

Veith Selk | Christoph Held | Torben Schwuchow [Hrsg.]

Soziale Hoffnung, liberale Ironie

Zur Aktualität von Richard Rortys
politischem Denken

STAATSVERSTÄNDNISSE



Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus von Beyme, Heidelberg

Horst Bredekamp, Berlin

Norbert Campagna, Luxemburg

Herfried Münkler, Berlin

Henning Ottmann, München

Walter Pauly, Jena

Wolfram Pyta, Stuttgart

Volker Reinhardt, Fribourg

Tine Stein, Göttingen

Kazuhiro Takii, Kyoto

Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco, Rio de Janeiro

Loïc Wacquant, Berkeley

Barbara Zehnpfennig, Passau

Staatsverständnisse | Understanding the State

herausgegeben von

Rüdiger Voigt

Band 145

Veith Selk | Christoph Held | Torben Schwuchow [Hrsg.]

Soziale Hoffnung, liberale Ironie

Zur Aktualität von Richard Rortys
politischem Denken



Nomos

© Titelbild: Katharina Schmidt, kwittiseeds

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

ISBN 978-3-8487-5734-3 (Print)

ISBN 978-3-8452-9864-1 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2021

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Editorial

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die „Entgrenzung der Staatenwelt“ jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien früherer und heutiger Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema „Wiederaneignung der Klassiker“ immer wieder zurückzukommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe *Staatsverständnisse* veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den zeitgenössischen Staatstheoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer voneinander zu trennen sind. Auch die Verstrickung Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe *Staatsverständnisse* richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen und Philosophinnen, sondern auch an Geistes- und Sozialwissenschaftler bzw. -wissenschaftlerinnen. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. Auf diese Weise wird der Leser/die Leserin direkt mit dem Problem konfrontiert, den Staat zu verstehen.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Editorial – Understanding the State

Throughout the course of history, our understanding of the state has fundamentally changed time and again. It appears as though we are witnessing a development which will culminate in the dissolution of the territorially defined nation state as we know it, for globalisation is not only leading to changes in the economy and technology, but also, and above all, affects statehood. It is doubtful, however, whether the erosion of borders worldwide will lead to a global state, but what is perhaps of greater interest are the ideas of state theorists, whose models, theories and utopias offer us an insight into how different understandings of the state have emerged and changed, processes which neither began with globalisation, nor will end with it.

When researchers concentrate on reappropriating traditional ideas about the state, it is inevitable that they will continuously return to those of Plato and Aristotle, upon which all reflections on the state are based. However, the works published in this series focus on more contemporary ideas about the state, whose spectrum ranges from those of the doyen *Niccolò Machiavelli*, who embodies the close connection between the theory and practice of the state more than any other thinker, to those of *Thomas Hobbes*, the creator of *Leviathan*, those of *Karl Marx*, who is without doubt the most influential modern state theorist, those of the Weimar state theorists *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* and *Hermann Heller*, and finally to those of contemporary theorists.

Not only does the corruption of Marx's ideas into a Marxist ideology intended to justify a repressive state underline the fact that state theory and practice cannot be permanently regarded as two separate entities, but so does Carl Schmitt's involvement in the manipulation conducted by the National Socialists, which today tarnishes his image as the leading state theorist of his era. Therefore, we cannot forego analysing modern state practice.

How does all this enable modern political science to develop a contemporary understanding of the state? This series of publications does not only address this question to (political) philosophers, but also, and above all, students of humanities and social sciences. The works it contains therefore acquaint the reader with the general debate, on the one hand, and present their research findings clearly and informatively, not to mention incisively and bluntly, on the other. In this way, the reader is ushered directly into the problem of understanding the state.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Inhaltsverzeichnis

<i>Christoph Held, Torben Schwuchow und Veith Selk</i> Rezeptionslinien und Anknüpfungspunkte. Richard Rortys politisches Denken in der Diskussion	9
--	---

I. Rorty im ideenpolitischen Kontext

<i>Ulf Schulenberg</i> Zwischen Liberalismus und Marxismus. Rortys Pragmatismus im politischen Kontext	25
--	----

II. Rorty und die Grundfragen der liberalen Demokratie

<i>Susan Dieleman</i> Richard Rorty und die epistemische Rechtfertigung der Demokratie	51
<i>Jens Hacke</i> Liberaler Demokratie und Solidarität. Richard Rortys Hoffnung für den Westen	73

III. Menschenrechtsbegründung oder Menschenrechtskultur?

<i>Christian Schwaabe</i> Liberalismus ohne Rationalismus. Richard Rortys kontextualistisches Bekenntnis zur Menschenrechtskultur	103
<i>Marie-Luisa Frick</i> Was wir von Rorty über Menschenrechte lernen können – und was nicht	121

IV. Provokation oder Inspiration für die Linke?

<i>Martin Seeliger</i> Muss sich die europäische Linke zwischen Nationalstaat und Internationalismus entscheiden? Überlegungen im Anschluss an Richard Rorty	143
---	-----

Veith Selk und Christoph Held

Schlechte Aussichten.

Richard Rortys politisches Denken in der Krise des demokratischen Liberalismus

159

Susana de Castro

Intellektueller Fortschritt im Wandel der Zeit.

Probleme der Feminismus-Rezeption Richard Rortys

179

Dirk Jörke, Torben Schwuchow

Die „neue Linke“ als Außenzirkel der Macht.

Rortys Herrschaftskritik und sein Weg aus der Theoriefalle

193

Die Autorinnen und Autoren

211

Rezeptionslinien und Anknüpfungspunkte.

Richard Rortys politisches Denken in der Diskussion

1. Einleitung

Richard Rorty wurde in Deutschland bislang vor allem als ein Kritiker der Philosophie gelesen. Das hatte zur Folge, dass der politische Gehalt seines Denkens aus dem Blick geriet. Diese Rezeptionslücke wird gegenwärtig deutlich bewusst, denn seit einiger Zeit ist das Interesse an Rorty als einem *politischen Denker* stark gewachsen – was nicht zuletzt mit seinem Buch über die US-amerikanische Linke *Stolz auf unser Land* (Rorty 1999) zu tun hat. In diesem Buch prognostizierte Rorty hellsichtig, dass die Vernachlässigung der sozialen Frage aufseiten der Linken zu einer steigenden sozio-ökonomischen Polarisierung und zu Abstiegsängsten in der Unter- und Mittelschicht führen werde. Und dies wiederum mache es wahrscheinlich, dass ein rechtspopulistischer *strong man* zum US-Präsidenten gewählt wird. Die Wahl von Donald Trump im Jahr 2016 hat Rortys Prognose wahr gemacht.

Wir meinen, dass dies ein Indiz für Rortys Spürsinn für Relevanz und ein Beispiel für seine kluge politische Zeitdiagnostik ist. Es ist für uns aber auch ein Anlass, sein politisches Denken im Ganzen in den Blick zu nehmen. Der vorliegende Band soll vor diesem Hintergrund einen Anstoß für eine dezidiert politische Rezeption und Lektüre von Richard Rorty geben, indem er das Politik-, Demokratie- und Staatsverständnis von Rorty einführend rekonstruiert, politisch und ideengeschichtlich einordnet, aktualisiert, und kritisch diskutiert.

In dieser Einleitung werden wir zunächst die Rezeptionslinien in der Auseinandersetzung mit Richard Rorty nachzeichnen und anschließend Gründe für die politische Aktualität und Relevanz von Rortys Denken anführen. Wir schließen mit einem Überblick über die in diesem Band versammelten Beiträge.

2. Demokratietheoretische, politikphilosophische und politische Rezeptionslinien

Obwohl Rorty 1982 seinen Lehrstuhl für Philosophie in Princeton aufgab, um eine Professur für *Humanities* an der Universität von Virginia anzutreten, schenken philosophische Institute weltweit ihrem Abtrünnigen immer noch die meiste Aufmerksamkeit. Seit seiner Schrift *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*

(1987) arbeiten sich Philosoph*innen auf der ganzen Welt an Rortys Forderung gegenüber der Philosophie ab, die Erörterung erkenntnistheoretischer Probleme aufzugeben und stattdessen das Interesse auf „die Fortsetzung des abendländischen Gesprächs [zu] richten“ (Rorty 1987: 427). Während diese Auseinandersetzung zu Rortys Lebzeiten durch Kontroversen mit dem Autor geprägt waren (vgl. u.a. Brandom 2000; Schäfer 2011; Festenstein/Thompson 2001), kümmern sich in jüngerer Zeit vor allem seine Schüler*innen um die Sicherstellung eines philosophischen Zugangs zu seinem Werk und eine umfassende Nachlassverwaltung. Passend zum Jubiläumsjahr 2021, in dem Rorty 90 Jahre alt geworden wäre, erscheinen allein bei Cambridge University Press zwei Bände zu Rortys Philosophie, darunter auch eine Publikation von bislang unveröffentlichten philosophischen Aufsätzen (vgl. Rondel 2021; Rorty 2021). Ähnliche Publikationen zu Rorty gab es bereits in den letzten Jahren.¹ Und auch in Deutschland, wo Rorty lange Zeit in erster Linie als philosophischer Antipode zur Frankfurter Schule (vgl. Brunkhorst 1990, 1996), insbesondere zu Jürgen Habermas (zu Habermas' Kritik an Rorty vgl. Habermas 1999), interpretiert worden ist, scheint das philosophische Interesse an Rorty nicht abzubrechen. So bereitet Martin Müller, Autor der bislang umfassendsten deutschsprachigen Monographie zu Rortys Werk (vgl. Müller 2014), für 2021 die Publikation eines groß angelegten Rorty-Handbuchs vor (Müller 2021).

Auch wenn viele Autor*innen der hier genannten Publikationen Rortys späterer Auffassung von „Philosophie als Kulturpolitik“ (vgl. Rorty 2008) im Großen und Ganzen wohlgesonnen sind² und in einigen Sammelbandbeiträgen auch Aspekte des politischen Denkens Rortys thematisiert werden, fällt doch auf, dass gerade in der Politikwissenschaft eine ähnlich intensive Beschäftigung mit Rorty nie wirklich stattgefunden hat.³ Das ist verwunderlich, da sich Rorty nach seinem Abschied aus Princeton in vielen seiner Publikationen mit Autor*innen sowie Sachverhalten auseinandergesetzt hat, die zweifellos in das Gebiet der Politikwissenschaft, insbesondere des Teilbereichs Politische Theorie und Ideengeschichte, fallen. Daher ist es beim Blick auf Einführungswerke in die Politische Theorie oder Überblickswerke zur Geschichte des politischen Denkens durchaus überraschend, dass Rorty (wie auch seine pragmatistischen Vorgänger) zumindest in der deutschsprachigen Literatur nur am Rande vorkommen. Gleichwohl gibt es eine politikwissenschaftliche

-
- 1 Vgl. insbesondere die von Alan Malachowski (2002) herausgegebene vierbändige Reihe zum Denken Rortys.
 - 2 Zu philosophischen Frontalangriffen auf Rortys Neopragmatismus kam es in den 1990er Jahren dagegen häufiger (vgl. dazu Neumann 1992; Marti 1996).
 - 3 Siehe aber Becker (2010) für eine Lesart von Rorty, die explizit an politikwissenschaftliche *policy*-Konzepte anschließt und diese mit Rortys Verständnis von Kulturpolitik verknüpft. Zahlreiche Anknüpfungspunkte an den Pragmatismus und insbesondere an Rorty im Kontext der politikwissenschaftlichen Teildisziplin Internationale Beziehungen zeigt Hellmann (2017).

Auseinandersetzung mit Rorty, auch wenn diese, gerade im deutschsprachigen Raum, überschaubar ausfällt.

In der deutschsprachigen Politikwissenschaft sind neben zwei Einführungsbänden zu Rorty (vgl. Reese-Schäfer 2006; Horster 1991), in denen auch ideengeschichtliche sowie politiktheoretische Aspekte angesprochen werden, zwei unterschiedliche Rezeptionslinien Rortys zu erkennen. Auf der einen Seite brachte Jens Hacke Rorty mit Vertretern der liberal-konservativen bundesrepublikanischen Ritter-Schule, insbesondere mit Odo Marquard, ins Gespräch (vgl. Hacke 2002, 2006: 274ff). Die fehlende politische Rezeption Rortys in Deutschland ist nach Hacke in erster Linie „eine verpasste Chance“ (Hacke 2002) liberal-konservativer Intellektueller. Denn diese hätten in Rortys Denken, insbesondere aufgrund seiner Betonung von Kontingenz und Ironie und seines Plädoyers für den Verzicht auf philosophische Letztbegründungen, zahlreiche Anschlüsse finden können, um ihre eigene Position in Deutschland zu erneuern und attraktiver zu gestalten (vgl. ebd.: 92). Überschneidungen zwischen Marquard und Rorty erkennt Hacke aber nicht nur auf philosophischem Gebiet.⁴ Auch in ihrem politischen Denken gebe es Gemeinsamkeiten, wozu in erster Linie das Anknüpfen an „die überlieferten bürgerlichen Traditionen und Institutionen“ (Hacke 2006: 270) und die Haltung einer anti-fundamentalistischen „„defensiven Bürgerlichkeit““ (ebd.: 274) gehörten.

Auf der anderen Seite heben Veith Selk und Dirk Jörke (2012, Selk 2019) sowie Dirk Auer (2004) mit Blick auf Rortys Neubeschreibung der Demokratie dessen dezidiert links-demokratischen Impetus hervor. Nach Selk und Jörke ermögliche Rortys Bruch mit abgehobenen philosophischen Begründungsversuchen nicht nur einen realistischeren Blick auf Politik, sondern im besten Falle eine gesamtgesellschaftliche demokratische Praxis, an der sich auch die Bürger*innen außerhalb philosophischer Seminare beteiligen können (vgl. Selk/Jörke 2012: 278). Dagegen betont Dirk Auer, dass die demokratietheoretische Stoßrichtung Rortys im Widerspruch zu dessen philosophischen Annahmen stehe. Um an Rortys politisches Denken anzuknüpfen, so Auers Konklusion, sollte es mit philosophisch stärker fundierten Theorien, insbesondere der radikalen Demokratietheorie von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau, in Verbindung gebracht werden (vgl. Auer 2004: 132ff). Diese letztgenannte, stärker philosophische Herangehensweise an Rortys politisches Denken ist typisch für die politikwissenschaftliche Diskussion um Rorty, die vor allem in der angelsächsischen Politikwissenschaft geführt wird. So argumentiert jüngst auch Clayton Chin, dass Rortys Schriften mit zeitgenössischen ontologischen Ansät-

4 Die philosophische Nähe zu Marquard ist auch von Rorty, im Vorwort zu seiner Aufsatzsammlung „Solidarität oder Objektivität?“ (1988), betont worden: „Meine Anschauungen über das Wesen der Philosophie und ihrer Grenzen sowie über die Notwendigkeit, sich der Kontingenz zu stellen, entsprechen den Anschauungen von Odo Marquard (namentlich seiner *Apologie des Zufälligen*)“ (Rorty 1988: 7f).

zen der politischen Theorie zusammengedacht werden müssen, um die Stärken und Schwächen beider Ansätze auszugleichen (vgl. Chin 2018).

Neben diesen eher wohlgesonnenen Annäherungen wird Rortys politisches Denken seit den späten 1980er Jahren auch kritisch kommentiert. So sieht Richard J. Bernstein in Rortys Absage an philosophische Letztbegründungen die Gefahr eines politischen Relativismus, der nicht nur anti-demokratischem Gedankengut nichts entgegenhalten könne, sondern selbst dazu tendiere, nihilistisch zu argumentieren und damit in eine bedenkliche Nähe zu faschistischen Ideologien zu geraten (vgl. Bernstein 2002: 23ff; sowie 1987). Chantal Mouffe hingegen kritisiert aus einer post-marxistischen Denkrichtung das Fehlen einer philosophischen Meta-Theorie des Politischen bei Rorty. Für Mouffe ist er kein Apologet eines politischen Relativismus, wie ihm oftmals vorgehalten wird, sondern ein allzu selbstgenügsamer Verteidiger der aus ihrer Sicht zu kritisierenden liberalen Post-Demokratie (vgl. Mouffe 2007: 116). Auf diese politikphilosophischen Einwände haben wiederum andere Autor*innen reagiert, um Rortys pragmatistische Auffassung einer (sozial-liberalen) Demokratie zu verteidigen. Das Fehlen einer philosophischen Meta-Erzählung ist für diese Autor*innen genau die Stärke seines politischen Denkens. Laut William Curtis habe sein Verzicht auf philosophische Letztbegründungen zu einer Neubeschreibung eines Tugendliberalismus (*virtue liberalism*) beigetragen, zu dessen Kernelement nun dank Rorty ein gelebter Anti-Autoritarismus gehöre (vgl. Curtis 2015).⁵

Zwar tendieren diese politik- beziehungsweise demokratietheoretischen Auseinandersetzungen mit Rorty nicht selten und entgegen dessen eigener Intention dazu, die Bedeutung der Philosophie für die Politik zu überschätzen. Doch zeigen diese Beispiele, dass es außerhalb der philosophischen Institute durchaus ein Interesse an seinem Werk gibt. In der Tat hat Goldmans quantitative Auswertung von *peer-reviewed* Artikeln in einschlägigen englischsprachigen (sozial-)wissenschaftlichen Fachzeitschriften von 1980 bis 2010 ergeben, dass Rorty nach der Erstveröffentlichung von *Kontingenz, Ironie, Solidarität* im Jahre 1989 zunehmend auch von anderen Disziplinen als der Philosophie wahrgenommen wurde (vgl. Goldman 2019: 40). Insbesondere die Politische Theorie, die Sprach- und Literaturwissenschaft sowie die Religionswissenschaft haben sich in den 1990er Jahren intensiver mit seinen Schriften befasst.⁶ Ein Grund für das insgesamt gestiegene Interesse an Rorty zu dieser Zeit ist sicherlich zum einen, dass er nach seinem Abschied aus Princeton zwar weiterhin in philosophischen Zeitschriften publizierte, sich aber fortan in deutlich

5 Eine ganz ähnliche Verteidigung Rortys hat in Deutschland Thomas Noetzel unternommen (vgl. Noetzel 1991: 126).

6 So färbte beispielsweise Rortys Auffassung von Kunst und Literatur als moralische Antriebskräfte eines liberalen Gemeinwesens auch auf die in den 1990er Jahren geführten politikphilosophischen Kontroversen über eine postmoderne Ethik bzw. Tugendlehre ab (vgl. White 1991; vgl. dazu auch Honneth 2012: 146f).

größerem Umfang auch in anderen Fachzeitschriften (etwa *Critical Inquiry*, *Constellations*, *New Literary History*) zu Wort meldete (vgl. Goldman 2019: 43).⁷ Zum anderen ist das größere politikwissenschaftliche Interesse jener Zeit auch mit Rortys politischen Themensetzungen verbunden. Seine 1990 gehaltene *Tanner Lecture* zum Thema *Pragmatismus und Feminismus* (2000) provozierte etwa eine feministische Debatte über Rortys politisches Denken, die von deutlicher Kritik bis hin zum Versuch reichte, Rortys Neopragmatismus feministisch zu interpretieren (vgl. Janack 2010). Aber vor allem in seiner letzten Monographie *Stolz auf unser Land* (Rorty 1999), der Veröffentlichung seiner dreiteiligen Harvard-Vorlesung über die Geschichte der US-amerikanischen Linken (engl. Titel „Achieving our Country“), werden zahlreiche Themen behandelt, die vor allem die politische Theorie seit den 1990er Jahren beschäftigen. Hierzu gehören etwa der Streit zwischen Anerkennungs- und Umverteilungstheoretiker*innen, die Frage nach den Auswirkungen der Globalisierung auf den Nationalstaat oder auch das Verhältnis der (US-amerikanischen) Linken zum Patriotismus. In vielen Schriften zu diesen Themen wird Rorty daher auch als ein wichtiger Referenzpunkt angegeben (vgl. u.a. Fraser/Honneth 2015: 26); eine detaillierte Auseinandersetzung mit den zentralen politischen Thesen seines Spätwerks hat jedoch nur selten stattgefunden.⁸

Insgesamt ergibt sich beim Rückblick auf die bisherige politikwissenschaftliche Rezeption ein ambivalentes Bild. Die Bandbreite an Themen, die Rorty seit den 1990er Jahren aufgriff, führte zwar dazu, dass das Interesse der Politikwissenschaft, insbesondere der Politischen Theorie, an Rorty stetig anstieg. Dies lässt sich auch an den veröffentlichten (wiederum nur englischsprachigen) Dissertationen zu Rorty erkennen, die zwischen 1990 und 2010 in der Politischen Theorie verfasst worden sind (vgl. Goldman 2019: 42). Dennoch findet Rortys Werk vor allem in philosophisch geprägten Debatten einen stärkeren Anklang, zumal er in den einschlägigen Kontroversen der Politischen Theorie seit den 1990er Jahren zeitweise nicht über den Status eines Stichwortgebers hinausgekommen ist.

Wie eingangs bereits erwähnt, lässt sich allerdings seit dem Jahr 2016 ein stark gewachsenes öffentliches Interesse an Rorty als einem politischen Denker und Zeitdiagnostiker erkennen.⁹ Nach der Wahl Donald J. Trumps zum 45. Präsidenten der USA stand *Stolz auf unser Land* im Fokus der Öffentlichkeit. In vielen Zeitungsberichten war zu lesen, dass Rorty bereits vor 20 Jahren eine rechtspopulistische Re-

7 Auch in deutschsprachigen Zeitschriften meldete sich Rorty immer wieder zu Wort. Etwa im Merkur, der Deutschen Zeitschrift für Philosophie oder auch der FAZ und DIE ZEIT (vgl. Reese-Schäfer 2006: 164).

8 Einige Überschneidungen mit Rortys Kritik der US-amerikanischen Linken und ihrer Politik der Differenz finden sich bei Fukuyama (2019); allerdings setzt sich Fukuyama nicht explizit mit Rorty auseinander.

9 Siehe dazu auch das Sonderheft zu „Rorty and American Politics Today“ der Zeitschrift *Pragmatism Today* (Malecki/Giodarno 2019).

volte in den USA vorausgesagt habe (vgl. stellvertretend für die vielen nachträglichen Buchbesprechungen Senior 2016; Lepenies 2016; Helmore 2016). In Deutschland wurden Rortys Thesen über den Niedergang der Linken und ihre Abkehr von der Klassenpolitik im Dezember 2016 sogar in der bekannten Kabarettssendung „Die Anstalt“ im ZDF vor einem großen Publikum ausführlich zitiert.¹⁰

Auch unterschiedliche politische Akteure scheinen sich unter dem Eindruck des anhaltenden Erfolgs rechtspopulistischer Parteien in Europa und den USA vermehrt für das politische Denken Rortys zu interessieren. So finden sich Auseinandersetzungen mit seinen Thesen sowohl in Positionspapieren sozialdemokratischer Publizisten (vgl. Heisterhagen 2018) als auch in Überlegungen (rechts-)konservativer Autoren wieder, die in Rorty gar den „Ghostwriter“ der Inaugurationsrede Donald Trumps sehen wollen (vgl. Schacht 2017). In politikwissenschaftlichen Veröffentlichungen hat sich diese (Wieder-)Entdeckung Rortys allerdings (noch?) nicht niedergeschlagen. Es bleibt daher abzuwarten, ob sich parallel zur gestiegenen öffentlichen Wahrnehmung in Zukunft auch wieder ein stärkeres politikwissenschaftliches Interesse an Rorty entfaltet. Offen ist, ob diese Auseinandersetzung weiterhin eher durch (politik-)philosophische Überlegungen geprägt bleibt oder ob sich das Interesse an Rorty auch auf andere Bereiche der Politikwissenschaft, der politischen Soziologie und der Geschichtswissenschaft ausdehnen wird.

3. Relevanz und Aktualität von Rortys politischem Denken

Wie der Überblick über die bisherige politikwissenschaftliche Rorty-Rezeption bereits angedeutet hat, gibt es für eine erneute Lektüre Rortys und eine Weiterführung seines Denkens über Staat, Politik und Demokratie mehrere Anlässe. An der ersten Stelle steht jedoch der Umstand, dass wir spätestens seit dem Aufstieg des Rechtspopulismus, dem Niedergang der Sozialdemokratie und der auf Gruppen statt auf die Bürgerschaft bezogenen Identitätspolitik mit den Anzeichen einer normativen Krise des demokratischen Liberalismus und einer Legitimationskrise demokratischer Regime konfrontiert sind. Diese mehrfache Krise scheint nicht so sehr mit einer fehlenden theoretischen Unterfütterung demokratischer Politik zu tun zu haben, sondern vor allem praktischen Unzulänglichkeiten des Politikmachens in liberalen Demokratien geschuldet zu sein. Dies jedenfalls bestätigte Rortys These, dass für die Attraktivität politischer Ideologien und Regime nicht deren philosophische Begründungen und akademischen Reflexionstheorien relevant sind. Von Bedeutung sind vielmehr ihre lebensweltliche Plausibilität, ihre pragmatische Nützlichkeit sowie ihre Verankerung in sozialer Hoffnung und der Erwartung der Verbesserung der gemeinsamen

10 Vgl. dazu die Hintergrundinformationen zur Sendung in Die Anstalt (2016).

wie individuellen Lebensumstände. Wie viele der Beiträge zu diesem Band zeigen, ist Rorty deshalb auch nicht bei seiner negativen Diagnose stehen geblieben, dass philosophischen Begründungsbemühungen politisch nur wenig Gewicht zukommt. Vielmehr finden sich in seinem Werk positive Antworten auf die Frage, was an die Stelle von Begründungsdiskursen treten sollte, beziehungsweise was deren Platz bereits eingenommen hat. In diesem Sinne ist Rorty ein Schlüsselautor für die Frage nach den Quellen demokratischen Zusammenlebens in einer durch Konflikte und Unsicherheiten gekennzeichneten Kontingenzgesellschaft, die über kein allgemeinverbindliches Medium und Maß von Rationalität mehr verfügt. Eine Frage, auf die im Kontext einer manifesten Erosion der Demokratie diejenigen demokratietheoretischen Ansätze keine überzeugende Antwort mehr formulieren können, die entweder das demokratische Institutionengefüge als eine unproblematische Voraussetzung in Anspruch nehmen oder aber in die integrative Kraft vernünftiger Kommunikationsverhältnisse vertrauen müssen.

Mit seiner Perspektive auf Alternativen zu dem rationalistischen Fundierungsdenken könnte Rorty zu einem wichtigen Bezugsautor für eine Frage werden, die in Zukunft politisch wie wissenschaftlich im Zentrum der Diskussion stehen wird. Deren zugrunde liegende Problemstellung lautet: Auf welchen Wegen können Gesellschaften, deren Bürgerschaften durch heterogene Identitäten, weitreichende Machtungleichheiten und unterschiedliche normative Vorlieben gekennzeichnet sind, ihren Zusammenhalt sowie weitergehende politische Fortschritte sichern, obwohl sie sich nicht mehr auf ein philosophisch oder anderweitig begründetes Normenfundament verlassen können? Eine verbreitete Antwort in Wissenschaft wie öffentlicher Debatte lautet, dass das Institutionenset liberaler Demokratien, öffentliche Deliberation sowie ein tugendethisch sparsamer Verfassungspatriotismus für das Erzeugen demokratischer Legitimität ausreichend seien und darüber hinaus gemeinwohlförderliche Politikergebnisse mit sich brächten. Wie der vorliegende Band zeigt, ist aus der Perspektive von Rortys neo-pragmatistischem Ansatz dieser deliberative Institutionenliberalismus eine zwar notwendige, aber keineswegs hinreichende Zutat zur Demokratie. Hinzukommen müssen Rorty zufolge gemeinsame identitätsstiftende und die Emotionen ansprechende historische Narrative, eine Praxis demokratischer Machtpolitik gegen die Reichen und Mächtigen, eine politische Kultur des Mitgefühls sowie utopische Zukunftshoffnungen.

Wie einige Beiträge in diesem Band zeigen, waren sowohl die sozialistische und sozialdemokratische Linke als auch der individualistische Liberalismus für Rorty Bezugspunkte seines politischen Denkens. Sein Umgang mit diesen politischen Traditionen war selbstreflexiv-kritisch. Darüber hinaus finden sich bei ihm auch Anknüpfungspunkte für den im Zuge der Krise des Liberalismus anhebenden Diskurs über die Korrekturbedürftigkeit liberaler und linker politischer Theorie und Praxis und über die Rolle der Linken in einer konstitutionellen Demokratie. Diese gegen-

wärtige Suche, die auch eine Suche nach Antworten auf die Herausforderung des Rechtspopulismus ist und auf liberaler wie linker Seite des politischen Spektrums stattfindet, würde von einer Lektüre der politischen Texte Rortys gewiss profitieren. Denn Rorty nimmt in seiner politischen Zeitdiagnostik nicht nur blinde Flecke beider Strömungen in den Blick, sondern macht auch konkrete Vorschläge zu ihrer Erneuerung. Hier steht an erster Stelle seine These, dass die Vernachlässigung einer realpolitisch ausgerichteten Klassenpolitik sowohl von Linken wie von demokratisch gesonnenen Liberalen korrigiert werden muss, sollen dem Rechtspopulismus und der Erosion der Demokratie Einhalt geboten werden. In diesem Kontext ist, gerade auch in Zeiten sich eintrübender Zukunftsaussichten, zudem Rortys Argument bedenkenswert, dass für das politische Handeln zwar historische Narrative und Utopien von Bedeutung sind, aber es müssten eben auch effektive und das Alltagsleben konkret verbessernde Reformen stattfinden, unter denen er vor allem Umverteilungspolitik ‚nach Unten‘ verstand. Und für diese Reformen betrachtete Rorty den Nationalstaat als den historisch bislang effektivsten institutionellen Rahmen und die westliche Idee von sozialer Demokratie und Menschenrechten als den besten normativen Bezugspunkt.

Seine linkspopulistisch eingefärbte Ausbeutungskritik und sein Plädoyer für eine umverteilende Klassenpolitik nationalstaatlicher Prägung hat Rorty allerdings mit einer Sensibilität für diskursiv bedingte Demütigungserfahrungen und einer romantischen Idee der Selbsterschaffung verknüpft, die der libertären „Künstlerkritik“ (vgl. Boltanski/Chiapello 2018: 449f) verwandt ist. In Rortys politischem Denken mischen sich mithin zwei Denk- und Kritikmotive, Sozialkritik einerseits, Künstlerkritik andererseits, die in der heutigen Debatte oftmals gegeneinander ausgespielt werden. Wer Rorty vor diesem Hintergrund als einen rückwärtsgewandten ethnozentrischen Etatisten interpretiert, täuscht sich. Wie der vorliegende Band zeigt, war Rorty Anhänger einer kosmopolitischen Menschenrechtskultur, und sein historisierender Antiessentialismus sowie sein Sinn für Selbstironie bewahrten ihn vor einer auftrumpfenden Hypostasierung ‚eigener‘ politischer Institutionen und Ideen.

