

Ablehnung nicht nur jeder Figur universaler Identität, sondern noch der Aus-einandersetzung selbst, mit einer Kehrseite, die der Levinas'schen Konzeption fundamental zu widersprechen scheint und doch bereits in Derridas Analyse als ihr silentes *negatum* aufschien: Sublimierungen von und Limiten zu Gewalt.<sup>94</sup>

## § 19 Ironie und Lebensform

Ein in mehrfacher Hinsicht einschlägiges Phänomen ist die *Ironie*. Man kann, um deren Einschlägigkeit zu demonstrieren, zunächst auf deren ›Vermischung mit der Erkenntnis‹ hinweisen, wie Jankélévitch es getan hat, und wird hier unweigerlich auf Sokrates verwiesen werden. Doch ist wichtig zu sehen, dass es zwei Formen dieser Ironie gibt, die sich ähneln und doch unterschiedlicher kaum sein könnten. Zunächst steht freilich ohnehin in Frage, ob oder ob nicht die ›Sokratische Ironie‹ vielmehr ernst gemeint gewesen sein könnte, doch ist diese Frage müßig. Das Platonische Konzept zumindest zielt auf eine Form von Ironie, die man verstehen kann als einen Versuch, eine Antwort auf das Dilemma der Aufklärung zu finden. Es ist diese Form, die sich so treffend durch die Spoerl'sche Phrase des ›Da stelle mer uns janz dumm. Also wat is en Dampfmaschin?‹ erfassen lässt. Die Platonische Interpretation legte stets nahe, dass sein Sokrates selbst sehr wohl um die Antworten gewusst habe, zu deren ›selbstständiger‹ Entdeckung er das Gegenüber im Dialog erst leiten wollte. Nun steht und fällt die Ergebnisoffenheit des maieutischen Gesprächs und damit seine Fähigkeit, die Freiheit des Anderen zu erhalten, mit der Ernsthaftigkeit der Sokratischen Ironie. Garantiert sie ihre eigenen Ergebnisse, so wird der Ironiker zum verkappten Lehrmeister, der sich nur einstweilen ›janz dumm‹ stellt. Es ist diese Form der Ironie, die das Gegenüber in Wahrheit noch weiter erniedrigt, als sie vorgibt es sich selbst gegenüber zu tun. Die Maieutik als Unterrichtsform erweckt die Illusion, das Dilemma von Aufklärung zu umgehen, und negiert dabei die Freiheit des Unterrichteten restloser als die meisten solcher Formen.

Nimmt man freilich die Ironie beim Wort, so fällt man, wie es nun einmal das Wesen von Dilemmata ist, dem gegenteiligen Lemma zum Opfer. Man wird die Freiheit des Anderen erhalten, doch wird man einen Preis zu zahlen haben. Die sicherlich reflektierteste Form solcher Ironie ist die, die Richard Rorty in einem vielzitierten Beitrag 1989 skizziert hat.<sup>95</sup> Er kontrastiert die Ironie explizit der sokratischen Frageweise: »Wer sokratische Fragen stellt, ist natürlich noch keine Ironikerin in dem Sinn, in dem ich den Begriff brauche. Dadurch wird man erst Metaphysiker in dem Wortsinn, den ich von Heidegger übernehme.«<sup>96</sup> Metaphysik nach Rorty ist eine Art von Verabsolutierung des gesunden Menschenverstandes. Der Metaphysiker reagiert auf ›Herausforderungen des gesunden Menschenverstandes‹ durch Definitionen, die die Frage »»was ist X?««<sup>97</sup> abschließend beantworten sollen. Er sucht nach ›Essenz‹ und gelangt zu dem, was Rorty ein »abschließendes Vokabular«<sup>98</sup> nennt.

»[Der Metaphysiker] setzt voraus, daß das Vorhandensein eines Begriffes in seinem eigenen abschließenden Vokabular die Sicherheit dafür bietet, daß er sich auf etwas bezieht, das eine reale Essenz *hat* [Herv. i. O.].«<sup>99</sup> Diese inzwischen bekannte Charakterisierung von Metaphysik begreift diese als Bildung von Begriffen, die den unerlösbaren Anspruch erheben, die Realität »widerzuspiegeln«.<sup>100</sup> Die unumgängliche Konsequenz dieser Widerspiegelungsrelation ist, was Rorty als »Abschluss« des Vokabulars diskutiert: wenn ein Komplex von Begriffen eine Widerspiegelung der Realität ist, so lässt sich schwerlich über ihre Angemessenheit und Finalität verhandeln. Das Antworten auf die ›Was ist X?‹-Fragen erstarren so zu einem Konstrukt von Begriffen, das eine letzte Antwort auf jede weitere Frage zu geben erlaubt und selbst nicht mehr hinterfragbar ist. Der Glaube an die Existenz *eines* – des ›richtigen‹ – Vokabulars ist aus Rortys Perspektive die Charakteristik des Metaphysikers, der darin nur eine Tendenz des ›gesunden Menschenverstandes‹ gewissermaßen zu Ende denkt.

