen oder poetisierten Kultur wurde noch nie in Verbindung mit dem Werk von Adorno diskutiert. Im Allgemeinen ist eine Diskussion über die Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen diesen beiden Philosophen noch ein Desideratum. In Kap. 4 werde ich klären, ob Adornos Denken zur Etablierung einer poetisierten Kultur beigetragen hat. Dies impliziert natürlich auch die Frage, ob es möglich ist, Adorno einen antifundamentalistischen Theoretiker zu nennen. Meine Analyse ist in zwei Teile gegliedert. Zuerst werde ich Adornos Kritik an der *prima philosophia* und am traditionellen Begriff der philosophischen Wahrheit diskutieren. Ich konzentriere mich in diesem Kontext auf drei Texte: die Einleitung zu seinem Buch über Edmund Husserl, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1956), den frühen Essay „Die Aktualität der Philosophie“ (1931; seine Antrittsvorlesung) und seinen Essay über den Essay, „Der Essay als Form“ (1958). Bei der Analyse von Adornos Idee der ästhetischen Form sowie seiner Vorstellung von der Wahrheit des Kunstwerks als einem der wichtigsten Begriffe seines ästhetischen Denkens werde ich im zweiten Teil argumentieren, dass er die traditionelle Vorstellung von philosophischer Wahrheit nicht radikal ablehnt, sondern eine rekonstruierte Version davon entwickelt. Die Verbindung, die er zwischen ästhetischer Form und Wahrheit erhellt, kann in Rortys Denken nicht gefunden werden. Wir werden sehen, dass Adornos Denken auch unsere Vorstellung von einer antifundamentalistischen Erzählung von Fortschritt und Emanzipation kompliziert.

Diskussionen in ästhetischer und literarischer Theorie und der Versuch, Ästhetik und Erkenntnistheorie zusammenzubringen, sind notwendigerweise abstrakt. Sie finden auf einer Metaebene statt. Daher könnte der Leser zu Recht die folgende Frage stellen: „Aber was machst du eigentlich, wenn du die Form eines Romans diskutierst, wenn du dich mit der Praxis der Interpretation beschäftigst?“ Um dieser berechtigten Frage zu begegnen, diskutiere ich W.E.B. Du Bois' zweiten Roman *Dark Princess: A Romance* (1928) in Kap. 5. Während seiner langen Karriere war eines der Hauptanliegen dieses afroamerikanischen Gelehrten, Aktivisten und Künstlers, das Ästhetische zu politisieren oder das Ästhetische als politische Praxis zu befürworten. Ich werde jedoch argumentieren, dass *Dark Princess* von einer zu starren privat-öffentlichen Trennung beherrscht wird und dass diese den Autor daran hindert, die Idee einer innovativen und progressiven linken Politik in seinem Roman zu verwirklichen. Wir werden sehen, dass dies auch bedeutet, dass der Roman die Entwicklung vom Finden zum Machen nicht vollständig auslotet. In seinem Roman führt Du Bois die Idee eines linken Kosmopolitismus als wirksames Mittel zur Konfrontation der Krise der schwarzen linken Politik ein, aber wir werden sehen, dass sein Text eine Frage von größter Wichtigkeit nicht beantwortet: Wo ist der Platz der Dichter in diesem linken Kosmopolitismus, dieser transnationalen radikalen Politik oder Afro-Asiatischen Internationale?

In Kap. 6 werde ich die Idee entwickeln, dass eine Diskussion der Dialektik von Erzählung und Totalität nicht nur entscheidend ist für das Verständnis der Beziehung zwischen Marxismus und Pragmatismus; sie hilft auch, die Implikationen des Begriffs einer postmetaphysischen oder poetisierten Kultur vollständig zu erfassen. Anders ausgedrückt kann eine Analyse der Dialektik von Erzählung und Totalität helfen zu verstehen, was passiert, wenn die Frage „Dewey oder Marx?“ durch die Frage ersetzt wird, wie man den Unterschied zwischen Marxismus und Pragmatismus produktiv nutzen kann, um weiterhin die moderne anti-fundamentalistische Geschichte von Fortschritt und Emanzipation zu erzählen und neu zu erzählen. Im ersten Teil dieses Kapitels werde ich diskutieren Lukács' Vorstellung von Erzählung sowie auch Jamesons Interpretation dieser Lukács'schen Vorstellung. Danach werde ich dieses marxistische Verständnis der Funktion von Erzählung mit Rortys Idee einer sentimental Bildung und Erziehung („sentimental education“) vergleichen. Im zweiten Teil werde ich analysieren, warum der Begriff der Totalität so zentral ist für die theoretischen Rahmen von Lukács und