Wir meinen, für eine aktualisierende Wiederentdeckung Rortys ergeben sich vor diesem Hintergrund zahlreiche Anknüpfungsmöglichkeiten für ein neu interpretierendes und kritisches Lesen. Der Band soll als ein einführender Anstoß für eine solche Lektüre Rortys dienen.

4. Überblick über die Beiträge des Bandes

Der Band wird eröffnet mit Ulf Schulenberg's Beitrag *Zwischen Liberalismus und Marxismus*, der eine ideen- und politikgeschichtliche Verortung von Rortys politischem Denken vornimmt. Aufmerksamkeit erfährt hierbei Rortys skeptische Ein-

stellung gegenüber anderen linken Strömungen seiner Zeit, die Schulenberg vor dem Hintergrund von Rortys Idealvorstellung linker, engagierter und politisch erfolgreicher Reformintellektueller der *Progressive Era* interpretiert. Für Rorty seien der Elan und Optimismus dieser reformistischen Linken, die mit konkreten Reformen kontinuierlich die materielle Situation der Menschen zu verbessern suchten, mit den traumatischen Erlebnissen des Vietnamkriegs und der zunehmenden Enttäuschung über die ausbleibende revolutionäre Umgestaltung der amerikanischen Gesellschaft verloren gegangen. Die „Neue Linke“, die ihren Platz einnahm, habe sich daraufhin von konkreten ökonomischen Reformen zunehmend verabschiedet und sich kulturpolitischen Kämpfen und philosophischen Fragestellungen an den Universitäten gewidmet. Schulenberg zeigt, wie sehr sich Rortys Kritik an dieser Entwicklung von der konservativen Kritik der akademischen Linken unterscheidet. Zugleich arbeitet er anschaulich heraus, dass Rortys philosophischer Pragmatismus im Kontext einer Abgrenzungsbewegung vom Marxismus, vor allem von der marxistischen Theoriebildung, interpretiert werden muss. Als ein politisches Gegenprojekt zum „wissenschaftlichen Sozialismus“ entwickelte Rorty einen sozial-romantischen Liberalismus, der sich vor allem durch eine poetisierte Kultur auszeichne.

Mit dem Themenkomplex „Rorty und die Grundfragen der liberalen Demokratie“ beschäftigt sich der zweite Abschnitt dieses Bandes, wobei sich Susan Dieleman und Jens Hacke aus unterschiedlichen Richtungen dem Thema nähern. In *Richard Rorty und die epistemische Rechtfertigung der Demokratie* geht Susan Dieleman auf Rortys Kritiker*innen, wie die Philosophin Cheryl Misak, ein. Misak wirft Rorty vor, seine Philosophiekritik würde die Position der Demokratie gegenüber Antidemokrat*innen schwächen, da Rorty behaupte, dass es weder eine philosophisch befriedigende Begründung noch verbindliche erkenntnistheoretische Gründe für die Demokratie geben könne und diese auch in der politischen Auseinandersetzung mit den Antidemokrat*innen keine Rolle spielen würden. Dieleman möchte zwischen diese beiden Fronten vermitteln. Sie argumentiert für ein erweitertes, sozial-prozeduralistisches Verständnis von Epistemologie, das sie sowohl mit der Demokratie als auch mit Rortys, der Epistemologie gegenüber kritisch eingestelltem, philosophischem Denken in Einklang bringt. Damit gelingt es ihr Rorty in erkenntnistheoretische Debatten über die Demokratie einzubringen, wovon ihn sowohl die Fachspezialist*innen als auch er sich selbst bisher immer ausgeschlossen hatten.

Jens Hackes Beitrag *Liberaler Demokratie und Solidarität* behandelt Rortys eigenwillig-originellen Umgang mit politischen Begriffsbeständen und Problemstellungen. Hierbei steht Rortys Verwendung von Schlüsselbegriffen wie Demokratie, Liberalismus und Solidarität im Zentrum, die Hacke mit anderen Deutungsvorschlägen aus der politischen Theorie ins Gespräch bringt. Vor allem das nicht auf einen einfachen Nenner zu Bringende von Rortys politischem „Crossover-Denken“ wird von Hacke herausgearbeitet. Im Lichte des heute um sich greifenden Pessimismus

hinsichtlich der Zukunftsperspektiven der liberalen Demokratie entwickelt Hacke eine Lesart von Rorty, die einen erfrischenden Gegenstandspunkt zu den gegenwärtigen Diskussionen bildet. Hacke sieht Rorty zwar selbst zwischen „Skepsis und Zuversicht“ (Oakshott) changieren, und mit Camus wendet er ein, das von Rorty so betonte Mitgefühl drohe unter bestimmten Umständen ins Leere zu laufen, aber von Rorty ließen sich gleichwohl so manche Lektionen für das heutige politische Denken der Demokratie lernen.

Die beiden Texte des dritten Abschnitts „Menschenrechtsbegründung oder Menschenrechtskultur?“ widmen sich anschließend der Frage, was Rorty zur Diskussion über die Menschenrechte beizusteuern vermag. Christian Schwaabe rekonstruiert in *Liberalismus ohne Rationalismus* Rortys Absage an den universalistischen Anspruch des aufgeklärten Rationalismus. Er widmet sich mit Rorty der daraus resultierenden Frage, wie im postmetaphysischen Zeitalter die Menschenrechte politisch gedacht werden können. Anstatt den weggebrochenen metaphysischen Gewissheiten nachzutrauern, biete Rorty Gründe dafür an, das reflexiv gewordene Projekt der Menschenrechte beherzt weiter vertreten und pragmatisch verbessern zu können. Den Relativismusvorwürfen, denen Rorty sich Zeit seines akademischen Lebens ausgesetzt sah, begegnet er mit dem Konzept eines progressiven Ethnozentrismus, das Schwaabe in Auseinandersetzung mit der Kommunitarismus versus Liberalismus-Debatte entwickelt und mit Rortys Hoffnung auf eine multikulturelle, globale Utopie verbindet.

Marie-Luisa Frick setzt hierzu einen Kontrapunkt. Sie beschäftigt sich in *Was wir von Rorty über Menschenrechte lernen können – und was nicht* mit Rortys anti-dualistischer Haltung in Fragen der Wahrheit. Sein konstruktivistischer, anti-universalistischer Ansatz, gepaart mit dem provokanten Gedanken des Ethnozentrismus und seinem Beharren, dass das Mitgefühl entscheidender Träger moralischen Fortschritts sei, zählen für sie zu seinen Stärken, die besonders in Zeiten zunehmender Missachtung von Menschenrechten wieder aktuell werden. Rortys „pauschale Abneigung gegenüber philosophischen Begründungen“ übersehe jedoch, „dass auch nicht-absolute Begründungen ihren Wert haben (können) und dass mit verrechtlichten Ansprüchen Fragen nach der Rechtfertigbarkeit von Pflichten einhergehen“. Das berührt Fragen, die Rorty gerne vermeiden wollte. Sie könnten jedoch, so Fricks Pointe, einen Beitrag zu seinem eigenen Projekt der „umfassenden Humanisierung menschlicher Verhältnisse“ leisten, weswegen sie für einen nicht-absolut gesetzten menschenrechtlichen Begründungsansatz plädiert.

Der vierte und letzte Abschnitt *Rorty – Provokation oder Inspiration für die Linke?* behandelt die Frage, was Rorty der politischen Linken zu sagen hat. Wie relevant sind Rortys politische Zeitdiagnosen und Interventionen aus den 1980er und 1990er Jahren für heutige Fragestellungen? Den Auftakt für den Abschnitt bildet Martin Seeligers Beitrag *Muss sich die europäische Linke zwischen National-*

staat und Internationalismus entscheiden? Seeliger macht Rortys Demokratie- und Staatsverständnis für aktuelle Strategiefragen fruchtbar, mit denen sich die Linke innerhalb der Europäischen Union konfrontiert sieht. Seeliger argumentiert, dass sich mit Rortys Antiessenzialismus und seinem pragmatistischen Antidualismus politische Dilemmata auflösen lassen, die sich aus den Dualismen individuelle Freiheit versus solidarische Gleichheit, Egalitarismus versus Konstitutionalismus, sowie nationale versus internationale Mobilisierung ergeben. Seeliger zeigt, mit Rorty, dass sich eine linke, pragmatische Politik weder für das eine noch das andere entscheiden muss. Die europäische Linke tue gut daran, sich nicht von abstrakten Grundsatzdebatten ablenken zu lassen, sondern situationsbedingt konkrete egalitäre Politik voranzutreiben.

Schlechte Aussichten. Richard Rortys politisches Denken in der Krise des demokratischen Liberalismus von Veith Selk und Christoph Held beschäftigt sich anschließend mit den Unterschieden zwischen Rortys Vorstellung einer machtpolitisch schlagfertigen Linken und der von Rorty kritisierten „Neuen Linken“. Die Autoren zeigen allerdings auch auf, dass Rorty die akademisierte Linke und deren Kulturpolitik nicht pauschal ablehnte – und mit ihr tatsächlich mehr Überschneidungen aufwies als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Allerdings zeichnet ihr Ausblick ein weniger optimistisches Bild. Die Autoren gestehen Rortys Zeitdiagnose nach wie vor eine sehr hohe Aktualität zu, genauso wie seiner Analyse über die Fehler der „Neuen Linken“. Sein Plädoyer für soziale Hoffnung und sein Festhalten an dem progressiven Projekt eines reflexiv gewordenen, sozialdemokratischen Etatismus erscheinen ihnen jedoch nicht nur in Anbetracht der Krisenerscheinungen der Demokratie im 21. Jahrhundert, sondern auch vor dem Hintergrund von Rortys eigener pessimistischer Zeitdiagnose als unrealistisch. Der Beitrag zeigt, dass eine richtige Kritik nicht zwingend zu praktisch realisierbaren Lösungen führen muss.

Mit ihrem Essay *Intellektueller Fortschritt im Wandel der Zeit* eröffnet Susana de Castro eine dezidiert kritische Perspektive auf den Nutzen von Rortys politischer Philosophie für die heutige Linke. Sie unterzieht Rorty einer feministischen und kapitalismuskritischen Re-Lektüre. De Castro zufolge hat die Unterscheidung von öffentlichen und privaten Interessen Rorty von den egalitären Zielen seiner Jugend weggeführt. Zudem habe ihn seine Beschäftigung mit feministischen Autor*innen nur bedingt geholfen, von seiner androzentrischen Vorliebe für private Romantik abzubringen, was sein Konzept von intellektuellem Fortschritt begrenzen würde. Insgesamt sieht de Castro vor allem das Fehlen eines intersektionalen und postkolonialen Antikapitalismus als ein Problem von Rortys politischem Denken an.

Die „neue Linke“ als Außenzirkel der Macht von Dirk Jörke und Torben Schwuchow zeigt abschließend auf, dass Rortys augenzwinkernde Selbstbeschreibung eines „postmodernen liberalen Bourgeois“ nicht wörtlich genommen werden sollte. Stattdessen weisen beide auf Rortys oft vernachlässigte „sozialistische“ und

herrschaftskritische Seite hin, die stark von John Dewey und dem sozialistischen Schriftsteller und Journalisten George Orwell beeinflusst wurde. Jörke und Schwuchow entwickeln aus Rortys Schriften eine scharfe Kritik an der linksaffinen „Akademikerklasse“, die im Neoliberalismus die gut dotierte Funktion einer „progressiven“ Herrschaftslegitimation eingenommen habe. Sie erblicken in dieser Klasse die Wiederkehr des „sozialistischen Snobs“, gegen den bereits Orwell zu Felde gezogen ist. Damit widersprechen die beiden Autoren denjenigen, die Rorty allzu schnell ein mangelndes kritisches Bewusstsein vorwerfen und in ihm einen Verteidiger des Status quo sehen. In dieser Lesart zeigen sich nicht nur Rortys Begabung für gelungene Polemiken, sondern auch sein Feingespür für die Widersprüche und Unzulänglichkeiten des eigenen linksakademischen Milieus, die ihn bis heute so lesenswert machen.

Der Band geht zurück auf eine Anregung des Reihenherausgebers Prof. Dr. Rüdiger Voigt, die wir dankbar aufgenommen haben. Finn Langbein und Heike Jensen haben uns bei der Korrektur und der Erstellung des Manuskripts unterstützt. Katharina Schmidt / Kwittiseeds danken wir herzlich für das Titelbild.

Literatur

- Auer, Dirk 2004: Politisierte Demokratie: Richard Rortys politisierter Antiessentialismus. Wiesbaden.
- Becker, André 2010: Reflexiver Policy-Wandel. Richard Rorty als kulturpolitischer Entrepreneur. Berlin/Münster.
- Bernstein, Richard J. 1987: „One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy“. In: *Political Theory*, 25 (4), S. 538-63.
- Bernstein, Richard J. 2002: „Rortys Liberal Utopia“. In: Malachowski, Alan (Hrsg.): *Richard Rorty*. Bd. 3. London, S. 5-32.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève 2018: *Der neue Geist des Kapitalismus*. Köln.
- Brandom, Robert (Hrsg.) 2000: *Rorty and his Critics*. Malden.
- Brunkhorst, Hauke 1990: „Eine Moderne ohne Vernunft? – Richard Rorty und die falsche Aufhebung der Metaphysik“. In: *Leviathan*, 18 (3), S. 435-450.
- Brunkhorst, Hauke 1996: „Rorty, Putnam and the Frankfurt School“. In: *Philosophy & Social Criticism*, 22 (5), S. 1-16.
- Chin, Clayton 2018: *The Practice of Political Theory: Rorty and Continental Thought*. New York.
- Curtis, William M. 2015: *Defending Rorty. Pragmatism and Liberal Virtue*. New York.
- Die Anstalt 2016: „Der Faktencheck. Hintergründe zur Sendung vom 06.12.2016“. URL: <https://www.claus-von-wagner.de/content/4-tv/1-anstalt/20161206-20161206-bundestagswahl-2017/anstalt-20161206-faktencheck.pdf> [29.10.2020].

- Festenstein, Matthew/Thompson, Simon* (Hrsg.) 2001: *Richard Rorty: Critical Dialogues*. Oxford.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel* 2015: *Umverteilung oder Anerkennung?* Frankfurt am Main.
- Fukuyama, Francis* 2019: *Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet*. Hamburg.
- Goldman, Loren* 2019: „Richard Rorty, Homo Academicus Politicus“. In: *Analyse & Kritik*, 41 (1), S. 31-69.
- Habermas, Jürgen* 1999: „Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende“. In: Ders.: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main, S. 230-270.
- Hacke, Jens* 2002: „Reading Rorty – eine verpasste Chance liberalkonservativer deutscher Intellektueller?“ In: *Berliner Debatte Initial*, 13 (3), S. 83-94.
- Hacke, Jens* 2006: *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen.
- Heisterhagen, Nils* 2018: „Redet wieder über Geld, nicht nur über Gender!“ In: *Cicero* (online). URL: <https://www.cicero.de/innenpolitik/linke-krise-donald-trump-richard-rotty-> [29.10.2020].
- Hellmann, Gunter* 2017: „Pragmatismus in den Internationalen Beziehungen“ In: *Sauer, Frank/Masala, Carlo* (Hrsg.): *Handbuch Internationale Beziehungen*. Wiesbaden, S. 359-397.
- Helmreich, Edward* 2016: „„Something will crack“: supposed prophecy of Donald Trump goes viral“. In: *The Guardian* (online). <https://www.theguardian.com/us-news/2016/nov/19/donald-trump-us-election-prediction-richard-rorty> [29.10.2020].
- Honneth, Axel* 2012: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main.
- Horster, Detlef* 1991: *Richard Rorty zur Einführung*. Hamburg.
- Janack, Marianne* (Hrsg.) 2010: *Feminist Interpretations of Richard Rorty*. Pennsylvania.
- Lepenies, Wolf* 2016: „US-Philosoph sah schon 1997 das Szenario Trump voraus“. In: *Die Welt* (online): <https://www.welt.de/kultur/article159316646/US-Philosoph-sah-schon-1997-das-Szenario-Trump-voraus.html> [29.10.2020].
- Malachowski, Alan* 2002: *Richard Rorty*. 4 Bde. London.
- Malecki, W. P./Giordano, J.* 2019: „Rorty and American Politics Today. Introduction“. In: *Pragmatism Today*, 10 (1), S. 5-8.
- Marti, Urs* 1996: „Die Fallen des Paternalismus. Eine Kritik an Richard Rortys politischer Philosophie“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (2), S. 259-70.
- Mouffe, Chantal* 2007: *Über das Politische*. Frankfurt a. Main.
- Müller, Martin* 2014: *Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus? Richard Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus*. Bielefeld.
- Müller, Martin* (Hrsg.) 2021: *Handbuch Richard Rorty*. Wiesbaden.
- Neumann, Walter G.* 1992: *Wider den Pragmatismus: zur Philosophie Richard Rortys*. Würzburg.
- Noetzel, Thomas* 1991: „Solidarität ohne Wahrheit – braucht Politik philosophische Begründungen?“ In: *Perspektiven des demokratischen Sozialismus*, 8 (2), S. 121-130.

- Reese-Schäfer*, Walter 2006: Richard Rorty zur Einführung. Frankfurt am Main.
- Rondel*, David (Hrsg.) 2021: The Cambridge Companion to Rorty. Cambridge.
- Rorty*, Richard. 1987: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt am Main.
- Rorty*, Richard 1988: „Vorwort“. In: Ders.: Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays. Stuttgart, S. 5-9.
- Rorty*, Richard 1999: Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus. Frankfurt am Main.
- Rorty*, Richard 2000: Feminismus und Pragmatismus, in: Ders.: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt am Main, S. 291-328.
- Rorty*, Richard 2008: Philosophie als Kulturpolitik. Frankfurt am Main.
- Rorty*, Richard 2021: On Philosophy and Philosophers. Unpublished Papers, 1960-2000. Herausgegeben von Malecki, W. P./Voparil, Chris. Cambridge.
- Schacht*, Ulrich 2017: „Der Ghostwriter. Wie viel Richard-Rorty-Kritik am linksliberalen Establishment steckt in Donald Trumps Inauguralrede?“ In: Tumult. Vierteljahresschrift für Konsensstörung, Frühjahr 2019, S. 5-9.
- Schäfer*, Thomas (Hrsg.) 2011: Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty. Frankfurt am Main.
- Selk*, Veith/Jörke, Dirk 2012: „Der Vorrang der Demokratie. Die pragmatistische Demokratietheorie von John Dewey und Richard Rorty“. In: Lembcke, Oliver (Hrsg.): Normative Demokratietheorien. Wiesbaden, S. 255-84.
- Selk*, Veith 2019: „Richard Rorty“. In: Comtesse, Dagmar et. al. (Hrsg.): Radikale Demokratietheorie – Ein Handbuch. Berlin, S. 400-409.
- Senior*, Jennifer 2016: „Richard Rortys 1998 Book Suggested Election 2016 Was Coming“. In: The New York Times (online): <https://www.nytimes.com/2016/11/21/books/richard-rortys-1998-book-suggested-election-2016-was-coming.html> [29.10.2020].
- White*, Stephen K. 1991: Political Theory and Postmodernism. Cambridge.

I.

Rorty im ideenpolitischen Kontext

Zwischen Liberalismus und Marxismus. Rortys Pragmatismus im politischen Kontext

1. Einleitung

Ein Proust und Kundera lesender amerikanischer Linksintellektueller, der John Dewey verehrt und dessen deutliche Ablehnung des Marxismus teilt – Richard Rortys Positionierung in der amerikanischen Intellektuellenlandschaft lässt sich mit Fug und Recht als originell bezeichnen. Von Seiten der Linken war Rorty oftmals dem Vorwurf ausgesetzt, er sei kein wirklicher Linksintellektueller, sondern vielmehr ein Liberaler und Ästhetizist, der lediglich vorgibt, auf Seiten der Guten zu stehen. Demgegenüber beklagten Vertreter der Rechten, Rorty verlöre sich in einer unverantwortlichen und relativistischen Auflösung des Wahrheitsbegriffes sowie einer radikalen Dekonstruktion der westlichen Philosophiegeschichte. Konservative Kritiker sehen ihn als integralen Teil der amerikanischen kulturellen Linken, obgleich er genau diese Linke in seinem Buch *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus* (1999a) scharf kritisiert hat. Für konservative Theoretiker und Intellektuelle ist Rorty, zusammen mit Lacan, Butler, Derrida und Foucault, Schuld an den Auswüchsen postmoderner Theoriebildung, deren ikonoklastischer Gestus den Wahrheits-, Subjekt- und Rationalitätsbegriff zu dekonstruieren sucht.

Aber auch aus den eigenen Reihen wurde Rorty wiederholt scharf kritisiert. Der pragmatistische Philosoph Richard J. Bernstein zum Beispiel, der mit Rorty bereits in jungen Jahren an der *University of Chicago* studierte, unterstreicht in mehreren Aufsätzen, dass er Rortys Versuch ungemein schätzt, den Liberalismus auf eine anti-fundamentalistische, nicht-universalistische und nicht-rationalistische Art neu zu denken. Gleichzeitig beklagt er jedoch, dass Rorty, im Gegensatz zu Dewey, zu vage bliebe, wenn es um das Erarbeiten konkreter Maßnahmen geht, die zur Verbesserung der Lebenssituationen benachteiligter Gruppen führten (siehe Bernstein 2003 und 2010).

Dewey's Version des Pragmatismus, als Instrumentalismus oder naturalistischer Humanismus, war bereits schwer theoretisch zu fassen, da er sich aus sehr verschiedenen Quellen speiste (englischer Empirismus, Hegel und Darwin). Man ist versucht zu konstatieren, Rorty erhöhe den Grad der theoretischen Anstrengung, da sein Denken auf neuartige Art und Weise zeigt, wie Pragmatismus, Romantik, Humanismus und Postmetaphysik zusammenhängen (siehe Schulenberg 2015). Um Rortys Wir-

ken als politischer Intellektueller zu verstehen, ist es wichtig zu erkennen, dass er eine Neubeschreibung des Liberalismus bietet, die idealiter die Vorzüge dessen erhellen soll, was er als *poeticized culture* bezeichnet. Diese „ästhetisierte Kultur“ (Rorty 1992: 99) ist eine post-metaphysische Kultur, in der keine Spur des Göttlichen verbleibt, in der die Menschen ihr Sprechen und Handeln nicht länger durch etwas Nicht-Menschliches bestimmen lassen und in der der Wunsch nach Übereinstimmung mit oder Ausrichtung nach etwas bereits Gegebenem ersetzt wird durch den Wunsch nach einer kreativen Ausgestaltung des Zukünftigen sowie die Einsicht, dass Normativität nur menschengemacht sein kann und dass wir erst – im Sinne Nietzsches – die Welt geschaffen haben, die uns etwas angeht.¹ Diese liberale poetisierte Kultur wird bevölkert von Nominalisten und Historisten, das heißt von liberalen Ironikerinnen, die jedweder Form des Repräsentationalismus abgeschworen haben und von der Kontingenz ihrer Sprache, ihres Selbst und ihrer Gemeinschaft wissen.

Aus dem zuvor Gesagten wird deutlich, dass Rortys Verständnis des Liberalismus sich von traditionellen Definitionsversuchen dieses komplexen Begriffes unterscheidet. Unzweifelhaft zeigt er sich beeinflusst von Theoretikern wie John Stuart Mill, Isaiah Berlin, John Rawls und Jürgen Habermas, aber er bietet eine Neubeschreibung des Liberalismus, die eine veränderte Sichtweise ermöglicht. In den amerikanischen Diskussionen des 20. Jahrhunderts war der Liberalismus oftmals gekoppelt an die Idee des amerikanischen Exzeptionalismus.² Der Begriff des Liberalismus war mit anderen Worten nie unschuldig. In den Politikwissenschaften, der Amerikanistik und der *Intellectual History* verkam der Begriff zur Akzentuierung der Außergewöhnlichkeit des amerikanischen Experiments und damit in vielen Fällen zur Rechtfertigung der hegemonialen Position der USA. Zu Zeiten des Kalten Krieges war dieses ideologische Verständnis des Liberalismus von zentraler Bedeutung. In seinem Standardwerk *The Liberal Tradition in America* (1991 [1955]) macht Louis Hartz deutlich, dass der Liberalismus in einer Gesellschaft, die nie feudal gewesen ist und folglich auch nie eine gegen die Aristokratie gerichtete revolutionäre Tradition aufwies, „natürlich“ erscheint. Die amerikanische Gesellschaft, wie Hartz betont, „has within it, as it were, a kind of self-completing mechanism, which insures the universality of the liberal idea“ (Hartz 1991: 6). Hartz schreibt zum Fehlen einer sozialistischen Tradition in den USA: „It is not accidental that America which has uniquely lacked a feudal tradition has uniquely lacked also a socialist tradition. The hidden origin of socialist thought everywhere in the West is to be found in the feudal ethos. The *ancien régime* inspires Rousseau; both inspire Marx“ (Hartz 1991: 6).

-
- 1 Im Aphorismus 301 in *Die fröhliche Wissenschaft* schreibt Nietzsche: „Wir erst haben die Welt, die den Menschen Etwas angeht, geschaffen!“ (1988: 540).
 - 2 Siehe zum amerikanischen Exzeptionalismus Lipset (1996) und Madsen (1998). Vgl. auch weiterführend Lloyd (1997).

Die Spannungen zwischen Thomas Jefferson und Alexander Hamilton, zwischen John Rawls und Ronald Dworkin oder Michael Sandel, führen zu Umformungen oder gedanklichen Erweiterungen der Idee des Liberalismus, aber nie zu seiner Verdrängung.³

Dieser Beitrag stellt sich die Aufgabe, in drei Schritten die Kontexte zu erhellen, die für Rortys Entwicklung als politischer Intellektueller wichtig waren. Im zweiten Teil diskutiere ich seine Lesart der amerikanischen Linken, wie er sie in *Stolz auf unser Land* präsentiert. Er unterscheidet streng zwischen der „reformistischen Linken“ (*reformist Left*) und der „kulturellen oder akademischen Linken“ (*cultural or academic Left*). Während letztere sich als ineffektiv und von Theorie besessen erwiesen hat, gilt es laut Rorty an das Erbe der ersteren anzuknüpfen. Der dritte Teil konzentriert sich auf Rortys idiosynkratisches Verständnis des Marxismus. Dies ist von außerordentlicher Bedeutung, weil die vieldiskutierte Renaissance des Pragmatismus seit den 1980er Jahren zu zahlreichen anregenden Analysen und Erweiterungen des Verständnisses dieser amerikanischen Philosophie geführt hat. Bedauerlicherweise wurde jedoch das Verhältnis von Pragmatismus und Marxismus fast gänzlich ignoriert. Rortys Kritik des Marxismus bietet folglich die Möglichkeit, diesem Desiderat pragmatistischer Forschung zumindest ansatzweise zu begegnen. In einem abschließenden Teil werde ich zu klären versuchen, inwiefern Rortys Neubeschreibung des Liberalismus mit seiner Idee einer poetisierten Kultur zusammenhängt.

2. Rorty und die amerikanische kulturelle Linke

Im Jahre 1909 erschien Herbert Crolys *The Promise of American Life*. Im Rückblick erweist sich dieses Buch als zentral für die sogenannte *Progressive Era* in den USA. Croy suchte zu Beginn des 20. Jahrhunderts einem neuen Verständnis des liberalen Kapitalismus den Boden zu bereiten. Die Industrialisierung hatte seiner Ansicht nach zu Verwerfungen in der amerikanischen Gesellschaft geführt, die Reichen noch reicher gemacht und damit zu enormen Spannungen zwischen den sozialen Klassen geführt. Croy, der aus einer wohlhabenden Familie stammte, wollte den Kapitalismus keineswegs abschaffen, sondern seine Folgen abmildern. Der radikale Individualismus eines Thomas Jefferson war nicht mehr tragbar und sollte durch eine stärkere Gewichtung der Rolle des Staates, im Sinne Alexander Hamiltons, zurückgedrängt werden. In Crolays Demokratieverständnis soll die Eigeninitiative der Menschen, das heißt ihr dynamisches Streben nach Selbstverwirklichung, gepaart wer-

3 In diesem Zusammenhang siehe Lipset/Marks (2000). Weiterführend siehe auch Flacks (1988), Buhle (1987), Denning (1997) und Schulenberg (2007).

den mit einer Umverteilungspolitik, die dem Pauperismus der Arbeiterklasse entgegenwirkt.⁴ Er führt hierzu aus:

„In order to be true to their [the Americans'] past, the increasing comfort and economic independence of an ever increasing proportion of the population must be secured, and it must be secured by a combination of individual effort and proper political organization. Above all, however, this economic and political system must be made to secure results of moral and social value“ (Croly 1989: 17).

Die Vorstellung Jeffersons, das individuelle Interesse füge sich ‚automatisch‘ mit dem öffentlichen Interesse zu einem harmonischen Ganzen, kann nicht länger als realistisch gelten. Ein regulierendes Eingreifen des Staates, so Croly, liegt deswegen im öffentlichen Interesse:

„The experience of the last generation plainly shows that the American economic and social system cannot be allowed to take care of itself, and that the automatic harmony of the individual and the public interest, which is the essence of the Jeffersonian democratic creed, has proved to be an illusion. Interference with the natural course of individual and popular action there must be in the public interest; and such interference must at least be sufficient to accomplish its purposes“ (Croly 1989: 152).

Crolys *The Promise of American Life* ist ein steter Bezugspunkt in Rortys *Stolz auf unser Land*. Seine Gegenüberstellung einer „excessively individualized democracy“ und einer „more highly socialized democracy“ (Croly 1989: 25) ist zentral für Rortys Argumentation. Laut Rorty hat Croly erheblich dazu beigetragen, dass sich viele linke Intellektuelle in der *Progressive Era* als Sozialisten verstanden, obgleich sie weder den Gedanken der Notwendigkeit einer Revolution vertraten noch die Idee einer Verstaatlichung der Produktionsmittel befürworteten. Crolys Idee einer sozialen Politik der Umverteilung, so Rorty, war im gesamten 20. Jahrhundert von enormer Bedeutung im Hinblick auf eine klare Trennung zwischen Links und Rechts:

„Von 1909 bis heute scheiden sich die amerikanische Linke und Rechte an der These, daß dem Staat die Verantwortung für eine solche Umverteilung zufällt. Wir Amerikaner brauchten keinen Marx, um zu erkennen, daß Umverteilung notwendig oder daß der Staat oft kaum mehr als das ausführende Organ der Reichen und Mächtigen ist“ (Rorty 1999a: 49f).

4 An einer zentralen Stelle schreibt Croly: „The existing concentration of wealth and financial power in the hands of a few irresponsible men is the inevitable outcome of the chaotic individualism of our political and economic organization, while at the same time it is inimical to democracy, because it tends to erect political abuses and social inequalities into a system. The inference which follows may be disagreeable, but it is not to be escaped. In becoming responsible for the subordination of the individual to the demand of a dominant and constructive national purpose, the American state will in effect be making itself responsible for a morally and socially desirable distribution of wealth“ (Croly 1989: 23).