Gegen diese Haltung möchte Rorty seine Figur der »Ironikerin«<sup>101</sup> positionieren. Diese sei »im Gegensatz dazu Nominalistin und Historistin. Sie meint, nichts habe eine immanente Natur, eine reale Essenz.«<sup>102</sup> Diese Haltung macht freilich die Ironikerin nicht glücklicher: Sie »bringt ihre Zeit damit zu, sich besorgt zu fragen, ob sie vielleicht im falschen Stamm Aufnahme gefunden hat, das falsche Sprachspiel zu spielen gelernt habe. [...] Aber Maßstäbe, an denen das Falsche erkennbar wäre, hat sie nicht zu bieten.«<sup>103</sup> Die Ironikerin ist das Resultat des Verzichts auf die Tendenz des gesunden Menschenverstandes, daran zu glauben, dass es eine ›Wahrheit‹ über die Welt und eine ›Essenz‹ der Vokabeln gebe. Sie kann selbst nicht daran glauben, ein finales Vokabular gefunden zu haben oder je finden zu können, das es erlaubte, die Welt endgültig zu enträtselfn, das Wesen der Dinge zu begreifen oder eine abschließende Konzeption dessen zu finden, was gut und richtig ist. Dies hat eine unmittelbare Konsequenz für ihre Strategie. Rorty rekurriert regelmäßig auf ein Diktum Shklars, dass Liberale Menschen seien, »für die [...] es nichts schlimmeres gibt, als grausam zu sein«.<sup>104</sup> Eine Konsequenz eines abschließenden Vokabular ist, dass es das Potential hat zu demütigen. Für Rortys Liberale »verlangt der Teil meines abschließenden Vokabulars, der für solches [sc. öffentliches] Handeln Bedeutung hat, daß ich erkenne, auf wie viele verschiedene Weisen andere Menschen, auf die mein Handeln sich vielleicht auswirkt, gedemütigt werden können.«<sup>105</sup> Er skizziert eine ›liberale Utopie‹, deren Bürger »Sinn für die Kontingenz der Sprache ihrer Überlegungen zur Moral und damit ihres Gewissens hätten.«<sup>106</sup> Kurz: eine Ironikerin ist für Rorty jemand, der die metaphysische Vorstellung einer Widerspiegelungsrelation von Vokabular und Realität aufgegeben hat und daraus die Kontingenz des eigenen Vokabulars abgeleitet hat. Ein *Liberaler* ist für Rorty jemand, der nicht grausam sein möchte und sich bewusst ist, dass jedes abschließende Vokabular das Potential mit sich trägt, andere Menschen grausam zu demütigen. Aus der Verbindung beider Momente ergibt sich eine Strategie, die die eigene Weltsicht stets zu hinter-

fragen bereit ist, die »nie ganz dazu in der Lage [ist], sich selbst ernst zu nehmen«<sup>107</sup> und deren höchstes Ziel es ist, nicht den Anderen aufgrund eines Vokabulars zu verletzen, dessen Kontingenz ja bereits Prämisse ist. In dieser Forderung, niemals das eigene Vokabular über die Person des Anderen zu stellen, liegt viel der Levinas'schen Konzeption des Anderen, die Rortys Ironismus in eine liberale Gesellschaftsform überführt. Rorty betont, dass sein Begriff von Liberalismus mit dem gängigen politiktheoretischen Begriff nicht inkompatibel ist.<sup>108</sup>