Jameson, und wie Erzählung und Totalität verknüpft sind in ihren Texten. Schließlich werde ich kurz Deweys Kritik am Marxismus diskutieren, und ich werde mich auf Rortys nominalistische Kritik an der Idee einer kohärenten dramatischen Erzählung konzentrieren.

Die Kap. 6 und 7 sollten zusammen studiert werden, da beide sich mit der Kritik an der Idee einer kohärenten dramatischen Erzählung befassen. Eine der anregendsten Diskussionen in den Literatur- und Kulturwissenschaften der letzten Jahre war die um die Notwendigkeit der Entwicklung von Formen der „Postkritik“. In Kap. 7 zeige ich, dass meine Diskussion des Verhältnisses zwischen Marxismus und Pragmatismus auch eine Rolle in Bezug auf diese Kritik der Kritik spielt. Heutige Versionen der Postkritik beinhalten zum Beispiel das anregende Argument von Rita Felski in *The Limits of Critique* (2015), Stephen Bests und Sharon Marcus' Vorstellung von „Oberflächenleküreleküre (und ihre Art von Neoempirismus), Heather Loves Idee der „dünnen Beschreibung“ („thin description“), Franco Morettis Vorstellung vom „fernen Lesen“ („distant reading“), Affekttheorie und Latours Akteur-Netzwerk-Theorie und ihr Übergang von der Entlarvung zur Zusammenstellung und von der Kritik zur Komposition (wie elegant von Felski für die Literaturwissenschaften verwendet). Die „Theoriekriege“ der vergangenen Jahrzehnte haben gezeigt, wie intensiv Debatten in den Literatur- und Kulturwissenschaften sein können.<sup>13</sup> Die Diskussion, die sich auf die Möglichkeit der Entwicklung von Formen der Postkritik konzentriert, muss natürlich im Zusammenhang mit diesen „Theoriekriegen“ gesehen werden. In diesem Kapitel werde ich die Postkritikeranalyse von Jamesons Hegel-Marxismus diskutieren. Weiterhin werde ich vorschlagen, dass die Arbeit dieser Kritiker unter ihrer fast vollständigen Vernachlässigung von Rortys und Jacques Rancières Versionen von horizontaler Kritik leidet. Schließlich ist mein übergeordnetes Ziel in diesem Kapitel zu zeigen, dass eine Diskussion über Postkritik zum Verständnis der Idee des horizontalen intellektuellen Fortschritts beiträgt und damit zur Wertschätzung der Implikationen der Idee einer genuin nominalistischen und historizistischen Kultur.

Rancière spielt eine entscheidende Rolle in Bezug auf den Versuch, die Idee von einer antifundamentalistischen Geschichte des Fortschritts, sowie die Vorstellung einer postmetaphysischen Kultur, attraktiv zu machen. In *La Leçon d'Althusser* (1973) und *Le Philosophe et ses pauvres* (1983) führt er eine Kritik an der traditionellen (platonischen) Philosophie und an Louis Althussters strukturalistischem Marxismus durch,



die als wichtiger Teil der antifundamentalistischen Geschichte des Fortschritts betrachtet werden sollte. Er verbindet Antifundamentalismus, Antiessentialismus und Antirepräsentationalismus auf anregende Weise. In Kap. 8 diskutiere ich seine Version der topographischen und horizontalen Kritik. Der erste Teil analysiert seine Kritik am Platonismus und an Althusser, während der zweite Teil Affinitäten zwischen Rortys Szenario einer einer poetisierten Kultur und dem Rancièrè'schen ästhetischen Regime der Kunst hervorhebt. Darüber hinaus werde ich einige wichtige Unterschiede zwischen Rortys und Rancièrès Versionen des Anti-Platonismus diskutieren.