Eine der zentralen Thesen in *Stolz auf unser Land* ist, dass die heutige amerikanische Linke sich gegenüber der Idee einer sozialen Politik der Umverteilung völlig indifferent verhält. Crolys Progressivismus hat mit anderen Worten keine Fortführung innerhalb der Linken erfahren. Seit den 1960er Jahren hat die amerikanische Linke sich radikal verändert. Sie ist unpatriotisch und selbstbezogen geworden, und sie ist nicht länger gewillt, sich als Partei der Hoffnung zu verstehen. Die von Rorty so genannte kulturelle Linke hat dafür gesorgt, dass Kulturpolitik an die Stelle der Umverteilungspolitik und des Kampfs für Arbeitnehmerrechte tritt. Dies sei nicht mehr eine aktive und gestaltende Linke, sondern eine lediglich betrachtende und defätistische Linke, die sich auf zynische Art und Weise in der Theoriebildung verlore. Rorty macht klar, dass die zeitgenössische amerikanische kulturelle Linke seiner Ansicht nach unfähig ist, sich in Fragen bedeutender nationaler Politik zu engagieren (siehe Rorty 2000: 57-87).

Im ersten Teil von *Stolz auf unser Land* unterstreicht Rorty, welche Bedeutung Walt Whitman und John Dewey zukommt, wenn es um die Frage des Nationalstolzes geht. Diese beiden linken Intellektuellen kannten die Defizite ihres Heimatlandes und die von Gewalt geprägten Ausschließungen und Erniedrigungen, die Teil der amerikanischen Geschichte sind. Gleichwohl sahen sie in den USA ein Projekt, das auf die Zukunft gerichtet ist. So man Rorty folgt, sind Whitman und Dewey der Ansicht, dass die Bedeutung der USA darin liegt, dass es sich um ein historisches und menschengemachtes Experiment handelt, das sich keiner Form der Autorität beugt. Dewey und Whitman sahen im amerikanischen Experiment eine Bestärkung ihrer Vorstellung, dass der Mensch sich nicht länger der Autorität von etwas Nicht-Menschlichem zu beugen habe und sich nicht mehr vom Gedanken der Ewigkeit angezogen fühlen sollte. Hieraus wird ersichtlich, dass Rortys pragmatistische Insistenz auf der Bedeutung von Antifundamentalismus, Historismus und Antiautoritarismus auch seine Lektüre von Whitman und Dewey als linken Patrioten affiziert. Rortys Lesart von Whitman ist aber insofern reduktionistisch, als er verkennet, in welchem Maße dieser Dichter der amerikanischen Romantik noch von der Spannung zwischen Metaphysik und Postmetaphysik bestimmt war und dieser folglich das amerikanische Experiment durchaus noch teilweise von Formen der Transzendenz durchzogen sah. Auch übersieht Rorty, dass Whitmans Diagnose der USA nach dem Bürgerkrieg in *Democratic Vistas* (1977 [1871]) durch einen bedrückenden Pessimismus geprägt war (siehe Schulenberg 2019a). Dessen ungeachtet ist es interessant zu sehen, wie Rorty in seiner Lektüre von Whitman und Dewey Antiautoritarismus und Postmetaphysik mit der utopischen Idee einer klassenlosen Gesellschaft verbindet:

„Dewey wie Whitman sahen in den Vereinigten Staaten eine Möglichkeit, in einem endlichen, menschlichen, geschichtlichen Unternehmen statt in etwas Ewigem und Nicht-menschlichem einen letzten Sinn zu erblicken. Beide hofften, daß in Amerika einmal

eine Religion der Liebe an die Stelle einer Religion der Furcht treten würde. Sie träumten davon, daß die Amerikaner die herkömmliche Verknüpfung durchbrechen würden, zwischen dem religiösen Drang, etwas Höheres zu verehren, und dem kindlichen Geborgenheitsbedürfnis, der kindischen Hoffnung, der Zeitlichkeit und dem Zufall zu entrinnen. Das erste wollten sie erhalten und auf das zweite verzichten. An die Stelle der herkömmlichen Kenntnis des Willens Gottes wollten sie die Hoffnung auf ein kasten- und klassenloses Amerika setzen. Nicht Gott, sondern ein utopisches Amerika sollte der unbedingte Gegenstand der Sehnsucht sein. Der Kampf für soziale Gerechtigkeit sollte Lebensquell und Seele der Nation sein“ (Rorty 1999a: 22).

Es ist genau dieser Wunsch nach einer klassenlosen Gesellschaft, der für die kulturelle Linke Rorty zufolge keine Rolle mehr spielt. Um sein Argument in *Stolz auf unser Land* zu verstehen, muss man seine Definitionen der reformistischen und der kulturellen Linken genauer betrachten. Unter der reformistischen Linken versteht Rorty die amerikanische Linke zwischen dem Ende des 19. Jahrhunderts und der Mitte der 1960er Jahre, das heißt, sie umfasst in erster Linie die Zeit des Progressivismus und des *New Deal*. Dies sind die Linken, die laut Rorty im Rahmen der Demokratie versucht haben, die Reichen daran zu hindern, die Armen immer weiter auszubeuten. Diese reformistische Linke war dadurch geprägt, dass in ihr Patriotismus, Antikommunismus, ein von Dewey angeregter Pragmatismus und die sozialdemokratische Idee einer Umverteilungspolitik zusammenfanden. Die Mitte der 60er Jahre markiert einen radikalen Bruch mit dieser politisch aktiven, progressiven Linken. Nach der enttäuschten Hoffnung auf eine revolutionäre Umgestaltung der amerikanischen Gesellschaft und vor allem wegen des Traumas des Vietnamkrieges sah die sogenannte *New Left*, die aus den Studentenprotesten erwuchs, die Notwendigkeit, das Vermächtnis der reformistischen Linken zu hinterfragen.⁵ Aus dieser *New Left* entstand die kulturelle Linke, die fast ausschließlich im universitären Bereich wirkt. Letztere sieht keine Notwendigkeit, sich an der Ausarbeitung konkreter Reformen und Maßnahmen zu beteiligen, die eine Verbesserung der Lebenssituation benachteiligter Gruppen nach sich zöge, sondern sie konzentriert sich, stark beeinflusst durch Philosophen wie Derrida, Foucault, Lacan und Heidegger, auf die Theoriebildung. Anstatt sich auf das utopische Ziel einer klassenlosen amerikanischen Gesellschaft zu fokussieren, verliert sich die kulturelle Linke Rorty zufolge in immer elaborierteren Formen der Identitäts- und Alteritätspolitik. Die Ausarbeitung einer Politik der Differenz und der Alterität sei an die Stelle der notwendigen Beschäftigung mit politischer Ökonomie getreten, und diese neue Orientierung verdamme die kulturelle Linke zur Bedeutungslosigkeit im Hinblick auf die Ausgestaltung nationaler politischer Maßnahmen. Was die Lösung der wirklich virulenten nationalen Probleme betrifft, so Rorty, hat die kulturelle Linke keine Vorschläge anzu-

5 Eine der anregendsten Diskussionen der amerikanischen Linken bietet immer noch Lasch (1965) und (1969).

bieten. Befangen in ihrer kryptisch-hermetischen Theoriebildung, ist sie der Möglichkeit beraubt, zu einer wirklichen gesellschaftlichen Veränderung beizutragen.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, dass Rortys Angriff auf die amerikanische kulturelle Linke nicht isoliert für sich steht, sondern dass dieser in einem größeren Zusammenhang zu sehen ist. Die erste landesweit wirkmächtige Kritik an der kulturellen Linken wurde von Allan Bloom, der bei Leo Strauss in Chicago studiert hat, vorgelegt. Auf Blooms *The Closing of the American Mind* (1987) folgten Roger Kimballs *Tenured Radicals* (1990) und Dinesh D'Souzas *Illiberal Education* (1991). Diese konservative Kulturkritik fand ihre Fortsetzung in den sogenannten *Science Wars*, in denen Neopositivisten wie Alan Sokal, Paul R. Gross und Norman Levitt die vorgeblichen Verirrungen eines postmodernen Wissenschaftsverständnisses beklagten. Die Autoren kritisierten die Auswüchse der Debatten über politische Korrektheit, den ideologischen Angriff linker Theoretikerinnen auf die moralische Substanz Amerikas und den Literaturkanon sowie die Hypostasierung von Differenz und Alterität. Die Betrachtungen dieser konservativen Kritiker bewegten sich auf einem sehr überschaubaren intellektuellen Niveau, stießen jedoch in den amerikanischen Medien auf große Resonanz.⁶

Die Texte von Bloom und seinen Kollegen wiesen drei wesentliche Schwächen auf. Erstens haben sie die Texte linker Theoretikerinnen und Theoretiker nur sehr oberflächlich zur Kenntnis genommen und zeigten sich nicht in der Lage, deren französische und deutsche Einflüsse in einem entsprechenden philosophie- und kulturhistorischen Rahmen zu diskutieren. Zweitens war ihr Angriff auf die vorgeblich ideologischen Positionen linker Kulturtheoretikerinnen und -theoretiker selbst zu tiefst ideologisch. Schließlich blieben ihre Vorschläge, wie man der postmodernen Desorientierung und der um sich greifenden politischen Korrektheit begegnen sollte, zu sehr im Vagen. Dies lässt sich von Rortys Diskussion der kulturellen Linken nicht behaupten. Dieser versucht, dem Anti-Amerikanismus und negativen Exzeptionismus der kulturellen Linken dadurch zu begegnen, dass er die Verbundenheit von Amerikanismus und Pragmatismus hervorhebt. Der Pragmatismus Dewey'scher Prägung zeichnet sich nach Rorty durch die Betonung des Praktischen aus – das heißt konkrete Lösungen eines Problems in der jeweiligen historischen Situation zu suchen und die aktive Handlung gegenüber Kontemplation und Reflexion vorzuziehen. Für Rortys Argumentation ist jedoch die Ausrichtung auf das Zukünftige der entscheidende Aspekt. Er unterstreicht diese Zukunftsorientierung, wenn er die Verbindung zwischen Whitmans Amerikanismus und dem Pragmatismus wie folgt beschreibt:

6 Einen guten Überblick über die entsprechenden Debatten bieten Berman (1992), Williams (1995) und Willett (1998). Rortys Diskussion der amerikanischen kulturellen Linken muss auch im Kontext der Debatte um ‚redistribution‘ oder ‚recognition‘ gesehen werden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang Olson (2008).

„Aus meiner Sicht ist die Verbindung zwischen whitmanschem Amerikanismus und – klassischer wie ‚neo‘ – pragmatistischer Philosophie die Bereitschaft, alle Fragen letztlich Rechtfertigung der Zukunft, dem eigentlichen Gehalt der erhofften Dinge, anheimzustellen. Sofern der Pragmatismus überhaupt etwas Spezifisches an sich hat, dann dies: dass er die Begriffe der Realität, der Vernunft und des Wesens durch den Begriff der besseren menschlichen Zukunft ersetzt. Was Novalis über die Romantik gesagt hat, kann man auch auf den Pragmatismus übertragen, nämlich dass er die Apotheose der Zukunft ist“ (Rorty 2018: 15).

Rorty zufolge war es das primäre Anliegen Deweys, aus der traditionellen Philosophie, die auf Bewahrung des Gegebenen abzielte, ein Instrument der Veränderung zu machen. Dewey suchte sich von der Notwendigkeit der Beantwortung ewiger, metaphysischer Fragen zu befreien, die letzten Endes zur Wahrung der Tradition und der existierenden Gesellschaftsstruktur dienen sollten. An die Stelle der Suche nach Gewissheit des traditionellen Philosophen – dies ist der entscheidende Punkt – sollte die Hoffnung auf eine Umgestaltung des Bestehenden treten.⁷ Diese Ersetzung der Gewissheit und Erkenntnis durch Hoffnung und Zukunftsorientierung, ob im Bereich der Epistemologie oder in der politischen Philosophie, ist nach Rorty gleichbedeutend mit einem Prozess, der zur Entwicklung einer genuin amerikanischen Philosophie führte:

„Trotz allem hatte Dewey nicht ganz unrecht, als er den Pragmatismus ‚die Philosophie der Demokratie‘ nannte. Dabei schwebte ihm vor, dass der Pragmatismus ebenso wie Amerika Äußerungen einer hoffnungsvollen, auf Besserung bedachten und experimentierfreudigen Geisteshaltung sind. Zur Herstellung einer Verbindung zwischen Pragmatismus und Amerika kann man vermutlich nicht mehr sagen, als dass sowohl das Land als auch sein hervorragendster Philosoph darauf hinauswollen, dass wir im politischen Bereich die üblicherweise von den Philosophen angestrebte Erkenntnis durch *Hoffnung* ersetzen können. Amerika ist immer schon ein zukunftsorientiertes Land gewesen: ein Land, das froh ist, sich erst vor relativ kurzer Zeit erfunden zu haben“ (Rorty 2018: 12).

Für die kulturelle Linke ist der Begriff der Hoffnung Rorty zufolge nutzlos. An dessen Stelle sind eine Theorie der Differenz, der Alterität und des Nicht-Identischen getreten, der Wunsch, das spätkapitalistische System theoretisch zu durchdringen, sowie die stete Hervorhebung der Unmöglichkeit von Gerechtigkeit. Während der Pragmatismus die Theorie als Helferin der Praxis versteht, anstatt die Praxis als der Theorie untergeordnet zu betrachten, tendieren die amerikanischen kulturellen Linken zu einer Hypostasierung der Theorie, die sie der Möglichkeit beraubt, konkrete politische Maßnahmen mitzugestalten. Pointiert formuliert Rorty: „Die akademische Linke hat Amerika keine Vorschläge zu machen, sie hat keine Vision eines Landes, das vervollkommen werden soll, indem wir uns auf bestimmte Reformen einigen“

⁷ Deweys Position wird besonders deutlich in *Reconstruction in Philosophy* (1957) und *Experience and Nature* (1958). Wichtig ist auch sein Aufsatz „The Need for a Recovery of Philosophy“ (1998).

(Rorty 1999a: 19). Im Gegensatz zur „Bürgerreligion“ (*civic religion*) eines Whitman und eines Dewey, die dazu beitrug, dass Amerikaner und Amerikanerinnen eine Liebe zu ihrem Land entwickelten, das offen und großzügig erschien, sind die heutigen kulturellen Linken durch eine „grundsatztreue, theoretisch fundierte, philosophische Hoffnungslosigkeit“ bestimmt (ebd.: 39f). In mehreren seiner Texte zur amerikanischen kulturellen Linken unterstreicht Rorty, dass es seiner Ansicht nach keine Unvereinbarkeit zwischen dem Respekt für kulturelle Unterschiede und der Idee des Patriotismus gibt. Dies ist sein primäres Problem mit der Idee des Multikulturalismus. So schreibt er in „The Unpatriotic Academy“ (1999b):

„[I]t is important to insist that a sense of shared national identity is not an evil. It is an absolutely essential component of citizenship, of any attempt to take our country and its problems seriously. There is no incompatibility between respect for cultural differences and American patriotism“ (Rorty 1999b: 253).

Rortys Diskussion der amerikanischen kulturellen und akademischen Linken macht deutlich, dass er der festen Überzeugung ist, dass diese ihre esoterisch-weltabgewandte Theoriebildung hinter sich lassen muss, um an das bedeutende Erbe der reformistischen Linken des Progressivismus anzuknüpfen und inspirierende Vorstellungen der zukünftigen USA entwerfen zu können. Wiederholt insistiert er, dass die kulturelle Linke dieser Art der Fortschrittserzählung gegenüber zu skeptisch eingestellt ist. In seinem wichtigen Aufsatz „Back to Class Politics“ (1999b) führt Rorty aus, dass die kulturelle Linke sich nach den Verirrungen einer Theorie der Differenz nun wieder der Klassenpolitik zuwenden möge und idealiter den seit den 1960er Jahren unterbrochenen Dialog mit den Gewerkschaften wieder aufnehmen solle. Erst wenn die kulturelle Linke ihr Ziel wieder in einer Croly'schen Umverteilungspolitik sieht, kann sie zusammen mit den Gewerkschaften die Idee einer klassenlosen Gesellschaft (*classless society*) zunehmend konkreter werden lassen:

„Nevertheless, leftist academic politics has run its course. It is time to revive the kind of leftist politics that pervaded American campuses from the Great Depression through to the early sixties – a politics that centres on the struggle to prevent the rich from ripping off the rest of the country. If the unions will help us revive this kind of politics, maybe the academy and the labour movement can get together again. Maybe together we can help bring our country closer to the goal that matters most: the classless society“ (Rorty 1999b: 260f).

Auf der einen Seite erscheint Rortys Diskussion der kulturellen Linken in *Stolz auf unser Land* und anderen Texten aus den 1990er Jahren als notwendiges Korrektiv einer zunehmend abstrakten Theoriebildung der Intellektuellen an amerikanischen Universitäten. Stark beeinflusst von Theorien wie Poststrukturalismus und Dekonstruktion, wirkten die Texte der Intellektuellen der kulturellen Linken zunehmend mechanisch, anämisch und in einem bestürzenden Maße vorhersehbar. In der Tat verkam die Originalität eines Derrida, Foucault, de Man, Deleuze und einer Butler

zu einem verhärtet-bemühten Epigonentum, dem es kaum mehr möglich schien, sich von den standardisierten Argumentationsmustern der Identitäts- und Alteritätspolitik zu lösen. Auf der anderen Seite muss gesehen werden, dass Rortys Rückgriff auf die Kategorie der sozialen Klasse, sein Dewey'scher Amerikanismus und seine Hervorhebung der Bedeutung der politischen Ökonomie weder als Neubeschreibung noch als „neues Vokabular“ im Rorty'schen Sinne gelten können (vgl. Rorty 1992). Seine Kritik an der amerikanischen kulturellen Linken kann man mit anderen Worten nur verstehen, wenn man sie auf seine strenge Trennung zwischen privat und öffentlich zurückführt. In seinem autobiographischen Aufsatz „Trotzky and the Wild Orchids“ (1999b) erzählt Rorty von seinem vergeblichen Versuch, diese beiden Sphären zusammenzuführen. Schließlich musste er jedoch einsehen, dass die Sphären von privat und öffentlich inkommensurabel sind und unterschiedliche Funktionen erfüllen. Anstatt dies zu beklagen, sollte man die Möglichkeiten erkennen, die sich aus diesen zwei unterschiedlichen Weisen des Sprechens, Sprachspielen, Verantwortlichkeiten und Handlungsweisen ergeben. In *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1992) versucht Rorty zu zeigen, wie es aussieht, „wenn wir die Forderung nach einer Theorie, die das Öffentliche und das Private vereint, aufgeben und uns damit abfinden, die Forderungen nach Selbsterschaffung und nach Solidarität als gleichwertig, aber für alle Zeit inkommensurabel zu betrachten“ (Rorty 1992: 14).

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob diese Inkommensurabilität der Vokabulare dem Antifundamentalisten, Nominalisten und Historisten Rorty erlaubt, seine öffentlichen, das heißt politischen, Texte durch Begriffe und Kategorien bestimmt zu wissen, die der private Ironiker neu beschreiben und neu kontextualisieren würde. Es ist wichtig zu sehen, dass Rorty sich weigert, Formen der Vermittlung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen zu denken. Die Frage, warum der Antidualist Rorty keine Notwendigkeit sieht, sich des begrifflichen Werkzeugs der Vermittlung zu bedienen, verweist nicht nur auf eine Eigenart seines pragmatistischen Denkens, sondern sie erhellt auch auf einer Metaebene einen grundlegenden Unterschied zwischen Pragmatismus und Marxismus. Man denke an die Bedeutung des Vermittlungsbegriffes für Georg Lukács, Theodor W. Adorno und Fredric Jameson. Rorty sagt dies nie explizit, aber man mag vermuten, dass seiner Ansicht nach eine Insistenz auf der Bedeutung der Vermittlung ein Festhalten am Totalitätsbegriff nach sich zöge und damit metaphysische Restbestände mit sich führte. Während das marxistische Denken von Lukács und Jameson ohne den Begriff der Totalität nicht angemessen erfasst werden kann, findet dieser weder bei James und Dewey noch bei Rorty seinen Platz. Im folgenden Teil werde ich darlegen, inwiefern Rortys Interpretation des Marxismus für ein Verständnis seiner Version des Pragmatismus von großer Bedeutung ist.

3. Rorty und der Marxismus

Die Renaissance des Pragmatismus hat seit den 1980er Jahren, wie zuvor dargetan, zu zahlreichen interessanten Diskussionen geführt. Man denke zum Beispiel an die Analyse des Verhältnisses von Pragmatismus und Dekonstruktion oder die Auswirkungen des Pragmatismus in den *Critical Legal Studies* (die Arbeiten von Stanley Fish sind hier zu nennen).⁸ Bedauerlicherweise hat das Verhältnis von Pragmatismus und Marxismus in diesem Kontext so gut wie keine Rolle gespielt. Dies verwundert insofern, als beide Philosophien der Praxis sind, die versuchen, den dynamischen und prozessualen Charakter sozialer Praktiken und Aktivitäten in bestimmten historischen Verhältnissen zu erhellen. Weiterhin handelt es sich um zwei historistische Philosophien, die die Idee des Fortschritts betonen und die vorschlagen, dass Erkenntnis sich auf das Zukünftige und nicht auf das Vergangene ausrichten sollte. Beide sind vom Darwinismus beeinflusst und analysieren die Kreativität des Handelns, die die Menschen in einer Welt entwickeln müssen, die nicht für sie geschaffen wurde. Auch mag man versucht sein festzustellen, dass diese beiden Philosophien für die Notwendigkeit argumentieren, Formen einer Post-Philosophie zu entwickeln. Im Falle des Literatur- und Kulturtheoretikers Fredric Jameson hat dies zur Entwicklung des Diskurses geführt, der „Theorie“ genannt wurde, während Rorty seine idiosynkratische Version der Kulturkritik vorstellte (seinen philosophischen Helden Dewey als Kulturkritiker und *intellectual historian* verstehend).

Das Verhältnis von Pragmatismus und Marxismus wurde von Richard J. Bernstein und dem amerikanischen Trotzkiten George Novack in den 1970er Jahren und von dem afro-amerikanischen Philosophen und Theologen Cornel West in den 1980er und frühen 1990er Jahren diskutiert. Seitdem wurde dieses Verhältnis in den Diskussionen vernachlässigt (siehe Schulenberg 2019b). Rorty hat nicht viel zum Marxismus geschrieben, und was er schrieb, war von einer deutlichen Ablehnung geprägt. Warum reagierte dieser amerikanische Linksintellektuelle so ablehnend und kritisch auf die marxistische Theorie? Für Dewey und Rorty ist der Marxismus eine dogmatische und fundamentalistische Theorie, die an einer Tiefenhermeneutik festhält und sich weigert, die Bedeutung der Entwicklung „vom Finden zum Machen“ (*from finding to making*), die für den Pragmatismus zentral ist, zu unterstreichen.⁹ Dies bedeutet, dass Marxisten an einer repräsentationalistischen Epistemologie, und

8 Siehe Mouffe (1999) und Fish (1989). Zur Renaissance des Pragmatismus vgl. Dickstein (1998), Sandbothe (2000), Misak (2007) und Malachowski (2010).

9 So schreibt Dewey in *Freedom of Culture* über den Marxismus: „The inherent theoretical weakness of Marxism is that it supposed a generalization that was made at a particular date and place (and made even then only by bringing observed facts under a premise drawn from a metaphysical source) can obviate the need for continued resort to observation, and to continual revision of generalizations in their office of working hypotheses. In the name of science, a thoroughly anti-scientific procedure was formulated, in accord with which a generalization is made having the nature of ultimate ‚truth,‘ and hence good at all times and places“ (Dewey 1989: 71). In diesem

damit an der Korrespondenztheorie der Wahrheit, festhalten, die mit einem Verständnis rationaler Verantwortlichkeit gegenüber der Welt und einem Beharren auf der Unterscheidung zwischen Realismus und Antirealismus einhergeht (siehe Rorty 1998b: 138-152). Im Dewey'schen Sinne streben die Marxisten nach Gewissheit (*the quest for certainty*) und einer mimetischen Widerspiegelung des Vorgefundenen, während Pragmatisten wie James, Dewey und Rorty das Telos fester Gewissheit durch versuchsweise Annäherung, Fallibilismus (sowie die Einsicht, dass Fallibilismus und Antiskeptizismus zusammenfinden können), Phantasie und Hoffnung ersetzen.¹⁰ Den Pragmatisten geht es um die Erhellung der möglichen Formen einer anti-fundamentalistischen Geschichte des Fortschritts. Diese Geschichte verdeutlicht, dass der Mensch der Welt nicht antworten muss, da diese nicht spricht (siehe Schulenberg 2015 und 2019b).

Rorty sucht zu zeigen, inwiefern seine Idee, es gelte, den Prozess der Aufklärung konsequent an sein Ende zu führen, mit der Vorstellung einer post-metaphysischen und poetisierten Kultur zusammenhängt. Sein Bestreben darauf richtend, seine Mitmenschen zu überzeugen, dass sie versuchen sollten, einen Punkt zu erreichen, an dem sie nichts mehr vergöttlichen und an dem sie die weitreichenden Folgen begreifen, die ein Ersetzen der Metaphern der Tiefe, Höhe und des Findens durch solche der Breite, des horizontalen Fortschritts und des Machens nach sich zöge, erzählt Rorty eine von Kontingenz bestimmte Geschichte des westlichen Fortschritts. „Eine post-metaphysische Kultur“, wie er pointiert formuliert, „scheint mir nicht unmöglicher als eine post-religiöse und genauso wünschenswert“ (Rorty 1992: 15).¹¹

Rorty argumentiert, dass der Marxismus sich nie wirklich von der Metaphysik hat lösen können. In *Stolz auf unser Land* unterstreicht er, dass es wichtig sei,

„in die Betrachtung unserer Linken nicht den Marxismus einfließen zu lassen. Wir sollten die marxistische Unterstellung zurückweisen, als Linker könne nur gelten, wer den Sturz des Kapitalismus für notwendig hält, und jeder andere sei ein weichlicher Liberaler, ein illusionärer bürgerlicher Reformist“ (Rorty 1999a: 43f).

Der Marxismus und der Pragmatismus Dewey'scher Prägung waren einst geeint durch das Primat des Praktischen, man denke an den jungen Marx der *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte*, jedoch sind laut Rorty die meisten Marxisten im 20. Jahrhundert zu Theoretikern geworden, zu Betrachtenden statt Handelnden. Rorty zufolge ist der Marxismus eine *grand theory*, die vorgibt, eine wissenschaftliche Methode zu sein, die teleologisch ist und die zudem behauptet, ihre Voraussagungen

Zusammenhang muss gesehen werden, dass Rorty einen zumindest teilweise durchaus wohlwollenden Kommentar zum *Kommunistischen Manifest* geschrieben hat; siehe Rorty (1998a).

10 In mehreren Aufsätzen hat Hilary Putnam vorgeschlagen, dass das Zusammenbringen von Fallibilismus und Antiskeptizismus das wesentliche Merkmal des Pragmatismus sei. Siehe z. B. „Pragmatism and Moral Objectivity“ in Putnam (1994: 151-181).

11 Siehe das Kapitel „Richard Rorty's Notion of a Poeticized Culture“ in Schulenberg (2015: 31-41).

zum geschichtlichen Verlauf träfen auf jeden Fall zu. Marxistische Theoretiker empfinden das vorsichtige Abwägen der Vor- und Nachteile von Reformen und gesellschaftlichen Experimenten als unbefriedigend. Laut Rorty wollen sie etwas Größeres, als Theoretiker streben sie nach Erhabenheit. Rorty versteht diese Theoretiker so, dass sie der Ansicht sind, die „Menschen sollten den Blick über Transaktionen hinaus auf eine nicht-menschliche Entität richten, der wir verantwortlich sind“ (Rorty 2000: 30). Demgegenüber behauptet er, „dass wir zufrieden sein sollten mit dem diskursiv Schönen, statt über die Beziehung zwischen dem menschlichen Diskurs und dem nicht-diskursiven Erhabenen zu reflektieren“ (Rorty 2000: 31). Die Idee der Erhabenheit und das Beharren auf der Bedeutung der Theorie sind verwoben mit der Idee eines sicher eintretenden Fortschritts. Letzterer wird zu einer klassenlosen Gesellschaft führen, das heißt, Rorty kritisiert an den Marxisten die Annahmen, es sei möglich, die Zukunft aus der Gegenwart zu extrapolieren, und es gebe notwendige Gesetze des Geschichtsverlaufs.

Rorty ist der Ansicht, dass die Marxisten im 20. Jahrhundert die säkularen Reformbestrebungen pragmatistischer Intellektueller als unzureichend beurteilten und stattdessen ihr Ziel in einer Zusammenführung von radikaler Theoriebildung mit dem Wunsch nach Zerschlagung des kapitalistischen Systems sahen. Der marxistische theoretische Rahmen ist fest, verlässlich und unveränderlich. Nach Rortys Meinung ist dieser marxistische Theorierahmen, im Gegensatz zu denen von Ralph Waldo Emerson (als Vorläufer des Pragmatismus), William James und Dewey, nicht beliebig erweiterbar, flexibel und dem Experiment gegenüber offen.¹² Nicht nur verschließt sich der marxistische Theoriediskurs dem Experiment und ist durch ein Zusammenwirken von Apriorismus und Fundamentalismus gekennzeichnet, auch findet er sich bestimmt durch den Gestus einer Konvergenz an das gegebene Reale. Dieser metaphysische Gestus einer Annäherung an das vorzufindende Reale dominiert nicht nur die marxistische Epistemologie, sondern ebenfalls die marxistische Literaturtheorie und Ästhetik – man denke zum Beispiel an Lukács' und Jamesons Texte zum Realismus und zur Idee einer materialistischen Widerspiegelungstheorie. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, dass der Gestus einer Annäherung an das Reale auch insofern metaphysisch ist, als er auf Platons Versuch zurückgeht, sich von der Gesellschaft, vom *nomos* und den gesellschaftlichen Konventionen, zu befreien, indem man sich der Natur, der *physis*, zuwendet.

Der Marxismus, so Rorty, ist insofern unromantisch, als er dem Intellekt eine Priorität gegenüber der Phantasie einräumt. Auf der einen Seite behauptet er, der Marxismus sei unromantisch, da er das Ideal einer von einer rationalen Methode geleiteten Wissenschaft anstrebe, und auf der anderen Seite vergleicht er den Marxismus mit einer Religion, die Wert auf „Reinheit“ (*purity*) lege:

12 Siehe das Kapitel „Getting Rid of the Appearance-Reality Distinction“ in Rorty (2016: 1-22).

„Für die Marxisten gab es Tugend nur im revolutionären Proletariat, bürgerliche Reformer waren ‚objektiv reaktionär‘, und wenn man Marxens Geschichtsentwurf nicht ernst nahm, dann stand man mit den Kräften der Finsternis im Bunde. Der Marxismus war, wie Paul Tillich und andere richtig feststellten, eher eine Religion als ein säkularistisches Programm zum sozialen Wandel. Wie alle fundamentalistischen Sekten betonte er die Reinheit“ (Rorty 1999a: 47).