Für unseren Kontext von größerer Bedeutung als diese Parallele ist jedoch eine Schwierigkeit, auf die Rorty in seiner Argumentation stößt: dass sich nämlich entgegen lässt, dass ja ein nicht unerhebliches Element von Grausamkeit darin liegt, den Menschen die Möglichkeit zu nehmen, sich in ihrem eigenen Vokabular zu beschreiben. Rortys Konzeption birgt einen Zielkonflikt: seine liberale Utopie setzt einen so weitgehenden Verzicht auf die Vokabulare voraus, die ja doch gerade ausmachen, wie die Menschen sich selbst und die Welt und alles, was ihnen darin lieb ist, konzipieren, dass sie unwillkürlich ein ‚herzzerreißendes‘ Schiller'sche Bilds evolviert: »ich riss sie blutend aus dem wunden Herzen. Und weinte laut und gab sie ihr.«<sup>109</sup> Doch ist die Grausamkeit, die darin liegt, nicht anders geartet als die, die zu vermeiden der liberalen Ironikerin höchstes Ziel sein soll: »die wirksamste Weise, Menschen anhaltenden Schmerz zuzufügen, besteht darin, sie zu demütigen, indem man alles, was ihnen besonders wichtig schien, vergeblich, veraltet, ohnmächtig erscheinen lässt. Man stelle sich vor, was geschieht, wenn die geliebten Schätze eines Kindes [...] auf einmal als Müll neubeschrieben und weggeworfen werden.«<sup>110</sup> Den Menschen ihre ideellen Schätze zu nehmen – und darin mündet Rortys Forderung zum mindesten an deren ›öffentlichen‹ Vokabular –, hat etwas ungemein grausames, wie er selbst einräumt. Der Verzicht auf materiale Identität kann als ein Prozess von Selbstaufgabe konzeptualisiert werden. Rortys Antwort darauf ist zunächst ein simples *tu quoque*, denn er verweist darauf, dass sich dieses Problem ja dem Metaphysiker in gleicher Weise stelle.<sup>111</sup> Nur die Antwort unterscheide sich:

»Der liberale Metaphysiker möchte unseren *Wunsch, freundlich zu sein* [Herv. i. O.], durch ein Argument gestützt sehen, das eine Selbstbeschreibung enthält; diese Selbstbeschreibung soll ein Glanzlicht auf ein allen Menschen gemeinsames Wesentliches werfen, das mehr ist als die uns gemeinsame Fähigkeit, Demütigung zu erleiden. Die liberale Ironikerin möchte nur, daß unsere *Chancen, freundlich zu sein* [Herv. i. O.] und die Demütigung anderer zu vermeiden, durch Neubeschreibung erhöht werden.«<sup>112</sup>

Der Metaphysiker wünscht sich ein geteiltes Gemeinsames aller Menschen, das Solidarität begründet – in unserem ›Vokabular‹: materiale universale Identität –, während die Ironikerin die materialen Vokabulare in den privaten Bereich bannt, um im öffentlichen Bereich die ironische Haltung fordern zu können, die einzig die Grau-

samkeit vermeiden kann. Dementsprechend zieht Rorty zuletzt die Konsequenz, »einen Unterschied [zu] machen zwischen der Solidarität als Identifikation mit der ›Menschheit als solcher‹ und der Solidarität, die als Selbstzweifel während der letzten Jahrhunderte allmählich den Bewohnern demokratischer Staaten eingeimpft wurde«.<sup>113</sup> Die Vorstellung von Solidarität als Identifikation hält Rorty für »unmöglich«,<sup>114</sup> während die Figur des Selbstzweifels sein offenkundiges Wohlwollen genießt: sie ist es, die es erst ermöglicht, zwischen dem privaten und dem öffentlichen, der eigenen materialen Identität und der quasi-universalen Figur des Liberalismus zu unterscheiden. Er skizziert eine »Fähigkeit, zu unterscheiden zwischen der Frage, ob du und ich dasselbe Vokabular haben, und der anderen, ob du Schmerzen hast.«<sup>115</sup> Die Rücksicht auf den Anderen, der Verzicht auf jede Grausamkeit im Öffentlichen, die keiner Letztbegündung bedarf, ist die einzige Form von Universalismus, die Rorty zugestehen möchte, während die materiale Identität zur privaten Frage wird, um nicht auf Kollisionskurs mit dem liberalen Wunsch, nicht grausam zu sein, zu geraten. Die Ironie wird zum Katalysator einer Strategie, die die Kategorie der *universalen* materialen Identität völlig suspendiert, indem sie *jede* materiale Identität in einen abgekapselten Raum des Privaten verlagert, in dem sie nicht schaden kann, während im öffentlichen Bereich eine neue negative Form von Auseinandersetzung verlangt wird, die im fortwährenden Hinterfragen jedes sich für abschließend gebenden Vokabulars jeden Antagonismus apriorisch ausschließt. Der unhintergehbar Wunsch, den Anderen nicht zu verletzen, der eine Levinas'sche Parallele bildet, verdrängt die Identität des Einzelnen in ein Paralleluniversum, und schafft im ›Öffentlichen‹ eine neuartige Form von ›Toleranz‹, die nicht einmal mehr auf einer formalen Identität aufbaut, sondern in der progressiven Dissolution aller abschließenden Vokabulare in der Ironie ein konfliktfreies Zusammenleben ermöglicht, das an Leibniz' prästabilisierte Harmonie fensterloser Monaden erinnert: die Freiheit jedes Einzelnen, sich und die Welt im Privaten zu konzipieren, ist gewahrt, doch um den Preis eines weitgehenden Abbruchs aller Auseinandersetzung im Öffentlichen. Was bleibt, ist eine Folge von ›Neubeschreibungen‹, die um Übernahme buhlen und die einzige verbleibende Form der Kritik bilden,<sup>116</sup> und eine daraus resultierende Inthronisierung der Literaturkritik, deren »Aufstieg an die führende Stelle in der demokratischen Hochkultur«<sup>117</sup> 1989 womöglich noch plausibler erscheinen konnte als dreißig Jahre später. Rortys These, dass es gerade die Rezeption von Literatur und daraus resultierende kanonerweiternde Neubeschreibungen sind, die »in der Sicht der Ironikerin an die Stelle [tritt], die vorher die Moralphilosopen besetzt hielt«,<sup>118</sup> ist sicher ein Grund für seine anhaltende Beliebtheit bei Literaturwissenschaftlern, doch stellt sie umgekehrt einen nahezu ohnmächtig scheinenden Versuch dar, ein Defizit seiner sonst so beeindruckenden Theorie auszugleichen, das an die Probleme erinnert, denen wir im Kontext der Toleranz begegnet waren, und die im Kontext ähnlicher Spät-Wittgenstein'sch inspirierter Theorien regelmäßig begegnen: die Implikation einer Unmöglichkeit, Kritik noch