Die Geschichte der Befreiung nach Marx ist bekannt, sie konzentriert sich auf die Befreiung der Arbeiterklasse, die Proletarier werfen endlich ihre Ketten ab. In dieser Studie spielt der Rorty'sche Begriff der „erlösenden Wahrheit“ eine entscheidende Rolle, das heißt die Vorstellung einer einzigen Glaubenssetzung in Kombination mit dem Versuch, alles in einen einzigen Kontext zu stellen. Im Falle des Marxismus ist dies natürlich der Kontext des Klassenkampfes. In Kap. 9 erzähle ich die marxistische Geschichte der Befreiung aus einer anderen Perspektive. Anstatt sich auf den Klassenkampf zu konzentrieren, könnte man sich auf Marx' Verständnis von sinnlicher praktischer Tätigkeit und kreativer Praxis (oder den Prozess des Subjekts der ästhetischen Befreiung) konzentrieren. Daher werde ich im letzten Kapitel Marx' Idee der „praktischen menschlich-sinnlichen Tätigkeit“ und kreativer Praxis mit der von Dewey vergleichen, wie er sie in *Kunst als Erfahrung* entwickelt. Für beide Philosophen ist die kreative Praxis des menschlichen Subjekts von größter Bedeutung. Es ist diese Parallele, die zum Verständnis der Beziehung zwischen Marxismus und Pragmatismus beitragen wird.

Wie ich bereits hervorgehoben habe, ist die Unterscheidung zwischen Finden und Machen zentral für den pragmatistischen Gedanken von James und Dewey bis Rorty. In *Philosophie und der Spiegel der Natur* schlägt letzterer vor, dass seine Idee, dass man „das Fortführen einer Konversation als ausreichendes Ziel der Philosophie“ betrachten könnte, einen schließlich davon überzeugen würde, „Menschen als Erzeuger neuer Beschreibungen zu sehen, anstatt als Wesen, die man hofft, genau beschreiben zu können“ (1979: 378). Diese Erzeugung neuer Beschreibungen ist nach Rorty vor allem eine poetische Tätigkeit. Getreu dem romantischen Erbe wollen seine „erzieherischen Philosophen Raum offen halten für das Gefühl des Staunens, das Dichter manchmal hervorgerufen können – Staunen darüber, dass es etwas Neues unter der Sonne

gibt, etwas, das *nicht* eine genaue Darstellung dessen ist, was bereits da war, etwas, das (zumindest für den Moment) nicht erklärt und kaum beschrieben werden kann“ (1979: 370). Selbstschöpfung, die kreative Erfindung neuer Beschreibungen und neuer Metaphern, und die Tätigkeit des kreativen Umschreibens von Dingen und Personen sind unvereinbar mit dem Begriff der treuen und objektiven Darstellung, mit der Idee des Spiegels oder mimetischen Reproduzierens von etwas, das man „da draußen“ findet, und mit der Hypostasierung einer privilegierten Beschreibungsgruppe (was impliziert, dass keine andere Beschreibung das wirklich Reale darstellen kann). In Bezug auf die Unterscheidung zwischen Gemachtem und Gefundenem ist es wichtig zu beachten, dass Rorty in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* sie nicht nur verwendet, um die Implikationen der Idee hervorzuheben, dass Wahrheit gemacht und nicht gefunden wird: „Wahrheit kann nicht dort draußen sein – kann nicht unabhängig vom menschlichen Geist existieren – weil Sätze nicht so existieren können oder dort draußen sein können. Die Welt ist dort draußen, aber Beschreibungen der Welt sind es nicht“ (1989: 5). Rorty verwendet die Unterscheidung zwischen Finden und Machen auch, um die Unterschiede zwischen dem Metaphysiker und dem, was er den (liberalen) Ironiker nennt, zu erklären. Die Art und Weise, wie letztere spricht, ihr Vokabular, „wird dominiert von Metaphern des Machens statt des Findens, von Diversifikation und Neuheit statt Konvergenz zur vorher existierenden Realität. Sie betrachtet endgültige Vokabulare als poetische Errungenschaften statt als Früchte einer fleißigen Untersuchung nach vorher formulierten Kriterien“ (1989: 77).