Ich möchte kurz auf Rortys Kritik der wissenschaftlichen Methode eingehen. In seinen wichtigen Monographien *Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation* (2002 [1933]) und *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (1994 [1936]) hat der amerikanische Philosoph Sidney Hook, ein Schüler Deweys, argumentiert, dass der wissenschaftliche Marxismus, im Gegensatz zum utopischen Sozialismus, eine Sozialtheorie sei, die sich in der Lage zeigte, wissenschaftliche Hypothesen zu zukünftigen sozialen Entwicklungen und Veränderungen aufzustellen. Demgegenüber erfüllt der dialektische Materialismus Engels', der sich nicht von seinem Hegel'schen Erbe befreit hat und den revolutionären Fortschritt für unausweichlich hält, den Anspruch einer Wissenschaft nicht. Das Faszinierende an diesen Monographien des frühen Hook ist, dass ein Dewey-Schüler sich stark vom Marxismus angezogen fühlt und diesen aus der Perspektive eines Pragmatisten deutet, das heißt, er führt diese beiden Philosophien der Praxis auf eine anregende Art und Weise zusammen.¹³

In seinem wichtigen Aufsatz „Pragmatism without Method“ entwickelt Rorty eine Unterscheidung zwischen Hooks Betonung der Notwendigkeit einer Methode und der „holistic and syncretic side“ (Rorty 1991: 64) des Pragmatismus. Rorty nutzt mit anderen Worten Hooks Versuch, Pragmatismus und Marxismus zusammenzuführen, um zu zeigen, dass der Pragmatismus keine Methode benötigt. Das Wesen der Wissenschaft mit Hilfe der Idee der Methode zu verdeutlichen, ist laut Rorty ein falscher Schritt. In dieser Hinsicht ist Rortys Kritik an Hook vergleichbar mit seiner Kritik an Deweys Glauben an wissenschaftliche Methoden.¹⁴ Rorty stellt die Behauptung auf, dass post-positivistische Philosophen wie zum Beispiel Thomas S. Kuhn gezeigt haben, dass man Naturalist sein kann, ohne sich als Szientist zu präsentieren. Seit James haben Pragmatisten versucht, eine experimentelle und fallibilistische Haltung attraktiv erscheinen zu lassen, gleichzeitig haben sie jedoch gezeigt, dass es sehr schwierig ist, sich eine Methode vorzustellen, die für diese Haltung stünde. Auch hinter Rortys Argumentation in „Pragmatism without Method“ (1991) steht seine Idee einer post-metaphysischen Kultur, in der Philosophie, Wissenschaft und Religion als lediglich optionale literarische Genres erscheinen und in der die Rolle der Naturwissenschaftlerin nicht länger privilegiert ist. Es wäre falsch

13 Für eine ausführliche Diskussion von Hooks Position siehe das Kapitel „Early Encounters: Sidney Hook, Richard J. Bernstein, and George Novack“ in Schulenberg (2019b: 21-45).

14 Zu Rortys Kritik an Dewey siehe v. a. „Dewey's Metaphysics“ in Rorty (1982: 72-89).

zu denken, dass letztere, bedingt durch ihren Gebrauch einer rationalen Methode, in der Lage sei, einen festen, verlässlichen und unabänderlichen Rahmen zu entwickeln, in dem all unsere partikularen Interessen und Aktivitäten ihren Platz fänden. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erkennen, dass die Vertreter der Idee einer post-metaphysischen Kultur den Gedanken ablehnen, es gebe eine natürliche, ahistorische Ordnung der Gründe für die Rechtfertigung einer Überzeugung – eine Ordnung, an die eine Methode sich halten könnte. Der Gedanke einer solchen Ordnung erscheint nicht länger plausibel, wenn man sich mit den Pragmatisten vor Augen führt, dass die Kulturevolution, ebenso wie die biologische Evolution, keinem Gesetz folgt, sondern durch eine nicht vorhersehbare Folge von Zufällen geprägt ist.

Während Hook mit der Dewey'schen Vorstellung eines Kontinuums von Natur-Mensch-Gesellschaft arbeitet, impliziert Rortys Hervorhebung eines kontinuierlichen und vielgestaltigen Übergangs zwischen Wissenschaft, Politik, Religion und Kunst, dass es keine besondere wissenschaftliche Methode gibt, um philosophische Probleme zu lösen. So wir uns in der Lage zeigten, die Idee einer wissenschaftlichen Methode zu verabschieden,

„we would have much less trouble thinking of the entire culture, from physics to poetry, as a single, continuous, seamless activity in which the divisions are merely institutional and pedagogical. [...] We would thus fulfill the mission of the syncretic and holistic side of pragmatism – the side that tries to see human beings doing much the same sort of problem-solving across the whole spectrum of their activities (*already* doing it and so not needing to be urged to start doing it)“ (Rorty 1991: 76).

In seinem Aufsatz „Das Ende des Leninismus, Havel und die soziale Hoffnung“ (2003) geht Rorty der Frage nach, ob dem Marxismus nach den Ereignissen von 1989 noch irgendeine Bedeutung zukommt. Sein Urteil ist eindeutig. Gleich zu Beginn dieses Aufsatzes schlägt er vor, man möge die Begriffe „Kapitalismus“ und „Sozialismus“ aus dem politischen Vokabular der Linken streichen. Auch verleiht er seiner Hoffnung Ausdruck, „daß wir das ganze Vokabular, dessen sich die Linke bei ihren politischen Erwägungen bedient, durch einen banaleren Wortschatz ersetzen können“ (Rorty 2003: 330). In aller Deutlichkeit stellt er fest, dass das Verlangen nach einer totalen Revolution nach den Ereignissen von 1989 sinnlos erscheint. Der Marxismus als große Erzählung im Sinne Jean-François Lyotards ist für Rorty zu einer amorphen und verschwommenen Phantasievorstellung geworden, und die Marxisten, verloren in ihrem Glauben an die Theorie, sehen sich in Wirklichkeit der Möglichkeit beraubt, sinnvolle Aussagen über den Zustand der ‚kapitalistischen‘ Welt zu treffen:

„Die Ereignisse des Jahres 1989 haben diejenigen, die nach wie vor am Marxismus festhalten wollten, davon überzeugt, daß wir ein Verfahren brauchen, um unsere Zeit in Gedanken zu fassen, und einen Plan, um die Zukunft besser zu gestalten als die Gegenwart, ohne dabei auf den Kapitalismus, die bürgerlichen Lebensformen, die bürgerliche Ideolo-

gie und die Arbeiterklasse Bezug zu nehmen. Wir müssen das verschwommene Ziel des Marxismus ebenso aufgeben, wie Marx und Dewey das verschwommene Ziel Hegels fallenließen“ (Rorty 2003: 337).

Eine Gemeinsamkeit zwischen „Das Ende des Leninismus, Havel und die soziale Hoffnung“ und dem Argument, das Rorty in *Kontingenz, Ironie, und Solidarität* entwickelt, ist, dass er vorschlägt, man möge davon Abstand nehmen, nach einer Theorie zu suchen, die an die Stelle des nunmehr funktionslosen Marxismus träte. Auch in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* macht Rorty klar, dass wir keine *grand theory* brauchen, die in einem weitgesteckten Rahmen Mechanismen der Unterdrückung und Ausbeutung, Ideen der Befreiung und die Entwicklung der Geschichte analysierte und die ebenfalls eine radikal veränderte Gesellschaft skizzierte, verbunden mit dem Anspruch, uns von der Erscheinung zur Realität, dem wirklich Realen, zu geleiten. Weiterhin sollten wir nicht länger an der Idee der Ideologie festhalten und diese in der Gewissheit verwenden, dass nur wir als Intellektuelle, bedingt durch unsere theoretische beziehungsweise philosophische Bildung, als Kritiker der Ideologie zu fungieren vermöchten.

Für unsere Zwecke ist es wichtig zu sehen, dass Rorty seine Kritik am Marxismus in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* auch mit seiner strengen Trennung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen verbindet. Lange Zeit erschien der Marxismus vielen Intellektuellen so attraktiv, da er eine Möglichkeit bot, Selbsterschaffung und soziale Verantwortung in einer Position zu vereinen. Dem tritt Rorty mit Entschiedenheit entgegen, indem er konstatiert, dass die Einstellung der liberalen Ironikerin unvereinbar mit den Prämissen des Marxismus sei:

„Der Marxismus erregte den Neid aller späteren intellektuellen Bewegungen, weil es einen Augenblick lang so schien, als zeige er, wie Selbst-Erschaffung und soziale Verantwortung, heidnischer Heroismus und christliche Liebe, kontemplative Distanz und revolutionäres Feuer zu einer Synthese gebracht werden können. Nach meinem Verständnis der ironistischen Kultur können solche Gegensätze in einem Leben kombiniert, aber nicht in einer Theorie zur Synthese gebracht werden. Wir sollten nicht mehr auf einen Nachfolger des Marxismus oder auf eine Theorie warten, die Anstand und Erhabenheit verschmilzt. Ironiker sollten sich mit dem Riß zwischen Privatem und Öffentlichem in ihrem abschließenden Vokabular aussöhnen, sollten sich mit der Tatsache abfinden, daß die Zerstreuung von Zweifeln in bezug auf das eigene abschließende Vokabular nichts damit zu tun hat, daß man versucht, andere Menschen vor Schmerz und Demütigung zu bewahren“ (Rorty 1992: 200).

Unsere Diskussion der Rorty'schen Lesart des Marxismus hat gezeigt, dass er der Ansicht ist, dass der liberale politische Diskurs in der öffentlichen Sphäre gut daran täte, so „untheoretisch und schlicht [simpleminded]“ (Rorty 1992: 201) wie möglich zu bleiben und sich damit von den Anmaßungen des Marxismus zu unterscheiden. Denkt man z.B. an Lukács' Theorie der Verdinglichung und seinen Totalitätsbegriff, an Adornos negative Dialektik oder Jamesons theoretische Auseinandersetzung mit

dem Spätkapitalismus und der Postmoderne als seiner kulturellen Logik, so wird der Unterschied zu Rortys liberaler Version des Pragmatismus deutlich. Sicherlich könnte man sich in Auslassungen über die undifferenzierte Betrachtungsweise Rortys ergehen, die der Komplexität der Texte von zum Beispiel Adorno und Jameson nicht gerecht wird. Rorty spricht ausschließlich über *den* Marxismus, ohne die Pluralität marxistischer Theorieansätze zur Kenntnis zu nehmen und ohne einzelne Theoretiker intensiv zu diskutieren. Dies schwächt seine Argumentation. Allerdings war es hier mein primäres Anliegen, Rortys Kritik des Marxismus zu nutzen, um seine anti-fundamentalistische Geschichte des Fortschritts und seine damit verbundene Idee einer post-metaphysischen Kultur zu erhellen. Diese für sein pragmatistisches Denken zentrale Idee wird mich auch im abschließenden Teil dieses Kapitels beschäftigen.

4. Rortys Verständnis des Liberalismus und die Idee einer poetisierten Kultur

Rortys anti-fundamentalistische Geschichte des Fortschritts endet mit seiner Idee einer poetisierten Kultur. Diese Kultur, so Rorty, ist im Entstehen begriffen, und in ihr vermöchten wir, die Konsequenzen der Entwicklung vom Entdecken beziehungsweise Finden zum Machen voll zu verstehen. Weiterhin wären wir geneigt, Nietzsches radikale Ideen, dass nur wir die Welt geschaffen haben, die den Menschen etwas angeht, und dass wir in den Dingen nur das wiederfinden, was wir zuvor in sie hineingetan haben, zu akzeptieren. Rortys Idee einer literarischen oder poetisierten Kultur bildet den Endpunkt seines Versuches, in der Welt und im Selbst keine Spur des Göttlichen mehr zu belassen. Diese Art der Kultur wäre nicht mehr bestimmt durch die Idee der einen richtigen Beschreibung, die Idee, es gebe ein inneres Wesen der Wirklichkeit, das es zu erfassen gelte, oder die Vorstellung, man möge danach trachten, dem Wahren und Guten stetig näher zu kommen und schließlich den Punkt erreichen, an dem beide eins werden. Eine poetisierte Kultur in ihrer entwickelten Form ist eine anti-fundamentalistische, anti-essentialistische und nominalistische Kultur, die zudem durch die fallibilistische und historistische Einstellung ihrer Vertreter und Vertreterinnen geprägt wird. So man gewillt ist, Rorty zu folgen, zeigen sich nur starke Dichter im Sinne Harold Blooms und liberale Ironikerinnen in der Lage, die Bedeutung der Kontingenz und der radikalen Neubeschreibung wirklich zu erkennen, und folglich solle man sein Bestreben darauf richten, den nietzscheanischen Gestus des starken Dichters nachzuvollziehen, der Selbsterkenntnis zur Selbsterschaffung werden lässt. In einer poetisierten Kultur, in der weder die Korrespondenztheorie der Wahrheit noch der Gestus der Annäherung an etwas vorgängig Gegebenes eine Rolle spielen, unterstreichen ironistische Intellektuelle die Bedeutung der Erfindung neuer Vokabulare und Metaphern und betrachten die krea-

tive Verwendung dieser neuen Weisen des Sprechens als formgebend und richtungsweisend für den Verlauf der Geschichte.

Rorty erzählt eine Geschichte der Ersetzungen und Übergänge. Religion wurde durch die Philosophie ersetzt, und Kants transzendentaler Idealismus und sein Ideal der Philosophie als Wissenschaft mussten Hegels Historismus weichen. Die Romantik fand ihre Verlängerung im amerikanischen Pragmatismus, und Philosophie wich schließlich der Literatur. In seinem wichtigen späten Aufsatz „Philosophy as a Transitional Genre“ stellt er eine These auf, die für viele seiner Texte zentral ist: „It is that the intellectuals of the West have, since the Renaissance, progressed through three stages: they have hoped for redemption first from God, then from philosophy, and now from literature“ (Rorty 2004: 8).

Für das Wirken Rortys als politischer Intellektueller ist es wichtig zu sehen, dass er sein Verständnis des Liberalismus an die Idee einer poetischen Kultur koppelt. Eine radikale Fortführung des Gedankens der Aufklärung zöge eine neuartige Beschreibung des Liberalismus nach sich.¹⁵ Er führt hierzu in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* aus:

„Wir brauchen eine Neubeschreibung des Liberalismus derart, daß die Hoffnung, Kultur im ganzen könne ‚poetisiert‘ werden, den Platz der aufklärerischen Hoffnung einnimmt, Kultur könne ‚vernünftig‘ gemacht oder ‚verwissenschaftlicht‘ werden. Das heißt, wir müssen die Hoffnung, daß eine Gleichheit der Chancen zur Erfüllung idiosynkratischer Wunschträume erreicht werden könne, an die Stelle der Hoffnung rücken, daß jedermann ‚Leidenschaft‘ oder Phantasterei durch ‚Vernunft‘ ersetzen möge“ (Rorty 1992: 98).

Für das Verständnis des Liberalismus ist nach Rortys Ansicht von hoher Wichtigkeit, dass dieser keiner philosophischen Grundlegung bedarf und dass das Entwickeln von theoretischen Begründungen seiner Überlegenheit gegenüber anderen Gesellschaftsformen nicht notwendig ist. An die Stelle einer transzendentalen Deduktion des Liberalismus tritt in einer anti-fundamentalistischen Kultur der historische Vergleich, das heißt die Nutzung des uns zur Verfügung stehenden Vokabulars, um die Vorteile und Möglichkeiten einer liberalen Gesellschaft zu akzentuieren:

„Eine solche Kultur würde nicht mehr annehmen, daß jede Form kulturellen Lebens nur so stark ist wie ihre philosophischen Grundlagen. Sie würde vielmehr die Vorstellung solcher Grundlagen fallenlassen und die Rechtfertigung liberaler Gesellschaft einfach als eine Frage des historischen Vergleichs mit anderen Versuchen zu sozialer Organisation – vergangener und solcher, die Utopisten sich für die Zukunft ausmalen – betrachten“ (Rorty 1992: 98).

In einer poetisierten Kultur, die den Gedanken einer Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber der Welt verabschiedet hat, kann auch die Beschreibung des Libe-

15 Für erhellende Diskussionen von Rortys Deutung des Liberalismus siehe Gander (1999) und Melkonian (1999). In diesem Kontext siehe auch Ryan (2012).

ralismus nichts als eine poetische Errungenschaft sein. Das Streben nach der Gewissheit, Verlässlichkeit, Festigkeit, Tiefe oder Reinheit von etwas, das mehr wäre als eine weitere menschliche Erfindung, hat in einer literarischen und poetisierten Kultur keinen Platz mehr.¹⁶ Dies wird in Rortys Kritik am Marxismus ebenso deutlich wie in seiner Diskussion des Liberalismus. Vokabulare sind von Menschen in einem bestimmten historischen Kontext geschaffene Werkzeuge, die dazu dienen, weitere menschliche Artefakte herzustellen. Die Rhetorik des Liberalismus sollte sich nach Rorty um diesen Gedanken zentrieren.

In „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“ (1988) legt Rorty dar, dass sich sein Verständnis von John Rawls geändert hat. Las er diesen zunächst, wie viele seiner Kollegen und Kolleginnen, als Kantianer, der auf die Entwicklung eines moralischen Prinzips abzielte und der argumentierte, dass die liberale Demokratie philosophischer Vorannahmen bedarf, versteht er ihn nunmehr als Theoretiker, der der Ansicht ist, der Liberalismus bedürfe keiner philosophischen Rechtfertigung. Rorty bezeichnet Rawls' Einstellung als „durch und durch historisch und antiuniversalistisch“ (Rorty 1988: 91). Er fährt fort:

„Rawls kann sich rückhaltlos einverstanden erklären mit Hegel und Dewey und gegen Kant behaupten, das Bemühen der Aufklärung, sich von der Überlieferung und der Geschichte loszusagen und sich auf ‚Natur‘ oder ‚Vernunft‘ zu berufen, sei Selbstbetrug. Eine solche Berufung kann Rawls als irregeleiteten Versuch auffassen, durch die Philosophie zu bewerkstelligen, was der Theologie mißlang“ (Rorty 1988: 91).

Rorty zielt in diesem Aufsatz darauf ab, Rawls als *den* Theoretiker des Liberalismus, als Teil der modernen anti-fundamentalistischen Geschichte des Fortschritts zu deuten. Folglich sucht er den Gegensatz zu erhellen „zwischen Rawls' Versuch, ‚philosophisch gesprochen an der Oberfläche zu bleiben‘, und dem traditionellen Bestreben, das ‚philosophische Fundament der Demokratie‘ aus der Tiefe auszugraben“ (Rorty 1988: 95).

Für eine post-metaphysische und poetisierte Kultur ist die Idee, man solle „philosophisch gesprochen an der Oberfläche bleiben“, charakteristisch. Nach Rortys Ansicht ist Rawls' Ziel weder eine transzendente Deduktion des amerikanischen

16 In diesem Zusammenhang unterstreicht Rorty, dass unser Vokabular, mittels dessen wir den Liberalismus zu rechtfertigen suchen, nicht von der Idee eines moralischen Prinzips oder eines moralischen Privilegs dominiert werden sollte. So wir unsere Gegnerin in einer Auseinandersetzung mittels der Idee in die Enge treiben wollen, die liberale Freiheit stünde für ein moralisches Privileg, dann erweist sich die Wand, an der wir sie zu stehen glaubten, als weniger stabil, als wir annahmen: „Dann zeigt sich, daß die Wand nur eine gemalte Kulisse ist, wieder nur ein Menschenwerk, ein Bühnenbild für die Kultur. Eine ästhetisierte Kultur wäre eine, die nicht darauf beharrt, daß wir die echte Wand hinter den gemalten Wänden finden, die echten Prüfsteine der Wahrheit im Gegensatz zu Prüfsteinen, die nur kulturelle Artefakte sind. Sie wäre eine Kultur, die gerade dadurch, daß sie zu schätzen weiß, daß *alle* Prüfsteine solche Artefakte sind, sich die Erschaffung immer vielfältigerer und vielfarbigerer Artefakte zum Ziel setzte“ (Rorty 1992: 99).

Liberalismus noch das Erarbeiten philosophischer Grundlagen demokratischer Institutionen. Vielmehr sucht er sich von dem Anspruch einer *grand theory* zu lösen, indem er die Grundsätze, Anschauungen und Werte amerikanischer Liberaler in ein System bringt, ohne den Anspruch zu erheben, dieses sei überzeitlich und von dem Gedanken einer natürlichen Ordnung dominiert.¹⁷ Weiterhin hilft Rawls uns, den Gedanken eines ausschließlich gültigen moralischen Vokabulars, das für jede menschliche Gemeinschaft angemessen wäre, fallenzulassen. Wie im Falle von zum Beispiel Dewey, Kuhn, Davidson und Derrida mag jedoch auch Rortys Rawls-Lektüre problematisch sein und einen Theoretiker auf eine Art präsentieren, so dass man diesen teilweise kaum noch wiedererkennt. Gleichwohl ist es faszinierend zu sehen, welchen Schluss Rorty aus der Diskussion des politischen Philosophen und des Moralphilosophen Rawls zieht:

„Sofern wir zum Philosophieren neigen, werden wir nicht den Wortschatz von Descartes, Hume und Kant anwenden wollen, sondern die von Dewey, Heidegger, Davidson, und Derrida gebotene Terminologie mit ihren eingebauten Warnungen vor der Metaphysik. Denn wenn wir uns dieser Terminologie bedienen, werden wir imstande sein, den moralischen Fortschritt nicht als Geschichte von Entdeckungen zu sehen, sondern als Geschichte des Machens – nicht als Geschichte der durch den Einsatz der Vernunft ermöglichten allmählichen Entschleierung von ‚Prinzipien‘, ‚Rechten‘ oder ‚Werten‘, sondern als Geschichte einer durch ‚radikal situierte‘ Individuen und Gemeinschaften bewerkstelligten [poetic, im engl. O.] Errungenschaft“ (Rorty 1988: 100).¹⁸

Rortys pragmatistische Philosophie fordert uns auf, diese Geschichte des Machens in einer post-metaphysischen Kultur auf möglichst vielfältige Art und Weise weiterzuerzählen.

-
- 17 Rortys „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“ sollte im Zusammenhang gesehen werden mit dem Argument, das er in „Solidarität oder Objektivität?“ entwickelt. Rortys Ethnozentrismus, sein offen eingestandener „einsame[r] Provinzialismus“ (Rorty 1988: 27), lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass „die positive Terminologie, deren man sich zur Beschreibung liberaler Gesellschaften bedient, wiederum dem Wortschatz der liberalen Gesellschaften entnommen ist. Aber irgendein Vokabular muß man ja schließlich verwenden, und die in primitiven, theokratischen oder totalitären Gesellschaften geläufige positive Terminologie wird nicht zum gewünschten Resultat führen. Daher räumt der Pragmatist ein, er habe keinen ahistorischen Standpunkt, von dem er die Gewohnheiten der modernen Demokratien, die er loben möchte, gutheißen kann“ (Rorty 1988: 25f). Zu diesem Themenkomplex siehe auch Rortys Aufsätze „Postmodernist Bourgeois Liberalism“ und „On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz“ in Rorty (1991: 197-202, 203-210).
- 18 Die Übersetzung muss an dieser Stelle korrigiert werden. Joachim Schulte übersetzt lediglich „achievement“ als „Errungenschaft“; im Original heißt es jedoch „poetic achievement“ (Rorty 1991: 189). Ich habe versucht darzulegen, dass gerade das Adjektiv „poetic“ für Rortys humanistische und anti-fundamentalistische Geschichte des Fortschritts von zentraler Bedeutung ist.

5. Schlussbemerkung

Als Philosoph und politischer Intellektueller war Richard Rorty ein Humanist. Er war in demselben Sinne ein Humanist wie Nietzsche, James, F.C.S Schiller und Dewey. Das Denken dieser Philosophen war bestimmt von Protagoras' Idee, der Mensch sei das Maß aller Dinge. In *Kontingenz, Ironie und Solidarität* spricht Rorty von der „Art Humanismus und Pragmatismus, der ich in diesem Buch das Wort geredet habe“ (Rorty 1992: 193). Stets verweist dieser amerikanische Philosoph auf die Frage, inwiefern der Pragmatismus, als eine Philosophie der Praxis, des kreativen Handelns und der Erfahrung, als eine Form des Humanismus verstanden werden kann. Weiterhin unterstreicht er die Bedeutung der Frage, inwiefern Pragmatismus, Humanismus, Postmetaphysik und Antiautoritarismus zusammenhängen. Wie gezeigt wurde, ist der pragmatistische Humanismus insofern ein Antiautoritarismus, als er argumentiert, dass der Mensch sich keiner nicht-menschlichen Macht beugen muss beziehungsweise ihren Imperativen Folge zu leisten hätte. Den Apriorismus und Fundamentalismus traditioneller Philosophien kritisierend, argumentieren Pragmatisten wie James, Dewey und Rorty, dass es keine nicht-menschlichen Wahrheiten und ewigen moralischen Prinzipien gibt, sondern nur die Welt der Praxis als geschichtliche Welt, in der der Mensch, von seiner Phantasie geleitet, auf kreative Art versucht, Probleme zu lösen, Ziele zu verwirklichen und Formen der Normativität zu entwickeln. So man die Weltgerichtetheit des Denkens und die Idee der rationalen Verantwortlichkeit gegenüber der Welt verabschiedet, kann man zu einer Position gelangen, die einem die Möglichkeit offenbarte zu verstehen, dass in einer post-metaphysischen Kultur die begrifflichen Werkzeuge für ein Erfassen und Beschreiben der Welt der Erfahrungen nur in eben dieser Welt der Praxis erfunden und geformt werden können.

Unsere Diskussion von Rortys Kritik an der amerikanischen kulturellen Linken und von seinem Verständnis des Marxismus und Liberalismus hat gezeigt, dass er der Ansicht ist, dass die Suche nach der Gewissheit, Verlässlichkeit, Festigkeit, Tiefe und Reinheit von etwas, das mehr wäre als eine weitere menschliche Erfindung, in einer poetisierten Kultur keine Rolle mehr spielte. Richard J. Bernstein ist beizupflichten, wenn er über Rortys „deep humanism“ schreibt: „*There is nothing that we can rely on but ourselves and our fellow human beings. There is no outside authority to which we can appeal – whether we think of it as God, Truth, or Reality*“ (Bernstein 2010: 211). Indem Rorty eine pragmatistische Geschichte des Fortschritts erzählt, setzt er den Prozess der Aufklärung fort. Seine Mitmenschen anregend, sie mögen sich als selbstbewusste, neugierige und kreative „Neubeschreiber“ (*redescribers*) präsentieren, sucht er sie von der Notwendigkeit einer post-metaphysischen Kultur zu überzeugen, und gleichzeitig ist sein Bestreben darauf gerichtet, ihnen zu verdeutlichen, dass sie in der Lage seien, zu dieser Kultur einen wichtigen Beitrag

zu leisten. Rortys pragmatistischer Humanismus hat auf ebenso unnachgiebige wie anregende Art und Weise auf der Bedeutung dieses Prozesses des Umdenkens insistiert.

Literatur

- Berman*, Paul (Hrsg.) 1992: Debating P.C. The Controversy over Political Correctness on College Campuses. New York.
- Bernstein*, Richard J. 2003: „Rorty’s Inspirational Liberalism“. In: Guignon, Charles/Hiley, David R. (Hrsg.): Richard Rorty. New York, S. 124-138.
- Bernstein*, Richard J. 2010: The Pragmatic Turn. Malden.
- Bloom*, Allan 1987: The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today’s Students. New York.
- Buhle*, Paul 1987: Marxism in the United States. New York.
- Croly*, Herbert 1989: The Promise of American Life. Boston.
- D’Souza*, Dinesh 1991: Illiberal Education. The Politics of Race and Sex on Campus. New York.
- Denning*, Michael 1997: The Cultural Front. The Laboring of American Culture in the Twentieth Century. New York.
- Dewey*, John 1957 [1948]: Reconstruction in Philosophy. Boston.
- Dewey*, John 1958 [1925]: Experience and Nature. New York.
- Dewey*, John 1989 [1939]: Freedom and Culture. Amherst.
- Dewey*, John 1998: „The Need for a Recovery of Philosophy“. In: Hickman, Larry A./Alexander, Thomas M. (Hrsg.): The Essential Dewey, Vol 1. Pragmatism, Education, Democracy. Bloomington, S. 46-70.
- Dickstein*, Morris (Hrsg.) 1998: The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture. Durham.
- Fish*, Stanley 1989: Doing What Comes Naturally. Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies. Durham.
- Flacks*, Richard 1988: Making History. The Radical Tradition in American Life. New York.
- Gander*, Eric M. 1999: The Last Conceptual Revolution. A Critique of Richard Rorty’s Political Philosophy. Albany.
- Hartz*, Louis 1991 [1955]: The Liberal Tradition in America. New York.
- Hook*, Sidney 1994 [1936]: From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx. New York.
- Hook*, Sidney 2002 [1933]: Towards the Understanding of Karl Marx. A Revolutionary Interpretation. New York.
- Kimball*, Roger 1990: Tenured Radicals. How Politics Has Corrupted Our Higher Education. New York.
- Lasch*, Christopher 1965: The New Radicalism in America (1889-1963). The Intellectual as a Social Type. New York.

- Lasch*, Christopher 1969: *The Agony of the American Left*. New York.
- Lipset*, Seymour Martin 1996: *American Exceptionalism. A Double-Edged Sword*. New York.
- Lipset*, Seymour Martin/*Marks*, Gary 2000: *It Didn't Happen Here. Why Socialism Failed in the United States*. New York.
- Lloyd*, Brian 1997: *Left Out. Pragmatism, Exceptionalism, and the Poverty of American Marxism, 1890-1922*. Baltimore.
- Madsen*, Deborah L. 1998: *American Exceptionalism*. Jackson.
- Malachowski*, Alan 2010: *The New Pragmatism*. Durham.
- Melkonian*, Markar 1999: *Richard Rorty's Politics. Liberalism at the End of the American Century*. New York.
- Misak*, Cheryl (Hrsg.) 2007: *New Pragmatists*. Oxford.
- Mouffe*, Chantal (Hrsg.) 1999: *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien.
- Nietzsche*, Friedrich 1988: „Die fröhliche Wissenschaft“. In: Colli, Giorgio/Montinari,azzino (Hrsg.): *Kritische Studienausgabe*, Band 3. Berlin, S. 343-652.
- Olson*, Kevin (Hrsg.) 2008: *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*. New York.
- Putnam*, Hilary 1994: *Words and Life*. Cambridge.
- Rorty*, Richard 1982: *Consequences of Pragmatism. Essays 1972-1980*. Minneapolis.
- Rorty*, Richard 1988: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart.
- Rorty*, Richard 1991: *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, Vol. 1*. New York.
- Rorty*, Richard 1992: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt.
- Rorty*, Richard 1998a: *Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach*. Frankfurt.
- Rorty*, Richard 1998b: „The Very Idea of Human Answerability to the World. John McDowell's Version of Empiricism“. In: Ders.: *Truth and Progress. Philosophical Papers, Vol. 3*. New York, S. 138-152.
- Rorty*, Richard 1999a: *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*. Frankfurt.
- Rorty*, Richard 1999b: *Philosophy and Social Hope*. New York.
- Rorty*, Richard 2000: *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*. Frankfurt.
- Rorty*, Richard 2003: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt.
- Rorty*, Richard 2004: „Philosophy as a Transitional Genre“. In: Benhabib, Seyla/Fraser, Nancy (Hrsg.): *Pragmatism, Critique, Judgment. Essays for Richard J. Bernstein*. Cambridge, S. 3-28.
- Rorty*, Richard 2016: *Philosophy as Poetry*. Charlottesville.
- Rorty*, Richard 2018 [1994]: *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatistische Philosophie*. 3. Aufl. Wien.
- Ryan*, Alan 2012: *The Making of Modern Liberalism*. Princeton.
- Sandbothe*, Mike (Hrsg.) 2000: *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*. Weilerswist.