zu begründen. Rortys unmerklicher Lesartenübergang von der ›Kritik‹ einer Person, gar einer Kultur, zur Literaturkritik<sup>119</sup> ist Signal eben des Verzichts noch auf jede Kategorie von ›Rationalität‹, der ihn auch zu der These zwingt, dass »[e]ine Gesellschaft [...] dann liberal [sei], wenn sie sich damit zufriedengibt, das ›wahr‹ zu nennen, was sich als Ergebnis solcher [sc. freier und offener] Kämpfe herausstellt [Herv. i. O.]«<sup>120</sup> Es ist sicherlich diese Konsequenz der ironischen Strategie, die so oft deren Ablehnung als ein »besonderes [Herv. i. O.] Ärgernis«<sup>121</sup> evoziert.

Die Spät-Wittgenstein'sche Verwandtschaft der Theorie Rortys zeigte sich oben bereits in seiner Verwendung des Begriffs des ›Sprachspiels‹. Als deren fundierenden Kontext begreift Wittgenstein bekanntlich die *Lebensform*.<sup>122</sup> Dieser Begriff, der so sehr geeignet war, die dezentralisierenden Tendenzen der Sprach- wie der Sozialphilosophie des späten 20. Jahrhunderts einzufangen, hat ungeahnte Konjunktur gemacht. Fasst die Sprache nicht mehr eine transzendentale Bedeutung, so wird ihr Funktionieren zum *explicandum* und diese Explikation leistet der Wittgenstein'sche Begriff sehr analog der pragmatischen Tradition Peirces und Deweys und auch der Derrida'schen ›Spur‹. Was dabei systematisch entfällt, ist das Maß, an dem zwei konkurrierende Formen *kommensurabel* würden. Die zugrundeliegende Stoßrichtung ließ sich sozialphilosophisch generalisieren und mündete in der Konzeption der Lebensform als der unhintergeharen Grundlage aller normativen Elemente einer Gesellschaft. Dies trug einerseits der enormen faktischen Vielfalt existierender Kulturen und ihrer divergierenden normativen Muster Rechnung. Andererseits entwarf es eine tragfähige kategoriale Basis für Theorien der liberalen Gesellschaft wie der Rortys. Zum Problem wird dabei regelmäßig, wie wir bereits zuvor sahen, die untragbar erscheinende Konsequenz der Zentrierung des Begriffs der Lebensform, dass *konkurrierende* Lebensformen nicht mehr anhand eines objektiven Maßstabes beurteilt werden können. Die ironische Strategie ist den meisten Theorien, die den Begriff der Lebensform verwenden, darin strukturanalog, dass sie aus dieser Aporie die normative Konsequenz zieht, sich der Kritik nach *eigenen Maßstäben* enthalten zu müssen. Nichtsdestoweniger kann der vollständige Verzicht auf eine Kritik etwa des Schlagens von Kindern, gehörte dieser zu einer Lebensform, moralisch nicht vertretbar erscheinen, was eine *Restriktion* des Absolutionsrechtes einer Lebensform nahelegt, – etwa die Unterscheidung von Moral und Ethik. Rahel Jaeggi hat darauf hingewiesen, dass noch diese Unterscheidung ethischen Charakter trägt, und damit letztlich theoretisch unbegründbar bleibt: »Noch vor fünfzig Jahren galt (auch innerhalb ›unserer Kultur‹) vielen Menschen die körperliche Züchtigung von Kindern nicht nur als moralisch unbedenklich, ja, sogar geboten, sondern darüber hinaus als Privatangelegenheit. Heute halten die meisten von uns sie für grausam und ein Einschreiten für berechtigt.«<sup>123</sup> Diese historische – und ethische – Variabilität der Grenze von Ethik und Moral ist nur ein Symptom der grundlegenden Schwierigkeit, die Konsequenzen der ironischen Strategie zu tragen. Rortys private und öffentliche Identität tendieren dazu, gerade in den Fragen, die den Kern der privaten