Angesichts dieser Zentralität der gemacht-gefunden Unterscheidung für Rortys Denken ist es interessant zu sehen, dass er in der „Einleitung: Relativismus: Finden und Machen“ zu *Philosophie und Soziale Hoffnung* (1999) vorschlägt, dass man besser aufhören sollte, sie zu verwenden. Rorty behauptet in diesem Text, dass diese Unterscheidung eine platonische Unterscheidung ist. Pragmatisten als Anti-Dualisten müssen aufhören, „die Unterscheidungen zwischen Finden und Machen, Entdeckung und Erfindung, objektiv und subjektiv“ zu verwenden (1999: xviii). Darüber hinaus behauptet er, dass alle Anti-Platonisten miss-trauisch sein müssen „gegenüber der gleichen Reihe von griechischen Unterscheidungen, den Unterscheidungen, die es möglich, natürlich und fast unvermeidlich machten, zu fragen, ‚Gefunden oder gemacht?‘, ‚Absolut oder relativ?‘, ‚Real oder scheinbar?‘“ (1999: xx). In dieser Einleitung versucht Rorty, Pragmatisten gegen Versuche zu verteidigen,

sie als Relativisten, soziale Konstruktionisten oder Subjektivisten zu beschreiben. Man kann diesen Angriffen nur begegnen, indem man den platonischen Jargon und seine Dualismen radikal ablehnt und betont, dass das Vokabular, in dem die traditionellen Probleme der westlichen Philosophie diskutiert wurden, nicht mehr nützlich ist. Anstatt weiterhin die Realität-Erscheinung Dichotomie zu verwenden, die der griechischen Metaphysik und der christlichen Theologie gemeinsam ist, sollte man sich darauf konzentrieren, die Bedeutung der Unterscheidung zwischen nützlicher und weniger nützlicher zu beleuchten, sowie auf die Aufgabe, allmählich neue Sprechweisen einzuprägen.

In seiner Einleitung zu *Philosophie und Soziale Hoffnung* wird offensichtlich, dass Rorty die gemacht-gefunden Unterscheidung ablehnt, um mit dem Vorwurf des Relativismus umzugehen. Dieser Rorty-sche Schritt widerspricht der Betonung der Bedeutung von Metaphern von Machen, von selbstgemachten anstelle von geerbten Zufälligkeiten und der Idee, dass Wahrheit gemacht und nicht gefunden wird, in den meisten seiner anderen Texte.<sup>14</sup> Die Ablehnung der gemacht-gefunden Unterscheidung hätte einen tiefgreifenden Einfluss auf unser Verständnis des Pragmatismus, da sie diese Denkweise von ihrem romantischen und nietzscheanischen Erbe abschneiden würde (und sie würde auch unsere Wertschätzung von Philosophen wie zum Beispiel Wilfrid Sellars, Hilary Putnam und Robert Brandom verändern). In meinem Buch, das Geistesgeschichte, Philosophie und Literaturwissenschaft zusammenbringt, werde ich die Bedeutung der gemacht-gefunden Unterscheidung für die moderne antifundamentalistische Geschichte des Fortschritts oder für das, was Rorty eine „nicht-teleologische Sicht der Geistesgeschichte“ nennt (1989: 16), aufzeigen.

#### ANMERKUNGEN

1. Für anregende Lektüren von Flauberts *L'Éducation sentimentale* siehe Jonathan Culler, *Flaubert: The Uses of Uncertainty* (Ithaca: Cornell UP, 1974), 79–97, 148–152; William Paulson, *Sentimental Education: The Complexity of Disenchantment* (New York: Twayne, 1992) und Patrick Coleman, „Introduction,“ Gustave Flaubert, *Sentimental Education*, trans. Helen Constantine (New York: Oxford UP, 2016), vii–xxix.
2. Für eine Diskussion der Renaissance des Pragmatismus siehe Morris Dickstein, Hrsg., *The Revival of Pragmatism: New Essays on*