- Schulenberg*, Ulf 2007: *Lovers and Knowers. Moments of the American Cultural Left*. Heidelberg.
- Schulenberg*, Ulf 2015: *Romanticism and Pragmatism. Richard Rorty and the Idea of a Poeticized Culture*. Basingstoke/New York.
- Schulenberg*, Ulf 2019a: „The priest departs, the divine literatus comes“. *Walt Whitman and Pragmatism*. In: Herget, Winfried (Hrsg.): *Revisiting Walt Whitman. On the Occasion of His 200th Birthday*. Berlin/New York, S. 187-204.
- Schulenberg*, Ulf 2019b: *Marxism, Pragmatism, and Postmetaphysics. From Finding to Making*. London/New York.
- Whitman*, Walt 1977 [1871]: „Democratic Vistas“. In: Van Doren, Mark (Hrsg.): *The Portable Walt Whitman*. New York, S. 317-382.
- Willett*, Cynthia 1998: *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*. Malden.
- Williams*, Jeffrey (Hrsg.) 1995: *PC Wars. Politics and Theory in the Academy*. New York.

II.

Rorty und die Grundfragen der liberalen Demokratie

Richard Rorty und die epistemische Rechtfertigung der Demokratie*

Für die Pragmatistin hat die „Darstellung des Werts der kooperativen menschlichen Forschung keine erkenntnistheoretische oder metaphysische Basis, sondern nur eine ethische“ (Rorty 1988a: 16).

1. Einleitung

Richard Rorty behauptet, dass der Antidemokratin kein Argument vorgelegt werden könne, das sie davon überzeugen würde, doch Demokratin zu werden; es gebe keine logisch zwingende Strategie, die unweigerlich zur Demokratie führen würde und der alle rational denkenden Personen zustimmen müssten, wenn sie nur die Möglichkeit dazu hätten. Demnach kann uns die Philosophie – verstanden als jene Disziplin, die für die Bereitstellung solcher Argumente und Schlussfolgerungsstrategien verantwortlich ist – nicht helfen, die Demokratie gegen diejenigen zu verteidigen, die nicht bereit sind, ihren Wert anzuerkennen. Nach Rorty stoßen wir hier an eine unvermeidbare Grenze der philosophischen Argumentation: „Unsere [...] Überzeugungen können wir nicht vor jedem rechtfertigen, sondern nur vor denen, deren Ansichten sich in angemessener Weise mit unseren eigenen decken“ (Rorty 1988a: 37, FN 13). Die Antidemokratin teilt nicht genug Überzeugungen mit denjenigen unter uns, die die Demokratie verteidigen wollen, um Konversationen konstruktiv führen zu können. Wenn wir uns mit der Antidemokratin auseinandersetzen, müssen wir uns laut Rorty einer anderen Methode bedienen: Statt an ihre Vernunft sollten wir an ihre Gefühle und Vorstellungskraft appellieren.¹

* Aus dem amerikanischen Englisch ins Deutsche übersetzt von Christoph Held und Torben Schwuchow.

1 In ihrer Einleitung zu dem Band *Against Bosses, Against Oligarchies* zeichnen Nystrom und Puckett zwei mögliche Wege nach, wie Rorty auf den Vorwurf reagieren würde, er könne die Antidemokratin (oder einen Nazi) nicht überzeugen: „Man kann Rortys pragmatistische Antwort auf die ‚Nazi-Frage‘ als eine zweifache Erwiderung beschreiben: Erstens widerlegt man Nazis genauso wenig wie irgendeine andere Weltanschauung. Sondern man bietet ihnen eine Neubeschreibung der Welt an, welche ihre eigene Beschreibung unhaltbar aussehen lässt. Zweitens – und Rorty macht klar, dass das mehr eine Hoffnung als eine Garantie ist – hat die wirkliche ironische intellektuelle dank ihres weiten Interessensgebietes zu viele Romane und ethnographische Studien gelesen, als dass sie sich in einem Vokabular verlieren würde, welches eine privilegierte Beziehung zur Wahrheit beansprucht und das Leid anderer ignoriert (Rorty/Nystrom/Puckett 2002: xi).

Viele Autor*innen haben Rortys Leichtfertigkeit kritisiert, die Verantwortung aufzugeben, die Antidemokratin durch Argumente von ihrer antidemokratischen Position abzubringen. Insbesondere Cheryl Misak befürchtet, dass Rortys Sichtweise uns die Möglichkeit nimmt, „denen etwas zu entgegnen, die aufgrund von moralisch verwerflichen Überzeugungen Behauptungen aufstellen oder handeln“ (Misak 2000: 16). Wenn Rorty Recht mit seiner Behauptung hat, „dass es in der postaufgeklärten Ethik und Politik weder eine Wahrheit noch ein rationales Beurteilungsverfahren gibt“ (ebd.: 10), dann laufen wir nach Ansicht von Misak „direkt in die Hände von [Carl] Schmitt“ (ebd.: 16). Dann gibt es nichts, was wir einer Person erwidern könnten, die der Meinung ist, dass die Demokratie schlecht und der Totalitarismus gut sei. Dann gibt es auch keine unabhängigen und neutralen Kriterien, um die konkurrierenden Ansprüche der Demokratin und der Antidemokratin beurteilen zu können. Nach Misak wären wir jedoch gerne in der Lage, ein Argument vorzuweisen, das zeigt, dass die demokratischen Ideen besser als die antidemokratischen sind und zwar nicht nur für dich und mich, sondern besser für alle, sogar für die Antidemokratin.

Misak selbst bietet zur Verteidigung der Demokratie, insbesondere der deliberativen Demokratie, ein epistemisches Argument an. Unter Verwendung einer rekonstruierten Version der Epistemologie von Charles S. Peirce vertritt sie eine veritistische Herangehensweise, nach der jede Überzeugung einen Wahrheitsanspruch hat und der Vernunft Rechenschaft schuldet. Gerade weil Überzeugungen einen Wahrheitsanspruch haben und weil ihre Träger der Vernunft Rechenschaft schulden, werden wir uns mit unseren Überzeugungen auf der Suche nach den wahren Überzeugungen auf einen Austausch von Gründen mit anderen einlassen, um zu denjenigen Überzeugungen zu gelangen, die jeglichem Einwand standhalten, der gegen sie vorgebracht werden könnte. Laut Misak könne Rorty sich dieser Argumentationsweise jedoch nicht bedienen. Da er der Wahrheit abschwört, sei sein Denken unbrauchbar, eine epistemische Verteidigung der Demokratie zu liefern. Denn ohne Wahrheitsanspruch, so befürchten Kritiker*innen wie Misak, verschwinde jegliche Motivation, sich an der Deliberation, das heißt dem wechselseitigen Austausch von Gründen, zu beteiligen. In der Tat ist Rorty an keiner erkenntnistheoretischen Verteidigung der Demokratie interessiert. Sofern ein Zusammenhang zwischen Epistemologie und Demokratie bestehen mag, könnten wir nach Rorty lediglich eine Epistemologie ausarbeiten, die mit den bestehenden demokratischen Institutionen *gut in Einklang steht*.²

2 In diesem Beitrag beschäftige ich mich mit der Meinungsverschiedenheit zwischen Rorty und seinen Kritiker*innen wie Misak hinsichtlich der Frage, ob es möglich ist, eine Rechtfertigung für die Demokratie an sich und nicht für eine bestimmte Art von Demokratie zu liefern. Daher werde ich sowohl Erörterungen zu Rortys Darstellung der *liberalen* Demokratie als auch zu Misaks Verteidigung der *deliberativen* Demokratie hier nicht behandeln, auch wenn in diesem Beitrag auf beide Begriffe ständig rekurriert wird.

Wir sind frei, uns eine Epistemologie vorzustellen, die gut zur Demokratie passt. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese Epistemologie die Demokratie auch *begründet*. In diesem Beitrag möchte ich zeigen, dass eine sozial-prozeduralistische Epistemologie – eine Epistemologie, die die Ergebnisse einer Untersuchung anhand der Verfahren bewertet, die sie hervorbringen – mit demokratischen Institutionen in Einklang steht und dass dies eine Epistemologie ist, die Rortys eigener Ansichten entspricht.

2. Theoretischer Hintergrund: Die epistemische Rechtfertigung der (deliberativen) Demokratie

Rechtfertigungen der Demokratie – insbesondere die der deliberativen Demokratie – berufen sich meistens entweder auf nicht-instrumentelle oder auf instrumentelle Werte.³ Folgt man dem nicht-instrumentellen Ansatz, dann kann die deliberative Demokratie nicht mit Blick auf die guten Ergebnisse, die sie hervorbringt, gerechtfertigt werden, sondern nur in Bezug auf die (moralischen) Werte, die ihre Verfahren und Institutionen verkörpern. Autor*innen, die eine nicht-instrumentelle Rechtfertigung der deliberativen Demokratie vertreten (oder, um es anders auszudrücken, die den intrinsischen Wert der deliberativen Demokratie hervorheben), berufen sich auf *moralische* Werte wie Fairness, Gleichheit, Freiheit, Reziprozität und so weiter. Geht es hingegen um Fragen der demokratischen *Legitimität*, dann befürworten diese Denker*innen üblicherweise einen prozeduralen Ansatz, demgemäß die Ergebnisse der Deliberation nur dann als legitim zu betrachten sind, wenn sie aus Verfahren hervorgehen, die eben diese moralischen Werte verkörpern.⁴

Tendenziell haben Nicht-Instrumentalist*innen sowie Prozeduralist*innen epistemische Erörterungen traditionell vermieden. Wie Hélène Landemore anmerkt, haben sie

„angenommen, dass der Wert der demokratischen Verfahren bei der Klärung von Meinungsverschiedenheiten im Wesentlichen in den moralischen Werten liegt, die sie verkörpern [...], und ausdrücklich nicht in ihrer Eigenschaft der Wissensproduktion oder gar in ihrer Fähigkeit, der Wahrheit nachzuspüren (*truth-tracking*), oder in ihrer Fähigkeit, das ‚bessere‘ Ergebnis zu produzieren“ (Landemore 2017: 277).

3 Für kurze, aber hilfreiche Übersichten zur Debatte zwischen Instrumentalismus und Nicht-Instrumentalismus vgl. Estlund/Landemore 2018 und Rummens 2018; für eine ältere Übersicht vgl. Estlund 1997.

4 Estlund argumentiert wie folgt: „Die normative Demokratietheorie ist weitestgehend von der Ansicht ausgegangen, dass das einzige, was man noch über die legitime demokratische Entscheidung sagen kann, folgendes ist: nämlich dass sie aus einem Verfahren entstanden ist, das die Wähler*innen auf eine bestimmte Weise gleich behandelt. Der Wert der demokratischen Entscheidungen liegt in ihrer Vergangenheit“ (Estlund 1997: 174).

Der Grund, weshalb frühe deliberative Demokratietheoretiker*innen, insbesondere aus einer Rawls'schen Tradition kommend, erkenntnistheoretische Erörterungen vermieden haben, ergibt sich aus der notwendigen ‚epistemischen Abstinenz‘, die aus der Tatsache des vernünftigen Pluralismus hervorgeht. Statt also über Wahrheit oder ähnliche Themen nachzudenken, fokussieren sich die deliberativen Demokratietheoretiker*innen auf Verfahren; es ist die *Fairness* demokratischer Verfahren, die die (deliberative) Demokratie im Vergleich zu anderen politischen Arrangements wünschenswerter erscheinen lässt (Landmore 2017). Nichtsdestotrotz kann Landmore gerade in jüngster Zeit eine epistemische Wende innerhalb der deliberativen Demokratietheorie feststellen. Deliberative Demokratietheoretiker*innen hätten demnach angefangen, epistemische Fragen ernst zu nehmen. Tatsächlich konnten wir in den letzten Jahren ein spürbar stärkeres Interesse an der Entwicklung eines instrumentellen Ansatzes für die deliberative Demokratietheorie erkennen. Folgt man einem solchen Ansatz, dann kann die deliberative Demokratie sehr wohl mit dem Hinweis auf die guten Ergebnisse, die sie hervorbringt, gerechtfertigt werden. Viele Denker*innen, die einen solchen Ansatz vertreten, heben die *epistemischen* Konsequenzen der Deliberation hervor. Sie behaupten, dass die deliberative Demokratie Verfahren und Institutionen beinhalte, die „die Chancen [maximieren], zur korrekten oder richtigen Entscheidung zu gelangen oder ihr zumindest so nahe wie möglich zu kommen“ (Estlund/Landmore 2018: 113).

Die epistemische Wende in den Theorien der deliberativen Demokratie, aus der eine Forschungsrichtung hervorging, die wir heute „epistemische Demokratietheorie“ nennen, hat eine andere Antwort auf die Fragen nach der demokratischen Legitimität hervorgebracht. Epistemische Demokratietheoretiker*innen bieten in der Regel, wenn sie mit solchen Fragen konfrontiert sind, einen *instrumentellen* (und vor allem *epistemischen*) Ansatz an. Demnach können die Ergebnisse der Deliberation nur dann als legitim erachtet werden, wenn sie sich als ‚richtig erweisen‘. So betrachtet, ist die (deliberative) Demokratie im Vergleich zu anderen politischen Arrangements geeigneter, richtige Antworten hervorzubringen. Wir können diese Sichtweise auch epistemische Verteidigung der deliberativen Demokratie durch die Instrumentalist*innen nennen. Elizabeth Anderson beschreibt diese Position wie folgt: „Epistemische Demokratietheoretiker*innen konzentrieren sich auf die Frage, ob demokratische Institutionen verlässlich sind – nach externen Kriterien beurteilt –, die richtigen Entscheidungen zu treffen“ (Anderson 2006: 10). Die zugrundeliegende Annahme lautet, dass die Demokratie wahrscheinlich zu einer richtigen Antwort führt, wenn es durch sie gelingt, die Wahrheit zu finden, die außerhalb und vor dem demokratischen Verfahren existiert. Demokratie erzeugt keine Wahrheit, sondern findet sie. Mit anderen Worten, aus instrumentalistischer Sichtweise sind demokratische Verfahren und Institutionen besser geeignet, die korrekte Antwort, die Wahrheit oder die beste Lösung eines Problems zu *entdecken*. Wie Christian List und Robert

E. Goodin vorschlagen, ist die Demokratie für epistemische Demokratietheoretiker*innen „wünschenswerter als andere Verfahren der Entscheidungsfindung, weil sie [der Wahrheit nachspürt]“ (List/Goodin 2002: 27).

Natürlich ist diese von mir hier beschriebene Unterscheidung zwischen nicht-instrumentalistischen (prozeduralistischen) und instrumentalistischen (epistemischen) Demokratietheorien sehr vereinfachend.⁵ Einige Autor*innen haben es sich daher zur Aufgabe gemacht, die Künstlichkeit dieser Debatte zu demonstrieren und dagegen eine Position zu artikulieren, die beiden Ansätzen gerecht werden kann. So hat zum Beispiel David Estlund eine Perspektive entwickelt, die er „epistemischen Prozeduralismus“ nennt. Demnach sollte ein Verfahren nach epistemischen und nicht nur moralischen Werten beurteilt werden (Estlund 2008). Auf ähnliche Weise befürwortet auch Fabienne Peter eine Betrachtungsweise, die sie einen „reinen epistemischen Prozeduralismus“ nennt. Danach sind epistemische Anliegen eine Bedingung der deliberativen Entscheidungsfindungsverfahren und bestimmen, ob das Ergebnis des Verfahrens als legitim oder illegitim gelten kann. Obwohl wir also Denker*innen wie Estlund und Peter zu der epistemischen Wende in der Demokratietheorie zählen könnten, sind sie keine Instrumentalist*innen – beziehungsweise keine, wie sie oben charakterisiert wurden.

Das gilt auch für Autor*innen wie Cheryl Misak, deren Arbeit ich im weiteren Verlauf dieses Abschnitts darstellen möchte.⁶ Obwohl Misak eine epistemische Verteidigung der deliberativen Demokratie anbietet, wäre es dennoch falsch, ihre Arbeit nur als instrumentalistisch zu bezeichnen.⁷ Das bedeutet, dass sie nicht glaubt, dass die deliberative Demokratie allein durch die Tatsache gerechtfertigt wird, dass ihre Verfahren eher dazu geeignet sind, die „Dinge richtig hinzubekommen“ (obwohl sie

5 Allerdings merkt Fabienne Peter an, dass „es in der Literatur üblich [ist], einen solchen Ansatz der epistemischen Demokratie von einem prozeduralen Ansatz streng zu unterscheiden“ (Peter 2008: 34).

6 Auch wenn ich mich in diesem Abschnitt auf die gemeinsame Publikation von Misak/Talisie 2014 stütze, ist es wichtig anzumerken, dass die Ansichten beider Autorinnen nicht identisch sind. Wie sie jedoch selber anmerken, „arbeiten sie seit einigen Jahren an ähnlichen Projekten“ (Misak/Talisie 2014: 366). Für diesen Beitrag nehme ich an, dass die beiden in den wesentlichen Punkten übereinstimmen.

7 In gewisser Hinsicht scheint Misak uns in der Tat eine instrumentalistische Verteidigung der deliberativen Demokratie anzubieten. In klassisch instrumentalistischer Weise behauptet sie, dass für Pragmatist*innen – eine Denkrichtung, zu der sie sich selbst zählt – die Methode der deliberativen Demokratie „uns eher wahre, richtige oder begründete Antworten auf unsere Fragen gibt. Die richtige Antwort auf unsere politischen Fragen [...] sind die, die wir (das Volk) erreichen würden, wenn wir (das Volk) in offener Weise debattieren, deliberieren und Nachforschungen anstellen würden. Demokratisch zustande gekommene Entscheidungen sind legitim, weil sie das Ergebnis eines Verfahrens sind, das sich tendenziell als richtig herausstellt“ (Misak 2008: 95). Pragmatist*innen (oder zumindest die bekanntesten Vertreter*innen) „glauben, dass Moral und Politik wie die Wissenschaft zur Wahrheit hin ausgerichtet sind, beziehungsweise darauf die Dinge richtig hinzubekommen, und, dass die beste Methode, dies zu erreichen, die Methode ist, die sie manchmal die wissenschaftliche Methode oder die Methode der Intelligenz nennen“ (Misak 2008: 94).

das auch denken mag). Stattdessen ist Misaks epistemische Verteidigung der deliberativen Demokratie nicht-instrumentalistisch, weil sie davon ausgeht, dass die deliberative Demokratie eine bestimmte Anzahl an epistemischen Normen und Praktiken voraussetzt.⁸ Kurz gesagt, Misak denkt, „dass das sozio-epistemische Umfeld, das für angemessene Überzeugungen erforderlich ist, am besten in der Demokratie gesichert ist“ (Misak/Talisie 2014: 369). Aufgrund ihrer von Peirce geprägten Sichtweise sind für sie die doxastischen Normen (*doxastic norms*), Wahrheitsbezug (*truth-aptness*) und die Aufforderung, Vernunftgründe anzuführen (*reason-responsiveness*). Dies sind zwei Grundbedingungen jeder Überzeugung, die jedoch nur in einem demokratischen Umfeld, in dem wir Gründe austauschen, teilen und bewerten, in Gänze realisiert werden können (ebd.: 368). Anders ausgedrückt: Wenn man sich selbst als einen Mensch mit Überzeugungen sieht, dann ist man sowohl der Idee der Wahrheit verpflichtet als auch *a fortiori* der Idee, dass wahre Überzeugungen am besten unter Bedingungen gesichert sind, die es ermöglichen (und sogar dazu ermutigen) „Gründe auszutauschen, zu teilen und zu evaluieren“ (Misak/Talisie 2014: 368). Sich selbst als jemanden mit Überzeugungen zu sehen, bedeutet sich sowohl als wahrheitssuchend als auch rechenschaftspflichtig gegenüber der Vernunft zu betrachten. Daher möchte solch eine Person (ein Mensch mit Überzeugungen) ihre Überzeugungen gegen die verschiedensten Gegenargumente, die sie aufbringen kann, testen. Misaks epistemische Verteidigung der (deliberativen) Demokratie ist also nicht durch das *epistemische Ergebnis* einer demokratischen Untersuchung, sondern durch die *Natur der Überzeugung* motiviert. Talisse bringt die Perspektive von Misak wie folgt auf den Punkt: „[D]ie geeignete epistemische Praxis [...] verpflichtet zu einer deliberativen demokratischen Politik“ (Talisie 2007: 388).

Die von Misak verteidigte Sichtweise ähnelt der nicht-instrumentalistischen Rechtfertigung der Demokratie, insofern sie denkt, dass die (deliberative) Demokratie bestimmte Werte am besten erfasst. Dennoch unterscheidet sich diese Herangehensweise von einer nicht-instrumentalistischen Rechtfertigung der Demokratie, da die von den beiden hervorgehobenen Werte, der Wahrheitsbezug und die Rechenschaftspflicht gegenüber der Vernunft (die zwei konstitutiven Normen der Überzeugung), *epistemische* Werte sind. Ich möchte diesen Ansatz daher auch die *konstitutivistische epistemische Verteidigung der deliberativen Demokratie* nennen. Zu dieser von mir als konstitutivistisch bezeichneten Position gelangt Misak wie folgt:

„Wir sollten unsere Überzeugungen einer kritischen Untersuchung unterziehen, damit sie so gut wie nur möglich sind. Wir sollten unsere Überzeugungen anhand von Gründen, Argumenten und Fakten überprüfen. Wenn wir zu Überzeugungen kommen wollen, die

8 In diesem Sinne schreiben Misak und Talisse: „Wir behaupten nicht, dass moralische Gründe keine Bedeutung für die Argumente haben, die für die Demokratie sprechen. Noch behaupten wir, dass die epistemischen Gründe, die wir vorschlagen, die einzigen Gründe sind, die für demokratische Bürger*innen ausschlaggebend sind“ (Misak/Talisie 2014: 374).

der Kritik standhalten und allen Fakten Rechnung tragen können, ist es das Beste, wenn wir sie mit Kritik und Fakten konfrontieren, damit wir danach wissen, ob sie dem widerstehen können. Informationen, Argumente und Fakten müssen frei ausgetauscht werden, damit wir garantieren können, dass unsere Überzeugungen ihnen gerecht werden“ (Misak 2008: 95-96).

Für Konstitutivist*innen sind daher die angemessenen Methoden einer Untersuchung – das Geben und Erfragen von Gründen – auch das Fundament der Demokratie. Diese epistemischen Praktiken würden die Einführung und Stärkung unserer demokratischen Institutionen und Verfahren rechtfertigen.

Wahrheit ist für Konstitutivist*innen wie Misak ein wichtiges Merkmal unserer epistemischen Praktiken und Normen und daher auch für unsere demokratischen Institutionen und Verfahren. Denn im Wahrheitsanspruch steckt die ‚Reibungskraft‘, die die Meinungskontroverse und damit auch die Deliberation zum Funktionieren braucht. Wenn einzelne Personen sich nicht „auf die Idee der Wahrheit einlassen und die damit verbundenen Verpflichtungen nicht akzeptieren“ (Misak 2008: 97), handeln sie sowohl im epistemischen als auch im politischen Sinne unverantwortlich. Die Wahrheit ist für Misak „eine konstitutive Norm der Überzeugung“ (Misak 2008: 97), der Untersuchung (*inquiry*) und daher auch der Demokratie. Im Gegensatz zur Instrumentalistin wird durch diese Betonung der Wahrheit aus der Konstitutivistin jedoch keine Externalistin. Denn die Konstitutivistin glaubt nicht, dass es da draußen Wahrheiten gibt, die wir mit Hilfe der Demokratie entdecken könnten. Stattdessen bietet die Idee der Wahrheit selbst – an anderer Stelle spricht Misak diesbezüglich auch von einer regulativen Idee – eine Rechtfertigung und Struktur für die Demokratie, insbesondere für die deliberative Demokratie. Misak argumentiert, dass alle unsere politischen Praktiken „sich parasitär zur Idee der Wahrheit verhalten“ (Misak 2008: 97). Denn ein Teil dessen, was die Überzeugung letztlich zu einer Überzeugung (und nicht beispielsweise nur zu einer Meinung) macht, ist die normative Kraft der Wahrheit. „Ohne Wahrheit“, so Misak weiter,

„könnten wir nicht den begrifflichen Raum finden, um die Idee zu formulieren, dass wir unsere Überzeugungen verbessern wollen. Tatsächlich führt die Norm der Wahrheit zur Verbesserung, indem sie diejenigen Sprecher, die unterschiedlicher Meinung sind, dazu motiviert, diesen Konflikt zu lösen“ (Misak 2004: 16).

Ihr veritistischer Ansatz zur Rechtfertigung der deliberativen Demokratie führt Misak dazu, Rorty für einen, in ihren eigenen Worten, „seltsamen Pragmatisten“ zu halten. Denn anders als bei Peirce, James oder Dewey „spielt bei Rorty die Wahrheit gar keine Rolle, wenn er die Art und Weise unserer Untersuchungspraktiken (*practices of inquiry*) erörtert“ (Misak 2008: 100). Abgesehen von ihrer Ansicht, dass Rorty hier falsch liege – wie oben dargestellt hat nach Misak Wahrheit eine *politische* Funktion –, denkt sie auch, dass Rortys Absage an die Wahrheit bedauerliche politische Konsequenzen mit sich bringe. Eine dieser Konsequenzen wäre, dass wir

dann keinen Grund mehr hätten, „zu versuchen, alle Kulturen zu berücksichtigen“ (Misak 2000: 15). Sie glaubt, Rorty kann ohne eine im Hintergrund stehende (pragmatische) Konzeption von Wahrheit seinen Anspruch nicht verteidigen, dass es gut wäre, unsere Gemeinschaft in Auseinandersetzung mit anderen Kulturen zu erweitern. Sich selbst als jemanden mit Überzeugungen zu sehen und damit verbunden, Überzeugungen als wahrheitssuchend und gegenüber der Vernunft rechenschaftspflichtig zu deuten, bedeutet nach Misak, dass der/die Bürger*in – als ein Mensch *mit* Überzeugungen – darauf aus ist, mit anderen Leuten aus anderen Kulturen zusammenzukommen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Doch wenn wir Wahrheit nicht mehr als das Ziel demokratischer Nachforschung ansehen würden, so wie es Rorty vorschlägt, dann hätten wir überhaupt keinen Grund mehr, mit anderen Menschen aus anderen Kulturen zusammenzukommen und uns mit ihnen auseinanderzusetzen. Des Weiteren denkt sie, wie bereits in der Einleitung erwähnt, dass Rorty in Konfrontation mit der Antidemokratin dieser nichts sagen könnte, was ihr als ein Argument für die Demokratie erschiene. Wenn, wie in Rortys Ansatz, Demokratie nicht mehr ist als ein nützliches Ensemble von politischen Institutionen und Verfahren, das wir zufälligerweise von der Aufklärung geerbt haben, und wenn es keine doxastischen Normen gibt, die beweisen, dass die Demokratie besser als alle anderen politischen Arrangements ist, dann können wir, sobald wir uns mit der Antidemokratin konfrontiert sehen, nichts anderes machen als mit den Achseln zu zucken und wegzugehen.

3. Richard Rorty und liberale demokratische Epistemologien

Wie bereits oben beschrieben werfen Peirce'sche Pragmatist*innen wie Cheryl Misak Rorty vor, dass er, vor allem, weil er die Wahrheit aufgegeben hat, nicht in der Lage sei, eine Rechtfertigung der Demokratie anzubieten. In diesem Abschnitt möchte ich zeigen, dass das der falsche Weg ist, sich mit Rortys Ansichten über die Demokratie auseinanderzusetzen. Obwohl Misak darin richtig liegt, dass er nicht dazu in der Lage ist, eine Rechtfertigung für die Demokratie anzubieten, ist es wichtig zu betonen, dass er auch gänzlich daran uninteressiert ist, dergleichen zu tun. Die liberale Demokratie, so Rorty, zählt nicht zu den Dingen, die einer Rechtfertigung bedürfen, nicht zuletzt, weil die ausschlaggebenden Gruppen bereits an Bord der liberalen Demokratie sind. Dass die liberale Demokratie einer Rechtfertigung bedarf, würde voraussetzen, dass es eine Person gibt, die nicht bereits glaubt, dass die Demokratie das beste der derzeit verfügbaren politischen Arrangements sei, und die trotzdem durch dargebotene Vernunftgründe, die für die Demokratie sprechen, überzeugt werden könnte, auf unsere demokratische Seite zu kommen. Das ist nach Rorty der falsche Weg eine Antidemokratin zu überzeugen, auch wenn es für ihn

nicht überraschend ist, dass wir diesen Weg einschlagen. Denn dies sei unser Erbe einer philosophischen Tradition, die sich mit metaphysisch-epistemologischen Unternehmungen beschäftigt habe. Rorty schreibt: „[A]ufgrund der philosophischen Tradition [sind wir] an die Vorstellung gewöhnt [...], jeder, der auf die Vernunft zu hören – und alle Argumente anzuhören – gewillt sei, könne von der Wahrheit überzeugt werden“ (Rorty 1988b: 99). Obwohl uns diese Tradition gut gedient habe, können wir heute auch ohne sie auskommen. Sie sei wie eine Leiter, die wir wegstoßen könnten, jetzt, wo wir hinaufgestiegen sind. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass wir uns nicht über die Beschaffenheit der Demokratie und ihrer Verheißungen unterhalten könnten, nur weil wir keine Vernunftgründe zur Unterstützung der Demokratie anführen können.