Identität betreffen, in Konflikt miteinander zu geraten. Jaeggi möchte daher gerne die Möglichkeit einer *Kritik* von Lebensformen erhalten, ohne die zugrundeliegende Prämisse zu weit zu verschieben. Dies erfordert einmal mehr den Rückgriff auf die pragmatische Tradition, der im Umfeld der Frankfurter Schule zu einem so beliebten taktischen Element geworden ist. Denn freilich: begreift man Lebensformen im Anschluss an Dewey als eine Form von *Problemlösung*,<sup>124</sup> so lässt sich ein Boden gewinnen, auf dem zumindest potentiell nachweisbar wird, dass eine Lebensform ihr eigenes Ziel, das anvisierte Problem zu lösen, nicht erreicht, und diese Form von Kritik verbliebe als letzte Zuflucht einer Konzeption von Auseinandersetzung, die den Ironismus Rortys nicht übernehmen will und seine liberalen Hoffnungen nicht teilt. Insbesondere lässt sich so die Kategorie der (Ir-)Rationalität in den Begriff der Lebensform reinduzieren. Doch liegt sicherlich hierin auch die größte Schwierigkeit der Theorie: nachzuweisen, dass Lebensformen *tatsächlich* eine Form der Problemlösung darstellen, auf die die Kategorie der Rationalität anwendbar bleibt, und dass nicht umgekehrt diese Kategorie eben solch ein externer Maßstab ist, den die normative Komponente des Begriffs der Lebensform einmal hatte ausschließen wollen. Die sich hier ergebenden Fragen der praktischen Philosophie und Politiktheorie und auch die unmittelbar angrenzenden Probleme der modernen Theorien des Liberalismus sind zu verwickelt, als dass sie sich hier darstellen ließen. Sie sind in großen Teilen durchzogen von dem Ringen mit dem Ironismus: von dem Versuch, eine Balance zu finden zwischen der liberalen Selbstbeschränkung Rortys und der Intuition, dass manche Dinge dennoch *schlicht und einfach falsch* sind. Dass diese beiden Positionen einer theoretischen Vermittlung fähig sind, scheint unwahrscheinlich, doch scheint die verzweifelte Suche nach solcher Vermittlung einen Beleg dafür darzustellen, dass Rortys Trennung der privaten und der öffentlichen Identität nicht nur ein normatives Element seiner liberalen Utopie, sondern vielmehr eine inhärente Problematik der ironischen Strategie ist: die Eliminierung der privaten Identität ermöglichte eine vollständige Aufhebung der Auseinandersetzung, doch um den Preis der zeitgleichen Aufhebung aller materialen Identität – und diese scheint, wie Rorty bereits festhielt, durch das Individuum schlicht nicht geleistet werden zu können.

## § 20 Nostalgie

Eine weitere Instanz silenter Strategie ist das Phänomen der *Nostalgie*. Auf deren unerhörte Inflation ist in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt hingewiesen worden, häufig im Zusammenhang mit Analysen der sogenannten ›Postmoderne‹. Die Nostalgie ist etymologisch die temporale Version des Heimwehs. Ähnlich wie dieses hat sie eine sehnsuchtsvolle Komponente nach einem Ort, der in einem emphatischen Sinn der eigene ist, doch anders als dieses schließt sie durch die Tempora-