In seinem 1988 erstmals publizierten Aufsatz „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“ formulierte Rorty seine von John Dewey inspirierte Antwort auf die Frage, „ob die liberale Demokratie überhaupt in irgendeinem Sinne eine philosophische Rechtfertigung ‚braucht‘“? Er antwortet:

„Denn wer den gleichen Pragmatismus vertritt wie Dewey, wird einräumen, dass die liberale Demokratie zwar womöglich der philosophischen *Artikulation* bedarf, nicht aber der philosophischen *Untermauerung*. Nach dieser Auffassung kann es sein, dass der Philosoph der liberalen Demokratie eine Theorie des menschlichen Ich aufstellen möchte, die mit den von ihm bewunderten Institutionen *in Einklang steht*. Doch damit rechtfertigt ein solcher Philosoph nicht diese Institutionen, indem er auf fundamentalere Prämissen Bezug nimmt, sondern er verfährt umgekehrt: Er stellt die Politik an den Anfang und stützt die Philosophie dementsprechend zurecht“ (Rorty 1988b: 87; Herv. S.D.).

Die Phrase in „Einklang stehen“ ist an dieser Stelle wichtig und taucht dann wieder auf, wenn er fragt – und bejaht –, ob Charles Taylors kommunitaristische Beschreibung des Selbst mit der liberalen Demokratie *in Einklang steht*. Er schreibt: „[F]alls wir unser Ichbild als Bürger einer solchen Demokratie durch eine philosophische Auffassung des Ich anreichern *wollen*, dann ist die von Taylor vertretene Auffassung durchaus in Ordnung“ (Rorty 1988b: 88). Jedoch warnt er davor, dass dieses Unterfangen – das Unterfangen einer philosophischen Theorie des Selbst (oder, wie ich weiter unten argumentieren werde, einer Epistemologie) – weniger erreiche, als wir uns erhoffen. Philosophische Theorien über das Wesen des Selbst, über die Epistemologie oder die über Natur und so weiter können die Demokratie weder begründen noch rechtfertigen. Sie können die Demokratie nur ergänzen.

Rorty behauptet dabei einen Seelenverwandten in John Rawls gefunden zu haben. Bei diesem kommt, so Rorty, „die demokratische Politik an erste Stelle, die Philosophie erst an zweite Stelle“ (Rorty 1988b: 104). In Rortys Lesart habe Rawls das philosophische Streben, wie Thomas Jefferson zuvor das religiöse Streben, privatisiert. Die liberale Demokratie funktioniere besser, wenn Religion und Philosophie als ein privates Unterfangen angesehen werden, als etwas, mit dem man sich, wenn man es

möchte, beschäftigen kann, aber das von der Rolle der in der Öffentlichkeit agierenden Bürgerin getrennt sein soll.⁹ „Als Bürger wie als Gesellschaftstheoretiker“, meint Rorty, „können wir gegenüber philosophischen Auseinandersetzungen über das Wesen des Ich ebenso gleichgültig bleiben wie Jefferson gegenüber theologischen Meinungsverschiedenheiten über das Wesen Gottes“ (Rorty 1988b: 92). Als politisch engagierte Bürger*innen und Gesellschaftstheoretiker*innen sollten wir nicht davon eingenommen sein, die Wahrheit oder die Exaktheit von dieser oder jener philosophischen Beschreibung des Selbst zu bestimmen. Stattdessen sollten wir uns damit befassen, diejenigen politischen Institutionen und Verfahren zu stärken, die eine größere Freiheit, mehr Wohlstand und mehr Vielfalt garantieren. Das, denkt Rorty, war Rawls' entscheidende Einsicht:

„Rawls' Argument gegen den Fanatismus besagt [...] nicht, durch Bedrohung der Diskussionsfreiheit gefährde er auch die Wahrheit im Hinblick auf die Eigenschaften einer vorgängigen metaphysischen und moralischen Ordnung, sondern es besagt *nichts weiter*, als dass er die Freiheit und somit die Gerechtigkeit bedrohe. Die Wahrheit mit Bezug auf die Existenz beziehungsweise das Wesen dieser Ordnung spielt dabei keine Rolle“ (Rorty 1988b: 93).

Freiheit und Gerechtigkeit gehen in Rortys Lektüre von Rawls deswegen der Religion und der Philosophie voraus. Er hofft, dass wir, nach dem wir die Suche nach „einer vorgängigen metaphysischen und moralischen Ordnung“ aufgegeben (oder zumindest privatisiert) haben, „das reflexive Gleichgewicht¹⁰ als die einzige Methode gelten [lassen], die zur Erörterung der Gesellschaftspolitik vonnöten ist“ (Rorty 1988b: 94).¹¹

Doch wer Freude an der Philosophie hat – und Rorty zählt sich selbst dazu –, kann trotzdem philosophische Theorien entwickeln. Er schreibt:

„Hat man [...] Geschmack gefunden an der Philosophie – bringt die persönliche Berufung, das private Streben nach Vollkommenheit, es mit sich, dass man Modelle konstru-

9 Rortys Unterscheidung von öffentlich-privat ist hier nützlich, weil die in der Öffentlichkeit agierende Bürger*in – diejenige, die eine andere moralische Identität anstrebt (vgl. Rorty 1988b: 105f) – im Falle des Konflikts mit ihren moralischen Verpflichtungen als Bürger*in einer liberalen demokratischen Gesellschaft ihre private Theorie des Selbst für sich behalten muss.

10 Mit dem Ausdruck „reflexives Gleichgewicht“ (auch Überlegungsgleichgewicht) schlägt Rawls in seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ eine Methode vor, um zwischen den abstrakten Gerechtigkeitsgrundsätzen seiner Theorie und den existierenden moralischen Urteilen zu vermitteln (vgl. Rawls 2012 [1975]: 38), Anm. d. Hrsg.

11 Die Stelle geht weiter: „Wenn eine solche Gesellschaft Überlegungen anstellt und die Grundsätze und intuitiven Anschauungen sammelt, die ins Gleichgewicht gebracht werden sollen, wird sie tendenziell diejenigen verwerfen, die den philosophischen Erklärungen des Ich oder der Rationalität entnommen sind. Denn eine solche Gesellschaft wird derartige Erklärungen nicht als die Grundlagen politischer Institutionen auffassen, sondern schlimmstenfalls als philosophisches Kauderwelsch bzw. bestenfalls als belangvoll für das private Streben nach Vollkommenheit, aber nicht für die Sozialpolitik“ (Rorty 1988b: 94).

iert von Wesenheiten wie ‚Ich‘, ‚Erkenntnis‘, ‚Sprache‘, ‚Natur‘, ‚Gott‘ oder ‚Geschichte‘, um anschließend an ihnen herumzuprobieren, bis sie ineinandergreifen –, dann wird man tatsächlich ein Bild des Ich haben wollen. Da ich für mein [sic!] Teil mich zu dergleichen berufen fühle, und da die moralische Identität, in deren Umkreis ich solche Modelle bauen möchte, die eines Bürgers in einem liberalen demokratischen Staat ist, empfehle ich denen, die einen ähnlichen Geschmack und eine ähnliche Identität haben, das Bild des Ich als eines mittelpunktlosen und kontingenten Netzes“ (Rorty 1988b: 105).

Kurz gesagt, weil er glaubt, dass ein „Bürger in einem liberalen demokratischen Staat“ zu sein, eine moralische Identität ist, die es Wert ist, gefördert zu werden, möchte er eine philosophische Theorie des Selbst entwickeln, die gut mit einer derartigen moralischen Identität *in Einklang steht*. Andere, für die ein „Bürger in einem liberalen demokratischen Staat zu sein“ keine erstrebenswerte moralische Identität ist, die aber dennoch eine Vorliebe für Philosophie haben, würden nach einem „komplexeren, interessanteren, anspruchsvolleren Modell des Ichs“ verlangen (Rorty 1988b: 105). Aber um das noch einmal zu wiederholen: Die Arbeit an solch einem Modell sei besser der privaten Sphäre vorbehalten. Weder dieses Projekt noch irgendein anderes Modell ist für die liberale Demokratie erforderlich.¹² Die liberale Demokratie komme gut zurecht – und vermutlich sogar besser –, ohne dass wir die wahre Natur des Selbst entdecken.

Um was geht es beim „Bild des Ichs als ein mittelpunktloses und kontingentes Netz“, oder bei Taylors Ansatz des Selbst, das die Gemeinschaft als konstitutiv für das Selbst hinstellt, damit es zu der liberalen Demokratie passt? Warum ist Rorty der Meinung, dass *diese* Konzeption des Selbst besser mit der liberalen Demokratie in Einklang steht als eine andere? Rorty zufolge sprechen drei Vorteile dafür, diesen Blick auf das Selbst einzunehmen. Erstens verabschieden sich diese Ansätze von der Idee einer „naturgegebenen Ordnung der Überzeugungsrechtfertigungen“ oder einem „von vornherein feststehenden Umriss, den die Argumentation nachzeichnet“ (Rorty 1988b: 107). Als Antwort auf diejenigen, die behaupten würden, dass er eine metaphysisch-epistemologische Sichtweise einschmuggelt, wenn er meint, es sei möglich, „ein Modell des Ich nach eigenem Belieben auszustaffieren“ (Rorty 1988b: 106), schlägt Rorty vor, dass wir ganz und gar von dem traditionellen Unterfangen der Philosophie ablassen sollten, danach zu fragen, ob „es eine entdeckbare Tatsache gäbe in Bezug darauf, worüber sich Tatsachenaussagen machen lassen“ (Rorty 1988b: 107). Hier bedient sich Rorty einer Strategie, die viele seiner Leser*innen,

12 Die Unterscheidung zwischen dem „Projekt selbst“ und „einem anderen Modell, das aus diesem Projekt entstehen könnte“, zielt darauf ab, die Unterscheidung zwischen Metaphilosophie und Philosophie zu erfassen. Es ist Rortys metaphilosophische Position, dass es keinen Weg gibt, rivalisierende philosophische Ansätze zu beurteilen. Es gibt keine neutralen Kriterien, mit denen man entscheiden könnte, dass ein philosophischer Ansatz einem anderen überlegen ist. Jeder Ansatz ist bloß ein anderes Vokabular, um mit der Welt umzugehen. Es gäbe kein Ur-Vokabular, das uns bei der Auswahl helfen könnte. Für einen hilfreichen Überblick zum metaphilosophischen Projekt von Rorty vgl. 1. Kapitel Chin (2017).

sympathisierende wie auch kritische, oft als herausfordernd empfunden haben: nämlich die Unterhaltung davon abzuwenden, die wahre Natur der Dinge aufzudecken und den Versuch zu unternehmen, Kriterien zu entwickeln, mit denen wir verifizieren können, ob wir die wahre Natur der Dinge entdeckt haben oder nicht. Stattdessen sollten sich unsere Gespräche nach Rorty darum drehen, eine bessere Welt für uns vorzustellen. Seine präferierte Beschreibung des Selbst hilft uns bei dieser Verschiebung der Fragestellung. Es ist ein Selbst ohne einen essenziellen Kern, den die Philosophie üblicherweise enthüllen und akkurat beschreiben wollte. Folglich ist ein Vorzug dieser Vorstellung des Selbst als ein mittelpunktloses und kontingentes Netz von Überzeugungen, dass sie mit der metaphilosophischen Position von Rorty im Einklang steht. Demnach gibt es kein neutrales metaphysisch-epistemologisches Bezugssystem, das wir nutzen könnten, um die miteinander konkurrierenden Theorien des Selbst zu beurteilen. Gäbe es ein solches Bezugssystem, hätten wir einen „von vornherein feststehenden Umriss, den die Argumentation nachzeichnet“ (Rorty 1988b: 107). Dann könnten wir eine exakte metaphysische Epistemologie etablieren, auf die sich eine Beschreibung politischer Institutionen stützen ließe. Die Beschreibung des Selbst als mittelpunktloses Netz braucht jedoch diesen ersten Schritt nicht. Mehr noch, wenn wir den ersten Schritt ablehnen und davon ausgehen, dass das Selbst keinen auffindbaren essentiellen Kern habe, dann gibt es keine klare Trennlinie zwischen denjenigen, die Teil unserer moralischen Gemeinschaft sind (weil sie diesen einen gemeinsamen essenziellen Kern teilen), und denjenigen, die es nicht sind (weil sie das nicht tun).

Der zweite Vorteil, der sich aus diesem Verständnis des Selbst ergibt, ist, dass es uns zu erkennen hilft, dass

„Fragen darüber, vor wem wir uns rechtfertigen müssen – also Fragen darüber, wer als Fanatiker gilt und wer stattdessen wirklich eine Antwort verdient –, schlicht als weitere Probleme behandelt werden können, die sich im Zuge der Erreichung des reflexiven Gleichgewichts klarstellen lassen“ (Rorty 1988b: 107).

Wenn wir die Idee aufgeben, dass es eine gemeinsame Natur gibt, die alle Menschen teilen, dann ist es auch einfacher, die Idee aufzugeben, dass es *a priori* eine Antwort auf die Frage gibt, „vor wem ich meine Überzeugungen rechtfertigen muss“. Die Antwort der philosophischen Tradition darauf lautet, dass ich verantwortlich gegenüber allen Menschen bin, meine Überzeugungen zu rechtfertigen, weil alle Menschen rational und lernfähig sind. Wie bereits oben erwähnt, wird diese traditionelle Antwort als notwendiger Ausgangspunkt für diejenigen angesehen, die erpicht darauf sind, die Antidemokratin argumentativ von ihrer Position abzubringen. Diejenigen unter uns, die diese metaphysisch-epistemologische Tradition beerbt haben, hoffen, dass die Person, die nicht bereits die Demokratie für die beste Regierungsform hält, von den Vernunftgründen, die für die Demokratie sprechen, überzeugt werden könne. Doch Rorty denkt, dass es falsch sei zu glauben, dass ein rationales Argu-

ment der Antidemokratin helfen könnte, die Wahrheit der liberalen Demokratie zu erkennen. Wenn wir keine gemeinsamen Prämissen finden, von denen wir ausgehen können, wäre es vielleicht besser, sich erst gar nicht mit der Antidemokratin einzulassen.

Das führt Rorty jedoch in ein traditionelles philosophisches Dilemma. Auf der einen Seite: „[V]erweigert man sich der Auseinandersetzung über das Idealbild des Menschen [d.h. Liberale zu sein], so scheint das zu zeigen, dass man den für die Demokratie wesentlichen Geist des Entgegenkommens und der Toleranz missachtet“ (Rorty 1988b: 101). Das heißt, dass diejenigen sich als undemokratisch erweisen würden, die glauben, jemand wie die Antidemokratin wäre eine unwürdige Gesprächspartnerin. Auf der anderen Seite scheint der Wunsch, sich sogar mit der glühenden Antidemokratin auseinanderzusetzen und gegenüber einer solchen Person die Demokratie zu rechtfertigen, den Rückgriff auf die eine oder andere philosophische Theorie über die Natur des Menschen zu erfordern. Rorty schreibt, „es ist nicht klar, wie man für die These argumentieren kann, die Menschen sollten sich nicht fanatisch, sondern liberal verhalten, ohne gezwungen zu sein, auf eine Theorie des menschlichen Wesens [...] zurückzugreifen“ (Rorty 1988b: 101f).¹³ Das bedeutet, dass wir entweder als nicht besonders demokratisch erscheinen oder andererseits zu philosophisch. Rorty entscheidet sich für die erste Option: Es gibt möglicherweise Menschen, mit denen es aufgrund ihrer Überzeugungen unmöglich sei, eine fruchtbare Diskussion über politische Themen zu führen. Tatsächlich folgt das aus seiner präferierten Sichtweise des Selbst:

„Die Auffassung, der Mensch sei ein mittelpunktloses Netz von Überzeugungen und Wünschen, dessen Vokabular und Meinungen durch die historischen Umstände determiniert ist, [berücksichtigt] auch die Eventualität, es könnte nicht genügend Gemeinsamkeiten geben zwischen zwei derartigen Netzen, um im Hinblick auf politische Themen Einigkeit oder auch nur eine fruchtbare Diskussion zu ermöglichen“ (Rorty 1988b: 103).

Allerdings ist Rorty bereit, diese bittere Pille zu schlucken, denn als einzig andere Möglichkeit bliebe ihm sonst nur übrig eine metaphysisch-epistemologische Position einzunehmen und dabei seine eigene metaphilosophische Position zu verraten.

Das ist natürlich genau die bittere Pille, die sich Misak zu schlucken weigert. Sie meint, wir müssen der Antidemokratin etwas entgegen können und stellt uns dafür ihre epistemische Begründung der Demokratie zur Verfügung. Für sie ist die bloße

13 In *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation* (2000) sieht Misak darin einen wenig überzeugenden Versuch von Seiten Rortys, der Forderung nach einer Rechtfertigung der Demokratie auszuweichen. Das liegt daran, dass sie wie Richard Bernstein glaubt, Rorty verstricke sich hier in eine Art performativen Selbstwiderspruch. Während er behauptet, dass er nicht mehr tun könne als seine eigene, partikuläre Sichtweise zu empfehlen (indem er zeigt, wie sie uns hilft, die Dinge anders zu beschreiben), argumentiere er, nach Misak, für seine Ansichten trotz alledem innerhalb der üblichen Standards der Vernunft (Misak 2000: 17). Vgl. auch Bernstein (1991: 249-251).

politische Verteidigung der politischen Institutionen ein zum Scheitern verurteilter Zirkelschluss. Rorty kritisiert derartige Positionen, wie die von Misak, wie folgt:

„Gerade soweit man der Ansicht ist, daß politische Schlussfolgerungen außerpolitischer Begründungen bedürfen [...], wird man wissen wollen, wie die ‚Berechtigung‘ dieser Grundsätze zu erklären ist. Spürt man ein Bedürfnis nach derartiger Rechtfertigung, wird man entweder eine religiöse oder eine philosophische Propädeutik der Politik wollen“ (Rorty 1988b: 94).

Selbstverständlich würde Rorty Denker*innen wie Misak zu diesem Lager zählen. Sie wünscht sich eine philosophische Autorität, an die wir appellieren können, wenn wir gegen die Nazis argumentieren, damit wir nicht ohne jegliche Munition gegen sie dastehen. Diese „leichtfertig ästhetische“ Einstellung, die Rorty bezüglich derartiger Fragen hat (Rorty 1988b: 107) – seine Bereitschaft zu sagen, dass das einzige, was wir der Antidemokratin anbieten können, eine Beschreibung der Demokratie ist, die sie in einem möglichst guten Licht erscheinen lässt –, ist für Misak keine Lösung des Problems, das die Antidemokratin uns stellt.

Allerdings denkt Rorty, dass dieser „leichtfertige Ästhetizismus“ keine Schwäche, sondern eine Stärke seines Denkens ist. Dass diese leichtfertige Einstellung ermutigt wird, ist für Rorty der dritte Vorteil, der aus einer Beschreibung des Selbst als ein mittelpunktloses und kontingentes Netz von Überzeugungen erwächst. Dieses Verständnis des Selbst ermutigt „zur leichtfertigen Haltung gegenüber traditionellen philosophischen Themen“. Ein Ansatz, der wiederum dazu beiträgt, „dass die Bewohner dieser Welt pragmatischer, toleranter, liberaler und empfänglicher werden für den Reiz der Weberschen Zweckrationalität“ (Rorty 1988b: 107f). Wenn wir das Selbst so verstehen, sind wir in der Entzauberung der Welt einen Schritt weiter. Und zwar indem wir das Projekt der Aufklärung weiter vorantreiben und (äußere) Autoritäten zurückweisen, denen gegenüber wir Rede und Antwort stehen sollen. Ohne diese Autoritäten wenden wir uns stattdessen als Mitbürger*innen einander zu, als diejenigen, die eine Reihe von ähnlichen Idealen und Problemen geerbt haben. Deshalb meint Rorty: „Besteht die eigene moralische Identität darin, daß man Bürger eines liberalen Gemeinwesens ist, wird die Anregung zu derart leichtfertigem Verhalten den moralischen Absichten des Betreffenden dienen“ (Rorty 1988b: 108). Das bedeutet, dass wir selbst weniger fundamentalistisch wären, uns weniger ernst nehmen, unsere tiefsten Verpflichtungen als kontingent ansehen sowie grundlegende Überzeugungen als fehlbar betrachten würden.

In „Education as Socialization and as Individualization“ (im Original 1989 publiziert) wiederholt Rorty diese Behauptung, indem er John Dewey und Jürgen Habermas mit John Rawls zusammenbringt. Er erachtet alle drei als Denker, die die

philosophische Verteidigung der Demokratie hinter sich gelassen haben.¹⁴ Seine These ist, dass Autoren wie Dewey und Habermas den Wunsch nach einer repräsentationalen Theorie der Wahrheit durch den Wunsch ersetzen, „zu einer freien Übereinkunft mit unseren Mitmenschen zu gelangen, um vollwertige Mitglieder einer freien Gesprächsgemeinschaft (*free community of inquiry*) zu sein“ (1999a: 119). Er legt nahe, dass Dewey

„keineswegs versucht hat, die Demokratie zu begründen. Er sah die Demokratie nicht durch die Natur des Menschen oder der Vernunft oder der Wirklichkeit begründet, sondern als ein vielversprechendes Experiment, in das eine besondere Herde einer besonderen Tierart involviert ist – unsere Spezies und unsere Herde. Er fordert uns auf, an uns selbst zu glauben – an die utopische Hoffnung, die für eine demokratische Gemeinschaft charakteristisch ist –, statt nach Bestätigung oder Rückhalt von außen zu fragen“ (Rorty 1999a: 119).¹⁵

Später in „Religion as Conversation-Stopper“ (erstmalig 1994 publiziert) behauptet Rorty, dass diejenigen, die epistemische Argumente für die Demokratie anbieten, sich irren, wenn sie glauben, es gäbe eine Quelle des Wissens außerhalb der Deliberation. Diese Einsicht ist es, die Rorty aus Habermas und Rawls' Arbeit zieht: Der Konsens, in ihrer als auch seiner Arbeit, wird zum „Test der Überzeugung“ (Rorty 1999b: 173). Wenn wir erstmal alle äußeren Autoritäten hinter uns gelassen haben, wenn wir eingesehen haben, dass uns keine metaphilosophische Position zur Verfügung steht, die uns garantiert, dass wir die richtige metaphysische Epistemologie übernommen haben, dann finden wir uns unter unseren Mitbürger*innen wieder. *Sie allein* sind der Maßstab für die Richtigkeit unserer Überzeugungen. Daher behauptet Rorty, dass

„der Punkt von Rawls und Habermas, wie auch von Dewey und Peirce, [derjenige ist,] dass die für eine solche Demokratie geeignete Epistemologie eine ist, in der der einzige Test eines politischen Vorschlags seine Fähigkeit ist, Zustimmung von Menschen zu erhalten, die radikal unterschiedliche Ideen vom Sinn und Zweck des menschlichen Lebens und über den Weg zur privaten Vollkommenheit haben“ (Rorty 1999b: 173).

Das ist keine epistemische Verteidigung der Demokratie, sondern eher ein Hinweis darauf, welche Art der epistemischen Normen und Praktiken mit der liberalen Demokratie gut *in Einklang stehen* könnte.

14 Vgl. Dieleman (2013), wo ich einen detaillierten Überblick über die (philosophischen) Differenzen zwischen Rorty, Habermas und Putnam herausgearbeitet habe.

15 Das widerspricht Hilary Putnams Behauptung, dass in Deweys Denken eine „epistemologische Rechtfertigung der Demokratie“ zu finden sei (Putnam 2017: 249).

4. Eine sozial-prozeduralistische Epistemologie für die liberale Demokratie

Im vorangegangenen Abschnitt habe ich gezeigt, dass Rorty zwar bereit ist, sich (privat) an philosophischen Spekulationen über Fragen des Selbst zu beteiligen. Nichtsdestotrotz dient seiner Meinung nach keine Beschreibung des Selbst zur Rechtfertigung der Demokratie. Vielmehr stehe jedwede Darstellung des Selbst besser oder schlechter in Einklang mit einem jeweils bevorzugten Arrangement an politischen Institutionen. Für Rorty selbst ist das natürlich die liberale Demokratie. Seiner Meinung nach ist eine Theorie des Selbst – sei sie kommunitaristisch oder anders – jedoch nicht *notwendig* für die liberale Demokratie. Die Voraussetzungen sind hier wichtig: *Wenn* man daran interessiert ist, sich eine Theorie des Selbst auszudenken, und *wenn* die bevorzugten politischen Institutionen liberal-demokratische Institutionen sind, dann scheint eine kommunitaristische Theorie des Selbst gut zu funktionieren. Wenn man also wie Rorty darauf aus ist, die Menschen dazu zu bewegen, die moralische Identität der „Bürgerin einer liberalen Demokratie“ als ihre primäre moralische Identität anzunehmen – wenn man die Menschen dazu bringen möchte, ihre Verpflichtungen gegenüber sich selbst und ihre Verpflichtungen gegenüber anderen voneinander zu trennen –, dann würde eine solche Theorie des Selbst für diese Vorhaben aufgrund der bereits oben genannten Gründe sehr gut passen.

Mein Ziel in diesem Abschnitt ist es zu zeigen, dass eine, wie ich sie nenne, *sozial-prozeduralistische Epistemologie* genauso gut mit der liberalen Demokratie in Einklang steht, ohne jedoch für die liberale Demokratie notwendig zu sein. Im Gegensatz zu Denker*innen wie Misak, deren Epistemologie als eine Rechtfertigung der (deliberativen) Demokratie dienen soll, gibt uns mein Entwurf einer Epistemologie keinen Grund, die (deliberative) Demokratie zu übernehmen. Dennoch steht sie gut mit ihr im Einklang.

Eine prozeduralistische Epistemologie bestimmt den epistemischen Erfolg nicht, indem sie die Ergebnisse einer (wissenschaftlichen oder politischen) Untersuchung anhand einer Reihe von metaphysisch-epistemologischen Kriterien bemisst, etwa ob und wie gut diese Ergebnisse die Realität widerspiegeln. Der (epistemische) Erfolg ergibt sich für sie vielmehr dadurch, dass sie die Ergebnisse einer (wissenschaftlichen oder politischen) Untersuchung anhand der Verfahren bemisst, die der Untersuchung zugrunde liegen. Die Ergebnisse der Untersuchung können dann zu Recht als ‚Wissen‘ oder sogar ‚objektives Wissen‘ bezeichnet werden, sofern sie einem bestimmten Verfahren entsprechen.

Diese Art von sozial-prozeduralistischer Epistemologie findet sich in gegenwärtigen feministischen und pragmatistischen Arbeiten im Bereich der Epistemologie, der Wissenschaftsphilosophie und der deliberativen Demokratietheorie vor allem dort, wo sich diese Perspektiven wechselseitig beeinflusst haben. So haben beispielsweise einige feministische Epistemolog*innen und Wissenschaftsphilosophen

soph*innen demokratische Ideale in ihre Arbeiten eingeführt, indem sie die demokratische Gestaltung wissenschaftlicher Untersuchungen vorschlugen, weil das bessere Ergebnisse produzieren würde. Auf der anderen Seite haben einige deliberative Demokratietheoretiker*innen gezeigt, dass eine Gestaltung der Deliberation nach einer demokratisierten Art der wissenschaftlichen Untersuchung ebenfalls bessere Ergebnisse produzieren würde. Der rote Faden, der diese Bereiche der Untersuchungen verbindet, ist die Idee, dass Vielfalt eine wichtige Quelle des epistemischen Erfolgs sowohl bei der Wissenschaft als auch bei der Demokratie darstellt; die Einbeziehung vielfältiger Perspektiven¹⁶ in die wissenschaftliche und demokratische Untersuchung bringt demnach eine größere Wahrscheinlichkeit mit sich, „die Dinge richtig hinzubekommen“ oder uns „bessere Ergebnisse“ zu liefern.¹⁷

So verteidigt zum Beispiel Helen E. Longino eine Sichtweise auf wissenschaftliche Untersuchungen, die die grundlegend soziale Natur der Wissensproduktion hervorhebt. Ihrer Meinung nach seien kritische diskursive Interaktionen der Kern der wissenschaftlichen Untersuchung. Sollten diese diskursiven Interaktionen gut geordnet sein, dann kann das Wissen, das sie hervorbringen, zu Recht ‚objektiv‘ genannt werden. Um gut geordnet zu sein, müssen die Interaktionen folgende vier Kriterien erfüllen: (1) Sie müssen in „öffentlich anerkannten Foren der [...] Kritik“ stattfinden, sodass kritischen Aktivitäten „das selbe bzw. annäherungsweise das selbe Gewicht beigemessen wird, wie es der ‚eigentlichen Forschung‘ zukommt“. (2) Es muss eine sinnvolle Berücksichtigung und, wo gerechtfertigt, auch die Aufnahme von Dissens statt bloßer Toleranz gewährt werden. (3) Sie müssen den „öffentlich anerkannten Standards“ für die Bewertung von „Theorien, Hypothesen und Beobachtungspraktiken“ entsprechen. (4) Es muss eine „gemäßigte Gleichheit [...] an intellektueller Autorität“ bestehen, um die „Vielfalt der Perspektiven zu erreichen, die für einen lebendigen und epistemisch wirksamen kritischen Diskurs notwendig ist“ (Longino 2002: 129-132). Nach Ansicht Longinos verlangt eine Wissenstheorie, dass die Praktiken der Wissensproduktion danach bewertet werden, ob und wie gut diese Praktiken diesen vier Kriterien entsprechen. Diejenigen kritischen diskursiven Interaktionen, die diesen Kriterien entsprechen, bringen ein Wissen hervor, das den Begriff ‚objektiv‘ verdient. Damit bietet uns Longino eine sozial-prozeduralistische Epistemologie an; eine Epistemologie, bei der die Bewertungsmaßstäbe in den Prak-

16 Den Begriff ‚Perspektiven‘ habe ich im Anschluss an James Bohman hier bewusst gewählt. Er argumentiert, dass „die Belastbarkeit quer durch die verschiedenen Perspektiven das angemessene Ziel deliberativer Prozesse“ ist (Bohman 2006: 175).

17 So formuliert, könnte vielleicht der Eindruck entstehen, dass ich eine, wie ich es im ersten Abschnitt dieses Beitrags genannt habe, instrumentalistische epistemische Verteidigung der (deliberativen) Demokratie verfolge. Wenn man jedoch den epistemischen Erfolg nicht als die Entdeckung einer vorangehenden Wahrheit definiert, sondern ihn stattdessen als das Erreichen eines intersubjektiven reflexiven Gleichgewichts oder als eine Übereinkunft einer weiten und vielfältigen Gemeinschaft von Kommunikationspartner*innen versteht, dann kann man Rortys Mahnung treu bleiben, dass die (deliberative) Demokratie keiner Rechtfertigung bedarf.

tiken selbst angelegt sind und bei der diese Maßstäbe als ausgesprochen demokratisch gelten.¹⁸ Ihr Verständnis von sozialem Wissen erfordert, dass unsere wissenschaftlichen *communities* einen kritischen Diskurs im Habermas'schen Stil übernehmen, der diese vier prozeduralistischen Kriterien erfüllt, um den epistemischen Erfolg, verstanden als objektives Wissen, wahrscheinlicher zu machen.¹⁹

Die vier Kriterien, die Longinos sozial-prozeduralistische Epistemologie ausmachen, kommen in Fabienne Peters Beitrag über die Diskussion zur epistemischen Demokratie zum Einsatz. Während die meisten epistemischen Demokratietheoretiker*innen Instrumentalist*innen in Bezug auf die demokratische Legitimität sind – das heißt, sie identifizieren verfahrensunabhängige Standards zur Bestimmung der Legitimität demokratischer Entscheidungen –, ist sie eine Prozeduralistin. Ihr Ansatz eines ‚reinen epistemischen Prozeduralismus‘ meidet zur Bestimmung der demokratischen Legitimität den instrumentalistischen Bezug auf verfahrensunabhängige Standards, wie Wahrheit oder Korrektheit. Stattdessen steckt bei ihrem Ansatz die Normativität im deliberativen Entscheidungsprozess. Allerdings möchte Peter, anders als andere Prozeduralist*innen, die ihren Fokus auf die politischen und ethischen Bedingungen legen, unter welchen die Deliberation stattfinden sollte, auch eine epistemische Dimension in die Evaluierung dieser Bedingungen mit einbeziehen. Das bedeutet für Peter, dass die Legitimität der demokratischen Entscheidungen nicht nur gemäß der politischen, sondern auch der epistemischen Fairness bewertet werden sollte. In anderen Worten: Zu den Bedingungen der politischen Fairness müssen die „Bedingungen, die die *epistemische* Fairness spezifizieren“, hinzugefügt werden (Peter 2008: 49; Herv. S.D.). Diese Bedingungen entlehnt sie von Longino, wie etwa die gemäßigte Gleichheit der intellektuellen Autorität; ein Kriterium, das, wie Peter meint, „vor den illegitimen Verbindungen von sozialen, politischen und/oder ökonomischen Privilegien und Machtkonstellationen mit epistemischen Privilegien und Machtkonstellationen warnt“ (Peter 2008: 47). Folglich können die Resultate der deliberativen Entscheidungsverfahren als legitim erachtet werden, insofern sich diese Verfahren der politischen und epistemischen Fairness annähern.²⁰

Longino und Peter können beide als Vertreterinnen dessen verstanden werden, was ich eine sozial-prozeduralistische Epistemologie nenne. Demgemäß sind die

18 Der Begriff „sozial-prozeduralistische Epistemologie“ stammt soweit ich weiß ursprünglich von Fabienne Peter (vgl. Peter 2008: 41).

19 Die Habermas-Referenz kommt nicht von mir, sondern von Longino (vgl. Longino 2002: 131).

20 Ähnlich sehen das Elisabeth Anderson und James Bohman. Anderson verteidigt ein Dewey'sches Modell der Demokratie, zum Teil deshalb, weil es besser dem Rechnung trage, was sie „epistemische Macht der Demokratie“ nennt (Anderson 2006: 11). Bohman hingegen bedient sich sowohl bei Longinos Theorie der Wissenschaft als soziales Wissen als auch bei Deweys experimentalistischer Darstellung der demokratischen Untersuchung. Wie er anmerkt, funktioniert die Analogie von Demokratie und Wissenschaft, die von Pragmatist*innen und Feminist*innen gleichermaßen betont und verwendet wird, „in beide Richtungen, wenn wir erst einmal die Demokratie als eine Art der Untersuchung und Wissenschaft als ein kooperatives Unterfangen ansehen“ (Bohmann 2006: 181).

Kriterien, die wir gebrauchen, um Überzeugungen und Entscheidungen als ‚Wissen‘ oder als ‚wahr‘ zu beurteilen, integraler Bestandteil des Untersuchungsverfahrens, egal ob dieses wissenschaftlich oder politisch ist. Diese Kriterien sind selbst demokratisch. Deswegen können wir davon ausgehen, dass ‚wir es richtig hinbekommen haben‘, wenn das angewandte Verfahren ein demokratisches ist; eines, das Kriterien wie Öffentlichkeit und Vielfalt in den Vordergrund stellt. Das passt gut zu Rortys Mahnung, dass wir eine „Einstellung zur Wahrheit, die nicht die Beziehung zu einer nichtmenschlichen Realität, sondern den Konsens einer Gemeinschaft in den Mittelpunkt rückt“, einnehmen sollen (Rorty 1988a: 33, FN 1). Philosophisch können wir dieses Verfahren nicht entdecken, sondern können uns eher pragmatisch fragen, welche Verfahren dazu tendieren, uns im Großen und Ganzen und in Anbetracht aller gegebenen Umstände zu einer Einigung zu verhelfen, wobei ‚uns‘ nicht mehr bedeutet als dass ‚wir uns von unserer besten Seite zeigen‘ (Rorty 1998: 52-53). Gemeinsam mit anderen feministischen Erkenntnistheoretiker*innen und Wissenschaftsphilosoph*innen hat Longino uns gezeigt, dass die Untersuchung, die den demokratischen Verfahren folgt, uns hilft, Solidarität zu erreichen. Demokratische Untersuchungen erlauben es uns, die Gemeinschaft mit denjenigen zur erweitern, mit denen wir in der Lage sind ein konstruktives Gespräch zu führen. Das sind die Verfahren, die das hervorbringen können, was wir Wissen nennen. Wie Rorty sagt,

„ist ‚Wissen‘ oder ‚Erkenntnis‘ – ebenso wie ‚Wahrheit‘ – schlicht ein Lob, das man den Überzeugungen spendet, die man für derart gerechtfertigt erachtet, dass eine weitere Rechtfertigung zurzeit nicht vonnöten sei. Eine Untersuchung des Wesens der Erkenntnis kann nach pragmatistischer Auffassung nur eine soziohistorische Darstellung der Verfahren sein, mit deren Hilfe verschiedene Leute versucht haben, Einigkeit über die zu vertretenden Überzeugungen zu erzielen“ (Rorty 1988a: 17).

Demnach ist aus Rortys Sicht eine weitere Rechtfertigung unserer Überzeugungen erst dann vonnöten, wenn von unseren Gesprächspartner*innen Widerspruch kommt. Wenn mit „wie wir uns von unserer besten Seite zeigen“ eine vielfältige Gemeinschaft von Gesprächspartner*innen gemeint ist, dann wird eine prozeduralistische Epistemologie diese Vielfalt auch berücksichtigen müssen. Ferner geht es bei dieser Konzeption eines epistemischen Erfolgs – das heißt ‚es richtig hinzubekommen‘ – darum, die anderen als „Mitbürger unserer konstitutionellen Demokratie zu sehen, als Personen, deren geplante Lebensläufe durch Scharfsinn und guten Willen mit denen der anderen Bürger in Einklang gebracht werden können“ (Rorty 1988b: 98). Demnach bedeutet ‚die Dinge richtig hinzubekommen‘ aus Rortys Perspektive schlicht und ergreifend, zu einer Übereinkunft zu gelangen; und zwar zu einer Übereinkunft mit einer Gemeinschaft, die erst durch unser Streben nach Solidarität entstanden ist. Wenn wir uns bei einem politischen Vorschlag einig geworden sind, haben wir dann das Beste erreicht, was die Demokratie erwarten kann. Eine Epistemologie ist nichts anderes als eine Beschreibung, wie das erreicht wird.

Literatur

- Anderson, Elizabeth 2006: „The Epistemology of Democracy“. In: *Episteme. A Journal of Social Epistemology*, 3 (1-2), S. 8-22.
- Bernstein, Richard J. 1991: *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge.
- Bohman, James 2006: „Deliberative Democracy and the Epistemic Benefits of Diversity“. In: *Episteme. A Journal of Social Epistemology*, 3 (3), S. 175-191.
- Chin, Clayton 2017: *The Practice of Political Theory. Rorty and Continental Thought*. New York.
- Dieleman, Susan 2013. „The Contingent Status of Epistemic Norms. Rorty, Kantian Pragmatisms, and Feminist Epistemologies“. In: Gröschner, Alexander/Koopman, Colin/Sandbothe, Mike (Hrsg.): *Richard Rorty. From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics*. New York, S. 31-47.
- Estlund, David/Landemore, Hélène 2018: „The Epistemic Value of Democratic Deliberation“. In: Bächtiger, André/Dryzek, John S./Mansbridge, Jane/Warren, Mark E. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*. Oxford, S. 113-131.
- Estlund, David 2008: *Democratic Authority. A Philosophical Framework*. Princeton.
- Estlund, David 1997: „Beyond Fairness and Deliberation. The Epistemic Dimension of Democratic Authority“. In: Bohman, James/Rehg, William (Hrsg.): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge, S. 173-204.
- Landemore, Hélène 2017: „Beyond the Fact of Disagreement? The Epistemic Turn in Deliberative Democracy“. In: *Social Epistemology*, 31 (3), S. 277-295.
- List, Christian/Goodin, Robert E. 2002: „Epistemic Democracy. Generalizing the Condorcet Jury Theorem“. In: *The Journal of Political Philosophy*, 9 (3), S. 277-306.
- Longino, Helen 2002: *The Fate of Knowledge*. Princeton.
- Misak, Cheryl/Talisie, Robert B. 2014: „Pragmatist Epistemology and Democratic Theory. A Reply to Eric MacGilvray“. In: *The Journal of Political Philosophy*, 22 (3), S. 366-376.
- Misak, Cheryl 2008: „A Culture of Justification. The Pragmatist's Epistemic Argument for Democracy“. In: *Episteme. A Journal of Social Epistemology*, 5 (1), S. 94-105.
- Misak, Cheryl 2004: „Making Disagreement Matter. Pragmatism and Deliberative Democracy“. In: *The Journal of Speculative of Philosophy*, 18 (1), S. 9-22.
- Misak, Cheryl 2000: *Truth, Politics, Morality. Pragmatism and Deliberation*. London/New York.
- Peter, Fabienne 2008: „Pure Epistemic Proceduralism“. In: *Episteme. A Journal of Social Epistemology*, 5 (1), S. 33-55.
- Putnam, Hilary 2017: „Reconsidering Deweyan Democracy“. In: Dieleman, Susan/Rondel, David/Voparil, Christopher J. (Hrsg.): *Pragmatism and Justice*. Oxford/New York, S. 249-264.
- Rawls, John 2012 [1975]: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. 18. Aufl. Frankfurt.
- Rorty, Richard 1988a: „Solidarität oder Objektivität?“ In: Ders.: *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*. Stuttgart, S. 11-37.
- Rorty, Richard 1988b: „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“. In: Ders.: *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*. Stuttgart, S. 82-125.

- Rorty, Richard* 1998: Truth and Progress. Philosophical Papers III. Cambridge.
- Rorty, Richard* 1999a: „Education as Socialization and as Individualization“. In: Ders.: Philosophy and Social Hope. New York, S. 114-126.
- Rorty, Richard* 1999b: „Religion as Conversation-Stopper“. In: Ders.: Philosophy and Social Hope. New York, S. 168-174.
- Rorty, Richard/Nystrom, Derek/Puckett, Kent* 2002: Against Bosses, Against Oligarchies. Conversations with Richard Rorty. Chicago.
- Rummens, Stefan* 2018: „Deliberation and Justice“. In: Bächtiger, André/Dryzek, John S./Mansbridge, Jane/Warren, Mark E. (Hrsg.): The Oxford Handbook of Deliberative Democracy. Oxford, S. 132-143.
- Talisse, Robert B.* 2007: „From Pragmatism to Perfectionism. Cheryl Misak’s Epistemic Deliberativism“. In: Philosophy & Social Criticism, 33 (3), S. 387-406.

Liberaler Demokratie und Solidarität. Richard Rortys Hoffnung für den Westen*

1. Einleitung

Um Richard Rorty wurde es nach seinem Tod 2007 in der politischen Theorie und Philosophie stiller. Obwohl die philosophische Literatur über ihn mittlerweile unübersehbar geworden ist, erwähnen ihn die gängigen Handbücher des politischen Denkens allenfalls knapp und verzichten darauf, ihm ein eigenes Kapitel zu widmen. Sein damals aufsehenerregendes Werk *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (zuerst 1989 erschienen) wird aus dem Kanon der klassischen Werke herausgehalten.¹ Der Grund dafür mag darin liegen, dass seine Verteidigung der liberalen Demokratie ostentativ auf jede demokratietheoretische Begründung verzichtete und dass er nicht so recht in das Raster der verschiedenen philosophischen Strömungen passte. Von der analytischen Philosophie kommend wandte er sich dem Pragmatismus zu, war politisch ein amerikanischer *liberal* (aus europäischer Sicht: ein Sozialdemokrat), hielt aber nichts von Sozialismus und Antikapitalismus und entzog sich gleichzeitig dem Lager der Kommunitaristen.²

Rortys philosophisches Vokabular ist mit Reizworten gespickt (Ethnozentrismus, Identität, Patriotismus, Antiuniversalismus, Ironie, Common Sense), die wie seine Vorliebe für bestimmte Theoretiker (Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, Isaiah Berlin, Michael Oakeshott) eine Nähe zu liberalkonservativen Positionen vermuten lassen.³ Seine eklektizistische Bezugnahme auf Theoretiker verschiedener Couleur passte nicht in ein Lagerdenken politischer Korrektheit, das ‚gefährliche Denker‘ markiert und aussondert. Seine Distanzierung vom Kommunitarismus und seine späte anti-universalistische Rawls-Interpretation irritierten ihm politisch nahestehende Theoretiker. Das Plädoyer für einen amerikanischen Patriotismus der Linken, das Rorty mit *Stolz auf unser Land* (*Achieving our Country*) im Jahr 1998 vorlegte und auf einer zivilreligiösen Feier der demokratischen Tradition basierte, erfuhr eine hörbar zähneknirschende Würdigung seines transatlantischen Freundes Jürgen

* Für kritische Lektüre, Kommentare und Anregungen danke ich Harald Bluhm, Katharina Huber, Reinhard Mehring, Klaus Naumann, Till van Rahden und Veith Selk.

1 Rorty spielt beispielsweise keine Rolle in Ottmann (2012); Ball/Bellamy (2003).

2 Rortys Verhältnis zum Kommunitarismus erörtert Müller (2019b).

3 Siehe zu diesem Aspekt Hacke (2006: 269-275).

Habermas, der sich mühte, Rortys implizite Kritik an einem Verfassungspatriotismus der Vernunft zu zerstreuen.⁴

Der intellektuelle Weg von Richard Rorty bürgt dafür, dass er nicht den Mainstream des *Cold War Liberalism* verkörperte, wenngleich er sich stets zum Antikommunismus bekannte und sich selbst als liberalen kalten Krieger verstand.⁵ In dem autobiographischen Essay „Wilde Orchideen und Trotzki“ (Rorty 2001) zeichnet er seine intellektuellen Prägungen nach: Die Herkunft aus einem kommunistischen Elternhaus, das mit dem Stalinismus brach und zum Pragmatismus eines Sidney Hook bekehrt wurde, sowie die Faszination für den bürgerlichen Ästhetizismus und die Idee individueller Selbstschöpfung: „Ich wollte die Möglichkeit haben, ein intellektueller wie spiritueller Snob und zugleich ein Menschenfreund zu sein: ein kauziger Einsiedler und zugleich ein Kämpfer für Gerechtigkeit“ (Rorty 2001: 143). Mit dieser Position zwischen den Stühlen hat Rorty gern kokettiert und nahm billigend in Kauf, sich dadurch angreifbar zu machen. So markierte er seine Unabhängigkeit und die denkerische Freiheit, ein reformistischer Linker zu bleiben, der den Ideen der neomarxistischen und der kulturellen Linken ebenso fernblieb wie den Renegaten, die zu Neokonservativen wurden.⁶ Rorty spielte diese Rolle zeitweise mit einer Brillanz, die das *New York Times Magazine* dazu brachte, in ihm „den einflussreichsten zeitgenössischen amerikanischen Philosophen“ zu sehen (Alterman/Mattson 2012: 358).

Seine Grundsatzkritik an wertebasierten Gründungsprogrammen, normativen Gerechtigkeitstheorien oder wahrheitsorientierten Theorien der Deliberation beziehungsweise des kommunikativen Handelns hat ihre provokante Wirkung kaum eingebüßt. Eine solche politische Haltung wirkt auch auf jene anziehend, die seine Dekonstruktion der systematisch orientierten politischen Philosophie irritiert. Ebenso schwer ist es, den positiven Gehalt seiner politischen Philosophie zu bestimmen. Dem sprichwörtlich gewordenen „postmodern bourgeois liberalism“ (den Rorty selbst als Haltung freilich viel sozialdemokratischer spezifizierte, als dieses Kompositum suggeriert) scheint ein ähnliches Schicksal beschieden wie Fukuyamas Diktum vom „Ende der Geschichte“. ⁷ Man neigt dazu, beide Positionen zu den überholten Ansichten des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu zählen und ihnen eine westliche Selbstgefälligkeit – resultierend aus der Hybris der Sieger im Kalten Krieg – zuzuschreiben. Rorty selbst befeuerte diese Lesart, als er sich ausdrücklich Fukuyamas Zeitdiagnose anschloss und erst einmal zustimmte, „daß sich der Linken keine romantischere Aussicht bietet als der Versuch, bürgerlich-demokratische Sozialstaaten zu schaffen und die Lebensmöglichkeiten der Bürger dieser Staaten durch Um-

4 Vgl. die deutsche Ausgabe Rorty (1999a); Habermas (2001: 160-165).

5 Siehe Rorty (1999a: 60).

6 Zur Gedankenwelt der für Rorty wichtigen Ex-Trotzkisten vgl. Dorman (2001).

7 Noch einmal akzentuiert in Rorty (1995: 141-150).

verteilung des marktwirtschaftlich produzierten Mehrwerts gleicher zu gestalten“ (Rorty 2000a: 331).

Rorty weicht an dieser Stelle freilich erkennbar von Fukuyama ab. Während dieser von einer natürlichen sozialen Nivellierung und Expansion einer Mittelstandsgesellschaft ausgeht, betont Rorty weiterhin die Notwendigkeit der Umverteilung, deren politische Durchsetzung das wesentliche Ziel der Linken bleibt. Im Gegensatz zu Fukuyama sieht er keinen Anlass, die geschichtsphilosophische Ernüchterung zu bedauern oder zu befürchten, dass ein postheroischer Zustand ohne Idealismus, ideologischen Gegnern und kriegerrische Opfergänge die „selbstzufriedene blühende liberale Demokratie“ in den Niedergang führen würde (Fukuyama 1992: 433). Derartige kulturkritische Untertöne fehlen bei Rorty, der stets darauf aufmerksam macht, dass das Projekt der liberalen Demokratie ohnehin ausreichend anspruchsvoll bleibt, wenn es darum geht, bessere Lebensverhältnisse für alle Bürger*Innen herbeizuführen, Solidaritätsbeziehungen zu vertiefen und zu erweitern, sowie die soziale Gerechtigkeit zu fördern.

2. Rortys Skepsis – und seine Hoffnung

Um die politische Distanz zu einem liberalen Triumphalismus, als dessen repräsentativer Denker Fukuyama damals galt, kenntlich zu machen und Rortys ganz andere Perspektive auf die Demokratie zu verdeutlichen, empfiehlt es sich, an einen kleinen Essay zu erinnern, den Rorty im September 1996 für das *New York Times Magazine* verfasste. Er trägt den Titel „Looking Backwards from the Year 2096“ (Rorty 1999b) und wagt den Ausblick auf die Entwicklung der amerikanischen Demokratie im 21. Jahrhundert.⁸ Dieser Text bietet eine beeindruckende Übung in politischer Prognostik, die uns rund 25 Jahre nach der Niederschrift in mancherlei Hinsicht erstaunlich aktuell vorkommt. Anhand der von Rorty gesetzten Schwerpunkte lassen sich die Prämissen seiner Demokratievorstellung erkennen, aber auch sein spezielles Verständnis von politischer Theorie und ihrer (begrenzten) Relevanz sticht noch einmal ins Auge.

Rortys fiktiver historischer Rückblick resümiert eine tiefe Krise der Demokratie, hervorgerufen durch ökonomische Ungleichheit und Bürgerkrieg. Der Graben zwischen den gut ausgebildeten und gut verdienenden Besitzenden auf der einen sowie den prekär Beschäftigten und Arbeitslosen auf der anderen Seite vergrößerte sich zusehends, ohne dass die Politik sich darum kümmerte. Die Klassenkonflikte steigerten

8 Der Ausblick in die Zukunft bleibt ein beliebtes Genre, und es ist verwunderlich, dass Rorty an keiner Stelle in seinem Werk auf John M. Keynes als einen der wichtigsten sozialliberalen Denker des 20. Jahrhunderts eingeht. Als Versuch in Futurologie siehe Keynes (1956: 263-272). An anderer Stelle wagt Rorty gar den Sprung ins Jahr 2500. Die Erinnerung daran verdanke ich Katharina Huber.

ten sich zum Bürgerkrieg; aufgrund der laxen Waffengesetze eskalierte die Militarisierung des öffentlichen Lebens. Der Staat verlor Anfang des 21. Jahrhunderts das Gewaltmonopol, das Vertrauen in die Regierung und die öffentliche Verwaltung schwand, und der Kollaps der Ökonomie führte zum Hobbes'schen Krieg aller gegen alle. Wenn Rorty diese *Second Great Depression* und die *Dark Years* des Bürgerkriegs beschreibt (der erst durch eine Militärdiktatur beendet wird!), finden wir darin fast die apokalyptische Beschreibung amerikanischer Zustände in Donald Trumps *Inaugural Address* wieder.⁹ Dass Trumps Bild eines *American Carnage* absichtsvoll konstruiert war und lange nicht die von Rorty imaginierte Lage widerspiegelt, muss nicht eigens betont werden. Doch sah Rorty durchaus die durch Deindustrialisierung verursachten sozioökonomischen Verwerfungen in den USA voraus, die sich heute kaum leugnen lassen und die George Packer in seiner Sozialreportage *The Unwinding* (2013) in ebenso faszinierender wie verstörender Weise beschrieben hat.

Bemerkenswert an Rortys Prognostik ist die intuitive Sicherheit, mit der er eine Krise der liberalen Demokratie voraussagt. Hinsichtlich der Gewaltpotentiale wird eine US-spezifische Dimension deutlich, denn er nimmt die Urangst vor einem amerikanischen Faschismus auf und warnt zugleich vor einer diktatorischen Herrschaft, die der Tendenz zur Personalisierung in der Präsidentialdemokratie immer schon inhärent war.¹⁰

In den 1990er Jahren nimmt Rorty die Warnung ernst, „daß die alten industrialisierten Demokratien auf eine Periode ähnlich der Weimarer Zeit zusteuern, in der populistische Bewegungen die verfassungsmäßige Gewalt stürzen könnten“. Er spekulierte über die Frustration der Modernisierungsverlierer: Sie würden das Systemversagen den Eliten anlasten und darum „einen starken Mann“ wählen, der ihnen verspreche, das Establishment zu entmachen. Rorty bezog sich hier auf Szenarien, die Edward Luttwak in seiner Streitschrift *The Endangered American Dream* (1993) entwarf, und hielt eine Zerstörung der Demokratie für durchaus wahrscheinlich: „Denn wenn einmal ein solcher starker Mann im Sattel sitzt, könne niemand voraussehen, was passiert.“ Sicher sei nur, dass die „Fortschritte der schwarzen und braunen Amerikaner und der Homosexuellen in den letzten vierzig Jahren [...] weggefeht“ werden würden (Rorty 1999a: 87f).¹¹

9 Die Imagination eines *New Dark Age* ist so etwas wie eine amerikanische Spezialität. Auch Bob Dylan sieht die Gegenwart in den *Liner Notes* seines Albums „World Gone Wrong“ als „New Dark Ages“.

10 Die faschistische Gefahr im Amerika der 1930/40er Jahre ist vermutlich am eindrücklichsten literarisch thematisiert worden bei Sinclair Lewis *It Can't Happen Here!* und Philip Roths *Ver schwörung gegen Amerika*.

11 Auch in einem Interview mit der ZEIT aus dem Sommer 1997 konstatiert Rorty mit Blick auf den Kosmopolitismus: „Allerdings fragt sich, ob wir warten können, bis sich auf übernationaler Ebene etwas tut. Ich hielte es für eine gefährliche Politik, weite Teile der Arbeiterschaft noch nationalstaatlich verfasster Demokratien einer verzweifelten Lage auszusetzen. Vielleicht bekommen wir dann Revolutionen von rechts, bevor irgendjemand funktionsfähige supranationale Institutionen installieren kann“ (Rorty 1997).

Darüber hinaus trifft er generalisierbare Aussagen über ein Dilemma demokratischer Regierungspraxis am Ausgang des 21. Jahrhunderts: „die ersichtliche Unvereinbarkeit von Kapitalismus und Demokratie“ sowie die Vernachlässigung des Gleichheitsgedankens (Rorty 1999b: 244f). Im Rückblick müsse, so heißt es, die Hinnahme sozialer Ungleichheit und der Rückzug auf einen „Liberalismus der Rechte“ ebenso verwunderlich wie realitätsfremd erscheinen.¹² Rorty würdigt zwar die Ergebnisse einer *rights revolution*, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stattgefunden und die Lage von ethnischen oder sexuell definierten Minderheiten verbessert habe. Aber abseits dieser moralischen Errungenschaften sei es zu einem verhängnisvollen Rückzug des Staates aus sozial- und wirtschaftspolitischen Steuerungstätigkeiten gekommen. Warum sind gesellschaftliche Lasten und ökonomische Gewinne so ungleich verteilt worden? Weshalb hat man die Globalisierungsverlierer so lange vernachlässigt und so wenig für die sozial deprivierten Schichten getan? Rorty erinnert an das Erbe eines sozialdemokratischen Reformismus, der die Angleichung gesellschaftlicher Lebensverhältnisse und den Kampf gegen Armut ins Zentrum seiner Bemühungen gestellt habe.

Die Quintessenz von Rortys Überlegungen liegt darin, dass sich moralischer Fortschritt nur sichern lässt, solange er mit dem umfassenden Gleichheitsversprechen der Demokratie kompatibel bleibt und immer wieder durch diese beglaubigt wird. Ist das nicht der Fall, drohen Regressionen. Was nützt der rechtliche Bann des Rassismus, wenn die soziale Situation der Afroamerikaner prekär bleibt, beziehungsweise sich in den Großstädten verschärft? In für ihn charakteristischer Weise etabliert Rorty das Verständnis von Demokratie als einer Kultur des Westens, die sich der Theoretisierung entzieht, aber deren Gelingen am Maßstab ihrer grundlegenden Prinzipien gemessen werden kann. Sie überzeugt als Lebensform gelebter Solidarität und durch ihre Orientierung am Gleichheitsversprechen. Ganz ähnlich wie Judith Shklar, die zeitweise seine Kollegin in Harvard war und deren Arbeiten Rorty schon früh rezipiert, sieht er die Motivation für solidarisches und damit demokratisches Handeln in der reflektierten Erfahrung von Gewalt und Ungerechtigkeit (siehe Shklar 2014: 15-56; 1997: 105-113). Die BürgerInnen sind eher in der Lage zu erkennen, was offensichtliches Unrecht ist und können sich über Grausamkeit empören als positiv Gerechtigkeitsgrundsätze zu bestimmen. In den Worten Shklars:

„Obwohl wir dazu neigen, Ungerechtigkeit in spezifischen individuellen Fällen zu erfahren, muß Gerechtigkeit notwendigerweise allgemein sein und sozialen Zwecken dienen. [...] Selbst in Gesellschaften, für die Gleichheit ein allgemeiner Wert ist, gibt es zwangsläufig bevorteilte und benachteiligte Personen, die Starken und die Schwachen. Derartige

12 Damit ist ausdrücklich nicht die Position von Judith Shklar gemeint, der Richard Rorty insbesondere mit Blick auf ihre letzten großen Werke nahestand und deren Ansatz er würdigte. Siehe Shklar (2017). Ein solcher Vorwurf träfe aktuell eher Aktualisierungsversuche Shklars wie Müller (2019a), die das soziale Anliegen Rortys ignorieren und bei individuellen Rechten stehen bleiben.

Ungleichheiten bereiten den Boden, auf dem enttäuschte Erwartungen und der Sinn für Ungerechtigkeit gedeihen“ (Shklar 1997: 106).

Es sind also wenige basale anthropologische Grundannahmen: Menschliche Empfindsamkeiten, Befähigung zur Empathie und Begabung zum Common Sense, die Rorty darauf hoffen lässt, dass die BürgerInnen ihren demokratischen Sinn nicht verlieren. Das Streben nach Demokratie aus dem Geist der Brüderlichkeit (*principle of fraternity*) entzieht sich daher der Theoretisierbarkeit. „Brüderlichkeit ist eine Herzenssache, etwas, das Schamgefühl verursacht, wenn man im Überfluss lebt, während andere darben. Es ist nicht theoretisierbar, und es wäre der falsche Ansatz, jemanden davon rational überzeugen zu wollen“ (Rorty 1999b: 248). Wieder einmal markiert Rorty die Machtlosigkeit der politischen Theorie und parodiert ihre Erfahrungsabstinenz. Viel wirksamer als ausgeklügelte Gerechtigkeitstheorien auf der Kolberg'schen Stufe 6 sind aus Rortys Sicht basale moralische Intuitionen und Gerechtigkeitsempfindungen: „Moralität kann heutzutage weder als die Anwendung eines moralischen Gesetzes noch als der Erwerb von Tugenden gedacht werden, sondern nur als ein Gefühl der Verbundenheit und die Fähigkeit, die Notlage von Anderen mitzuempfinden“ (Rorty 1999b: 249). Die politische Auseinandersetzung in der Demokratie der Zukunft kreist also um einfache Wertentscheidungen. Solidarische Demokraten formieren sich dementsprechend in der von Rorty erdachten Zukunft gegen die „parties of selfishness“.

Rorty hält damit mindestens zwei Pointen für das künftige Schicksal der Demokratie in den USA parat. Zum einen darf sie ihrer selbst nie sicher sein; jede Form der Arroganz oder Selbstzufriedenheit führt zur unausweichlichen Destruktion des amerikanischen Sendungsbewusstseins, das sich stets im Selbstgefühl eines amerikanischen Exzeptionalismus gezeigt hat. Zum anderen bleibt die Demokratie nur lebensfähig, wenn sie soziale Hoffnung und die Aussicht auf eine kollektive Anstrengung zur Verbesserung des gesellschaftlichen Lebens bieten kann. Der erklärte Hegelianer Rorty nimmt damit zwischenzeitige Regressionen in Kauf und wirbt für die langfristigen Fortschritte von Freiheit und Gleichheit.

Die Betonung der Hoffnung darf bei Rorty keineswegs mit naivem Fortschritts glauben verwechselt werden. Im Nachwort zu seiner Aufsatzsammlung *Philosophy and Social Hope* präsentiert er sich als Skeptiker, der seinen Glauben an die Demokratie gegen alle Plausibilitäten verteidigen möchte. Zehn Jahre nach dem Untergang des realexistierenden Sozialismus hält er den weltweiten Sieg der liberalen Demokratie für alles andere als wahrscheinlich. Ohne seine theoretische Position substantiell zu modifizieren, bringt ihn die Erfahrung der Geschichte dazu, seine optimistische Sicht zu revidieren. Rorty begründet seine Skepsis mit drei Aspekten, die sich ganz wesentlich aus den historischen Entwicklungen der 1990er Jahre ableiten (Rorty 1999c: 273f):

1. Gegen eine Universalisierung der liberalen Demokratie spricht die Tatsache, dass eine demokratische Regierung nicht ohne einen westlichen Lebensstandard zu haben ist – eine tragende Mittelschicht und die gut etablierten Institutionen der Zivilgesellschaft gehören zu diesem Bedingungsgefüge. Rorty erkennt (und berücksichtigt dabei erstmals vorsichtig ökologische Aspekte), dass die Größe der Weltbevölkerung und die Begrenztheit der natürlichen Ressourcen gegen eine Universalisierung des westlichen Lebensstils sprechen.
2. Rorty registriert, dass Autokraten vom Untergang des Totalitarismus gelernt haben und mittlerweile auf die ideologische Grundierung ihrer Herrschaft verzichten.¹³ Sie sind pragmatischer und raffinierter darin geworden, ihre Unterdrückungsapparate auf Dauer zu stellen und an kapitalistische Strukturen anzupassen. Die Varianz autokratischer Formen reicht dabei vom technologisch avancierten Neomerkantilismus chinesischer Machart bis zu Militärdiktaturen, die als kaum verhüllte Kleptokratien agieren. (Die Vielfalt erweitert sich dabei zusehends, wie man hinzufügen könnte, wenn man die russische und andere sich bildende populistische Formen ergänzt).
3. Eine Universalisierung der liberalen Demokratie (oder, wie Rorty es nennt: das Erreichen der liberalen Utopie) erfordert eigentlich den Ausbau supranationaler Strukturen in Richtung einer föderativen Weltordnung. Dieses Ziel rückt aber durch die allseitige Renationalisierung immer ferner, denn Dekolonisierung und Entsovjetisierung haben bekanntlich zu einer Renaissance des Nationalstaats und des nationalen Eigensinns geführt.

Wägt man Rortys unterschiedliche prognostische Versuche gegeneinander ab: Amerikas Rückkehr zur Demokratie nach einer jahrzehntelangen Krise, begleitet von einer Neubesinnung auf den traditionellen sozialdemokratischen Reformismus; zugleich die unabsehbare Krise der Demokratie auf globaler Ebene – so ergibt sich ein widersprüchliches Bild. Rorty präsentiert sich als ein Denker klarer Überzeugungen, der die Fahne der traditionellen Linken hochhalten möchte, aber zwischen Skepsis und Zuversicht schwankt. Die Demokratie besitzt für ihn bekanntlich den Vorrang vor der Philosophie (Rorty 1988: 82-125); sie ist gleichzeitig der wesentliche Bestandteil einer Kultur des Westens. Rortys nostalgischer, bisweilen romantisierender Blick auf die „alte Linke“ Amerikas und seine vehemente Kritik an der zeitgenössischen Demokratietheorie lassen seine Leser mit der Frage zurück, was er eigentlich substantiell unter Demokratie versteht. Kann er als ein eigensinniger Exponent radikaler Demokratietheorie interpretiert werden, wie Veith Selk (2019) jüngst vorgeschlagen hat? Oder lässt er sich als Nostalgiker der New-Deal-Ära verstehen, der uns heute außer originellen Aperçus wenig zu bieten hat?

13 Dieser Aspekt ist auch in der gegenwärtigen Debatte über China wichtig geworden. Vgl. dazu Krastev/ Holmes (2019: 289-293).

3. Liberale Demokratie als Erbe der Aufklärung

Die erste Irritation, die Rortys Demokratiebegriff auslöst, liegt an seiner historischen Beschränkung. Ihn interessiert lediglich die Demokratie in der Moderne, seit „die Hoffnungen der Aufklärung [...] zur Entstehung der westlichen Demokratien geführt haben“. Die Idee der Demokratie als Volksherrschaft spielt bei Rorty keine Rolle, vielmehr liegt „der Wert der Aufklärungsideale“ aus der Perspektive des Pragmatisten „in dem Wert mancher Institutionen und Praktiken, die sie geschaffen haben“ (Rorty 1988: 33). Der attische Ursprung, die demokratische Praxis oder die antike Debatte um die Demokratie wird von Rorty, der sich mit Platons Wahrheitstheorie und Aristoteles' Sprachphilosophie ausführlich beschäftigt, vollständig ignoriert. Darin mag man einen typischen Zug des amerikanischen politischen Denkens sehen, das der griechischen Antike und dem athenischen Demokratiedanken ohnehin eher kritisch gegenüberstand und stattdessen die römische Republik favorisierte (vgl. dazu Nippel 2008: 125-151). Allerdings vermisst man bei Rorty ebenfalls eine Auseinandersetzung mit dem Republikanismus, auch Rousseau wird nie eigens thematisiert. Wenn man bedenkt, dass Jürgen Habermas (1996) die deliberative Demokratie im Wesentlichen als Synthese aus dem republikanischen und liberalen Modell profiliert, muss Rortys Verzicht auf den Republikanismusbegriff überraschen, zumal nicht nur die Debatte um den Kommunitarismus von republikanischen Idealen geprägt ist, sondern auch Rortys späteres linkspatriotisches Manifest *Stolz auf unser Land* (1999a) von republikanischen Motiven durchzogen ist.

Am erstaunlichsten bleibt jedoch, dass der erklärte Historist Rorty, der stets auf die konstitutive Rolle der Geschichte und ihre kontingenzverarbeitende Funktion aufmerksam macht, das Kompositum „liberale Demokratie“ in völlig ahistorischer Weise verwendet. Das ist zumindest erklärungsbedürftig, auch ohne strenge ideengeschichtliche Maßstäbe. Denn selbst wenn man mit Rorty (1992: 114) den Verdacht hat, „das soziale und politische Denken der westlichen Welt“ habe bereits „die letzte Begriffsrevolution, die es noch brauchte, hinter sich“, kommt man nicht umhin, die Spannung zwischen Liberalismus und Demokratie zu untersuchen. Auf dem Höhenkamm des politischen Denkens macht es sich Rorty (1992: 114) recht einfach, wenn er „John Stuart Mills Vorschlag, daß die Regierungen sich auf die Optimierung des Gleichgewichtes zwischen Nicht-Einmischung in das Privatleben und Verhindern von Leiden konzentrieren sollten“, zu einem „passenden Schlußwort zum Thema“ erklärt. Sicherlich ist es möglich, die Ingredienzien für eine Theorie der liberalen Demokratie aus den klassischen Vordenkern des Liberalismus (John Locke, Adam Smith, Benjamin Constant, Alexis Tocqueville, John Stuart Mill etc.) herzuleiten, wie dies Stephen Holmes (1995) auf eindrucksvolle Weise getan hat. Naheliegender ist es allerdings, die Kontingenz des Ideenarrangements zu problematisieren, das zur Kopplung von liberalen und demokratischen Vorstellungen führte. Mit Recht betont

die Ideenhistorikerin Helena Rosenblatt, dass der Ausdruck „liberale Demokratie“ den meisten Liberalen im 19. Jahrhundert als Selbstwiderspruch erschienen wäre (Rosenblatt 2018: 156f). Die Furcht vor der Massendemokratie, ein Abgleiten in die „Tyrannei der Mehrheit“ oder ein cäsaristischer Führer, der demokratisch legitimiert illiberal regiert – diese Szenarien dominierten einen Diskurs, der noch weit davon entfernt war, Liberalismus und Demokratie zusammenzudenken.

Rorty scheint in merkwürdiger Weise eine Gleichursprünglichkeit von Liberalismus und Demokratie anzunehmen, denn die Fusion zur liberalen Demokratie wird bei ihm zur Selbstverständlichkeit. Zwar unterscheidet er grob zwischen einem engeren konstitutionellen und einem weiteren egalitären Demokratiebegriff (Rorty 2006: 55f), aber diese Unterscheidung zwischen institutionellen und normativen Aspekten der Demokratie ist in Wahrheit ohne definitorische Trennschärfe, weil auch die egalitäre Demokratin eine konstitutionelle Ordnung der Demokratie benötigt.¹⁴ Zu einer solchen definitorischen Laxheit passt, dass Rorty Attribute wie „demokratische“, „liberale“ oder „westliche“ Gesellschaft synonym verwendet. Auffällig ist weiterhin, dass er die Selbstgefährdung der Demokratie, ihr Abgleiten in den Autoritarismus erst in seinen späten Arbeiten am Rande thematisiert. In *Kontingenz, Ironie und Solidarität* gibt es lediglich den knappen Hinweis auf Foucault, der von Nietzsche gelernt habe, „zweimal hinzusehen, wenn er dem Liberalismus begegne“, um zu erkennen, „daß hinter den neuen Freiheiten, die eine politische Demokratie gebracht hat, neue Formen von Zwang stehen, auferlegt von demokratischen Gesellschaften“ (Rorty 1992: 111). Davon abgesehen, dass offenbleibt, welche demokratische Gesellschaft Nietzsche denn vor Augen gehabt haben könnte, belegt auch dieser Verweis die für Rorty charakteristische Ineinsetzung von demokratisch und liberal. Immerhin stimmt Rorty (ebd.: 150 und öfter) (ganz unironisch) mit Nietzsche darin überein, dass die Demokratie „das vernatürlichte Christentum“ sei – und dies kann sich nur auf den Gleichheits- und Brüderlichkeitsgedanken beziehen (Rorty 1998a). Damit fügt sich Rorty in eine postreligiös-pragmatistische Tradition, welche die Demokratie als den „widerleglichen Versuch“ auffasst, „die christliche Botschaft von der Solidarität aller Menschen politisch zu verwirklichen“ (Brunkhorst 1997: 124).

Demokratie wird zunächst als ein ganz unproblematischer und wider die eigene Intention ahistorischer Begriff verwendet. Rorty hatte selbst angeregt,

„die religiöse wie die philosophische Hoffnung auf einen supra-historischen Grund oder auf eine Konvergenz am Ende der Geschichte [zu] ersetzen durch eine historische Erzählung vom Aufkommen liberaler Institutionen und Angewohnheiten – der Institutionen und Angewohnheiten, die dazu gemacht waren, Grausamkeit zu verringern, eine Regie-

14 In diesem späten Text, im amerikanischen unter dem Titel „Democracy and Philosophy“ (2007) erschienen, gibt es diese erste vage definitorische Bemühung. Zu Rortys Demokratiebegriff siehe Selk/Jörke (2012: 268-272).

„rung durch Konsensus der Regierten zu ermöglichen und so viel herrschaftsfreie Kommunikation wie möglich stattfinden zu lassen“ (Rorty 1992: 122).

Rorty verzichtet darauf, diese Erzählung selbst zu liefern. Er beschränkt sich auf die Beschwörung einer demokratischen Tradition, die gewissermaßen zum progressiv-zivilreligiösen Kanon der Vereinigten Staaten zählt. Wir erfahren jedoch nichts über die konkurrierenden Ideen, die konkreter und gleichzeitig umstrittener waren als demokratische Hoffnungen und Träume. Dabei geht es ihm vor allem um die philosophischen Gründe, Kontingenz zu akzeptieren und sich auf den Boden der liberalen Demokratie zu stellen, aber weniger darum, den Spielraum eines kontingenten Entwicklungsganges, der zu ihr führte, in all seinen Möglichkeiten auszuloten. Rortys liberale Ironikerin als ideale Demokratin ist eine „Nominalistin und Historistin“, die nicht der Auffassung ist, „Reflexion werde von Kriterien geleitet“. Kriterien sind „in ihrer Sicht nie mehr als die Plattitüden, die die Begriffe eines jetzt gebrauchten, abschließenden Vokabulars aus dem Kontext definieren“ (Rorty 1992: 129, 131). Bei dieser für Rorty typischen Relativierung sind immerhin die Kontexte relevant, in denen Vokabulare entstehen oder sich wandeln. Die „Sprachspiele“ rund um den Demokratiebegriff, die uns Aufschluss über eine Erfolgsgeschichte der liberalen Demokratie geben könnten, bleiben bei Rorty jedoch unterbelichtet. Dies erstaunt, wenn man sich die Historizität des Demokratiebegriffs vergegenwärtigt. Unter Demokratie verstand man zu verschiedenen Zeiten ganz unterschiedliche institutionelle Arrangements, und die Werte, die man mit ihr verband, changierten. Es sei nur angemerkt, dass vor der eigentlichen Etablierung der Massendemokratie vielfach ein rousseauistisches Demokratieverständnis vorherrschte, das links und rechts gleichermaßen als nahezu unrealisierbares Ideal erschien.¹⁵ Die Konkurrenz der Demokratieauffassungen wird von Rorty weitgehend ignoriert; er stellt sich in die Tradition des emphatischen amerikanischen Demokratieglaubens von Walt Whitman, William James und John Dewey.

Womöglich ist es unangemessen, an einen Philosophen Ansprüche zu stellen, die außerhalb seiner Erkenntnisinteressen liegen, aber es fällt schwer, in Rortys „Vokabular“ Kriterien und Kontexte für seine Verwendung von „demokratisch“ und „liberal“ zu entdecken, obwohl er doch als Historist den Wandel von Semantiken registrieren müsste. Immerhin hat Rorty selbst immer wieder die Kontingenz der Sprache und ihre Abhängigkeit von bestimmten ideologisch geprägten oder milieubezogenen Konventionen betont. Insofern liegt das Bestreben, ein verbindliches Vokabular und allgemeine Definitionen zu etablieren, quer zu seinen methodischen Überlegungen

15 Als Beispiele für eine rousseauistisch geprägte Demokratieauffassung links und rechts mögen Michels (1989) sowie Hasbach (1912) dienen.

(vgl. Rorty 1992: 21-51).¹⁶ Trotzdem: Zu seiner Auffassung von Kontingenz passen in einem weiteren Sinne jene Interpretationen, die die Herausbildung der liberalen Demokratie als ein nicht vorhersehbares Ergebnis eines langwierigen Prozesses deuten, das überdies auf einem fragilen Arrangement beruht. In seiner eindrucksvollen Ideengeschichte des Liberalismus bezeichnete Edmund Fawcett den Kompromiss zwischen Liberalen und Sozialdemokraten als „grand bargain“:

„Liberaler akzeptierten das Prinzip der Volkssouveränität. Im Gegenzug akzeptierten demokratische Kräfte liberale Verfahrensregeln, den Schutz des Eigentums und den Respekt vor persönlicher Entscheidung. Der Kompromiss ergab sich nicht reibungslos oder von selbst, sondern er kam widerwillig und hart umkämpft zustande. Keinesfalls war er historisch determiniert oder gedanklich zwingend“ (Fawcett 2014: 21 [Übers. d. A.]).

Fawcett situiert den zähen Durchbruch zur liberalen Demokratie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert, als die klassen-, zensus- und geschlechtsbedingten Wahlbeschränkungen beseitigt wurden und mit der Massendemokratie auch der moderne Wohlfahrtsstaat, der sich auf Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung und parlamentarische Regierung gründete, aus der Taufe gehoben wurde.

Mit Blick auf die USA unterstreicht Rorty die Angewiesenheit des demokratischen Projekts auf Reformierbarkeit und Progressivität. Aus der Hoffnung auf Verbesserung bezieht die Demokratie ihre Kraft; entscheidend bleibt, dass „eine zeitgenössische liberale Gesellschaft selbst schon die Einrichtung zu ihrer Verbesserung enthält“ (Rorty 1992: 114). Welche institutionelle Form diese Demokratie hat, erscheint nebensächlich. Demokratietheoretiker suchen bei ihm vergeblich nach einer Erörterung der Vor- und Nachteile repräsentativer Demokratie; sie gehen leer aus, wenn sie etwas über Parlamentarismus, das Parteiensystem oder gewandelte Partizipationsformen wissen möchten. Der Frage nach einer Erweiterung der Partizipationsmöglichkeiten oder nach einer Intensivierung beziehungsweise weiteren „Demokratisierung der Demokratie“ (Offe 2003) geht Rorty nicht nach, und er macht sich kaum die Mühe, das für die Demokratie wesentliche Mehrheitsprinzip zu problematisieren oder die Rolle von Minderheiten zu diskutieren.

Überhaupt steht die Demokratie in seinem Hauptwerk *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1992) im Schatten des weitaus prominenteren Liberalismusbegriffs. Das ist konsequent, denn mit dem Liberalismus lassen sich eher normative Gehalte verbinden als mit der Demokratie. Bewusst verwendet Rorty gehäuft die Formel „wir Liberale“ und greift im Anschluss an Isaiah Berlin die Formel der „negativen Freiheit“ auf. Anders als Berlin profiliert Rorty jedoch die „negative Freiheit“ nicht auf

16 Ein schönes Beispiel für die okkasionelle Verwendung von verschiedenen Vokabularen liefert er in einem sehr kurzweiligen Interview: „Whatever works: Cornel talks Christian; other people talk Marxist; I talk pragmatist. I don't think it much matters as long as we have the same hopes. I don't think it's inauthentic to talk Christian, or to talk Marxist. You use whatever phrases the audience learned when growing up, and you apply them to the objects at hand“ (Rorty 1998b: 58f).

Kosten der „positiven Freiheit“. Vielmehr entzieht er sich dem klassisch defensiven Muster eines freiheitlichen Individualismus, der sich auf persönliche Freiheitsrechte und die Abwehr gegen staatliche oder gesellschaftliche Übergriffe konzentriert, indem er die aktive Seite kollektiven Handelns als etwas völlig Verschiedenes, aber gleichermaßen Förderungswürdiges betrachtet. Zwar sollte man nicht vergessen, dass Isaiah Berlin keineswegs ein grundsätzlicher Gegner jener republikanisch interpretierbaren positiven Freiheit war. Er sah seine Intervention als ein nötiges Korrektiv, „weil die positive Freiheit viel stärker pervertiert wurde als die negative Freiheit“; sie führte „zum totalen Despotismus, zur Zerschlagung aller Ideen, allen Lebens und Denkens“, so Berlins vom totalitären Zeitalter geprägte Auffassung. Trotzdem räumte Berlin in einem seiner letzten Interviews rückblickend ein, „daß die positive Freiheit ein ebenso edles und grundlegendes Ziel ist wie negative Freiheit“ (Berlin 1997: 60).

Rorty weicht dem Antagonismus der zwei Freiheitsbegriffe elegant aus, indem er die Diskurse der privaten Selbsterschaffung und der öffentlichen Hoffnung als unabhängig voneinander begreift. Sie können parallel und unverbunden existieren. Rorty vertraut darauf, dass sich Formen der individuellen Selbsterschaffung intrinsisch vollziehen, also einem natürlichen Drang zur Selbstvervollkommenung folgen, aber nichts mit dem sozialphilosophischen Vokabular der Gerechtigkeit zu tun haben. Er scheint ein kombiniertes anthropologisches Bedürfnis nach individueller Selbstverwirklichung und altruistischer gesellschaftlicher Betätigung jedes Einzelnen für möglich zu halten.

Die liberale Demokratie möchte Rorty als Ergebnis einer weitgehend kontingenten historischen Entwicklung akzeptieren und relativistisch als „Kultur ohne Zentrum“ (1993) verstehen, deren Schwerpunkt je nach Anregung, Originalität und Nützlichkeit ständig wechseln kann. Rorty betont vielfach seine Verbindung zu John Deweys Demokratietheorie und verkürzt damit den eigenen Begründungsaufwand, da er die in amerikanischer Tradition stehende Auffassung von der Demokratie als „Idee des Gemeinschaftslebens“ (Dewey 1996: 129) und als Lebensform eher voraussetzt als selbst expliziert. Wenig erfahren wir bei Rorty über die Sitten und öffentlichen Tugenden, die eine demokratische Lebensform benötigt, ausbildet und kultivieren sollte. Jeder Leser kann sich vorstellen, dass er nicht nur an Dewey, sondern auch an Tocqueville denkt, wenn es darum geht, die praktischen gesellschaftlichen Vorteile der Demokratie und ihre erzieherische Funktion hervorzuheben. Aber die Demokratie und ihre Institutionen bleiben bei Rorty eher Chiffre als Programm, eher ein Symbol als das Ergebnis einer konturierten Beschreibung.

4. Defensive Begründungsstrategien

Seine Parteinahme für die Demokratie, die vor allem in späteren Jahren vom Engagement für soziale Gerechtigkeit begleitet wird, zeichnet sich also weniger durch die Würdigung ihrer das Gemeinschaftsleben prägenden Wirkungen aus als durch das Verdrängen, Grausamkeit zu vermeiden und den sozialen Frieden zu wahren. Eigentümlicher Weise reiht sich Rorty damit in die Tradition minimalistischer Demokratiebegründungen ein, die den Akzent auf die Output-Seite der demokratischen Ordnung legen. Das Thema der Gewaltvermeidung tritt dabei in unterschiedlichen Formen auf: als gewaltloser Wechsel der Regierung, als Befriedung des öffentlichen Lebens durch das Gewaltmonopol des demokratischen Staates, als Theorie des demokratischen Friedens.

Es ist das Spezifikum der liberalen Demokratie, Volkssouveränität (zumindest als wirksame Fiktion) und breite Partizipationsmöglichkeiten mit Rechtsstaatlichkeit und der Garantie von Freiheiten für den Einzelnen zu verbinden. In dem Augenblick, als sich der demokratische Verfassungsstaat von einer Übersteigerung der *volonté générale* und einem demokratischen Homogenitätspostulat, das die Aussonderung des Heterogenen und damit die Verfolgung von Anderen vorsah, distanzierte, machte er die Verbannung der Gewalt zur zentralen Idee. Insofern begriff sich das liberal-demokratische Denken stets als Zivilisierungsprogramm, das von den amerikanischen Verfassungsvätern über John Stuart Mill bis hin zu Karl Popper und Judith Shklar die Vermeidung von Gewalt ins Zentrum stellte. Auch der Relativismus und der provokante Ethnozentrismus Rortys sind kein Unikum. Es gehört zum Bestand eines Radikalliberalismus, den Vorbehalt gegenüber Wahrheits- und Rechtfertigungsansprüchen zu verdeutlichen, denn es ist das Gebot des pluralistischen Denkens, stets die Offenheit beziehungsweise Unabgeschlossenheit von Diskursen zu betonen und in Verbindung mit dem Vertrauen in den Common Sense dem Mehrheitsentscheid als Notbehelf den Vorzug einzuräumen, aber von der Falsifizierbarkeit und Korrigierbarkeit getroffener Maßnahmen auszugehen.¹⁷

Rorty hätte gewiss nichts gegen Hans Kelsens Demokratietheorie einzuwenden gehabt, die eine Weltanschauung des Relativismus voraussetzt. Der Versuch, eine Verbindung zwischen dem systematisch vorgehenden Juristen und Rationalisten Kelsen und dem spielerischen Kritiker philosophischer Großentwürfe Richard Rorty herzustellen, mag zunächst überraschen. Aber ein vergleichender Blick auf die beiden Theoretiker hilft dabei, einige Charakteristika des liberalen Denkens herauszu-

17 Die Beispiele für die Unabgeschlossenheit von Diskursen, den Vorbehalt gegenüber Wahrheitsansprüchen und Kulturrelativismus müssen hier nicht einzeln erbracht werden. Es ist aber noch einmal daran zu erinnern, dass auch Popper eine demokratische *piecemeal-policy* mit dem Argument verteidigt, „daß die systematische Bekämpfung des Leidens und der Ungerechtigkeit und des Krieges viel eher die Unterstützung einer großen Zahl von Menschen finden wird als der Kampf für die Verwirklichung eines Idealstaats“ (Popper 1980: 216).

stellen. Sie eint eine ironische Gelassenheit, die Relativismus, Toleranz und die Skepsis gegenüber Letztbegründungen mit dem Ziel des sozialen Friedens verbindet. Freiheitliche Überzeugungen werden zur Grundlage ganz ähnlicher Demokratieschauungen – unabhängig von der Art des Theoretisierens. Kelsen charakterisiert die Weltanschauung des Relativismus folgendermaßen:

„Weil sie den politischen Willen jedermanns gleich einschätzt, muß sie auch jeden politischen Glauben, jede politische Meinung, deren Ausdruck ja nur der politische Wille ist, gleichermaßen achten. Auch die gegenteilige Meinung muß man für möglich halten, wenn man auf die Erkenntnis eines absoluten Wertes verzichtet. Der Relativismus ist daher die Weltanschauung, die der demokratische Gedanke voraussetzt“ (Kelsen 2006 [1920]: 31).

Kelsens Verknüpfung der Demokratie mit dem „Freiheitswert“ (der stärker gewichtet wird als materielles Gleichheitsstreben), mit dem Parlamentarismus und mit einer Weltanschauung, die er als Relativismus im Sinne pluralistischer Toleranz bestimmt, hebt ihn deutlich von einer funktional-formalen Demokratietheorie ab, benennt er doch ein (normativ gehaltvolles) Minimum liberaler Werte, die die Grundlage der parlamentarischen Demokratie bilden sollen. Die „Freiheit der Demokratie“ bedeutete im Sinne Kelsens notwendigerweise „die Freiheit des Kompromisses“ und „die Freiheit des sozialen Friedens“. Kelsen verband die Verteidigung der Freiheit mit einem Plädoyer für Nüchternheit und warb für die Deflationierung politischer Ansprüche aus ganz pragmatischen Gründen, denn „schließlich und endlich bleibt uns Menschen ja doch nichts anderes übrig, als daß wir uns, wie in unserem Erkennen bescheiden, so in unserem sozialen Streben vertragen“ (Kelsen 1926: 43).

Rorty unterscheidet sich vom defensiven demokratischen Liberalismus aus der Mitte des 20. Jahrhunderts dadurch, dass er philosophischen Relativismus mit Emphase für das demokratische Projekt und dem Mut zur Utopie verbindet. Für Kelsen – und später für die vom Totalitarismus geprägten *Cold War Liberals* – war der Kampf gegen den sozialistischen Utopismus noch so essentiell, dass er auf den Begriff der sozialen Gerechtigkeit verzichtete. Die Frage, was Gerechtigkeit sei, ließ er offen: Weder lasse sich eine Beziehung zwischen Glück und Gerechtigkeit herstellen, noch lassen sich die Maßstäbe für das individuelle Wohlergehen in einer pluralistischen Gesellschaft hinreichend synchronisieren. Keine gesellschaftliche Ordnung sei in der Lage, die naturbedingten Ungerechtigkeiten vollständig auszugleichen oder Wertekonflikte beispielsweise zwischen Freiheit und Gleichheit abschließend zu lösen. Kelsen konnte die liberale Demokratie nur als relativ gute Staatsform rechtfertigen: „Wenn sozialer Friede als höchster Wert vorausgesetzt wird, mag die Kompromißlösung als gerecht erscheinen. Aber auch die Gerechtigkeit des Friedens ist nur eine relative, keine absolute Gerechtigkeit“ (Kelsen 2000 [1953]: 49).

Prinzipiell würde Rorty dieser Position nicht widersprechen. Sie wäre ihm womöglich sympathisch gewesen, wenn er sich mit Kelsen beschäftigt hätte. Der

Staatsrechtler umriss das moralische Prinzip einer relativistischen Wertlehre als „das Prinzip der Toleranz“, also der Forderung, „die religiöse oder politische Anschauung anderer wohlwollend zu verstehen, auch wenn man sie nicht teilt, ja gerade weil man sie nicht teilt, und daher ihre friedlichen Äußerungen nicht verhindern.“ Selbstverständlich ergebe „sich aus einer relativistischen Weltanschauung kein Recht auf absolute Toleranz.“ Sie sei „nur im Rahmen einer positiven Rechtsordnung, die den Frieden unter den Rechtsunterworfenen garantiert, indem sie ihnen jede Gewaltanwendung verbietet, nicht aber die friedliche Äußerung ihrer Meinungen einschränkt“ (Kelsen 2000 [1953]: 50).

Friedliches Überzeugen und die Akzentuierung der Demokratie als einer Kultur der Freiheit und des Friedens, die „sich nicht dadurch verteidigen [kann], daß sie sich selbst aufgibt“ (Kelsen 2000 [1953]: 51) – diese Grundsätze Kelsens könnten durchaus Rortys Haltung entsprechen. Auch ließe sich der Positivismus der *Reinen Rechtslehre* womöglich mit Rortys Plädoyer für ein geschärftes Kontingenzbewusstsein vereinbaren, denn beiden geht es darum, die historische Entwicklung hin zur liberalen Demokratie als ein Faktum zu bejahen und diese eher auf die Zukunft hin zu entwerfen, als nach Letztbegründung demokratischer Grundsätze zu suchen. Allerdings gibt es vom amerikanischen Liberalen keine belastbaren Aussagen zum Problem der demokratischen Wehrhaftigkeit. Obwohl er gelegentlich für die westliche Selbstbehauptung plädierte, hat er die Selbstgefährdung der Demokratie oder ihre Selbstabschaffung nicht systematisch reflektiert oder theoretisch bearbeitet.

Entscheidend bleibt die Frage, wie die Demokratie für ihre Bestandsvoraussetzungen, ihre Akzeptanz und den nötigen Zusammenhalt der Bürger sorgen beziehungsweise woraus sie ihre Antriebskräfte schöpfen kann. Da sind zum einen die grundsätzliche Attraktivität und die Überzeugungskraft ihrer wesentlichen Ziele: sozialer Frieden, individuelle Freiheit, Leistungsfähigkeit und Entfaltungsmöglichkeit von Wissenschaft, Wirtschaft und Kultur in der offenen Gesellschaft. Zum anderen aber bedarf es gewisser intrinsischer Kräfte, die eine quasi-republikanische Bürgermoral stärken. Kelsen erinnerte an die zentrale Aufgabe des Staates, durch seine Bildungs- und Verwaltungsinstitutionen eine politische Kultur der Demokratie zu fördern. Auch Rorty hat verschiedentlich die Rolle der Bildung betont und die „Erziehung ganzer Generationen von derart netten, toleranten, wohlwollenden, geborgenen und andere Menschen respektierenden Studenten in allen Teilen der Welt“ zur Voraussetzung für eine global starke „Menschenrechtskultur“ erklärt (Rorty 2000b: 259), ohne sich gesondert mit demokratischer Bildung zu beschäftigen.¹⁸ Stattdessen konzentriert er sich ganz allgemein auf die solidarischen Impulse einer starken gesellschaftlichen Mitte, die das Projekt der Demokratie gegen Widerstände verteidigt

18 Ganz grundsätzlich betont er die Vermittlung von Freiheit und Hoffnung als konstitutive Ziele demokratischer Bildung, aber sein Zugriff bleibt typischerweise aufs Akademische beschränkt. Vgl. Rorty 1999e.

und nach Möglichkeit voranbringt, das heißt die Grenzen einer in Loyalität verbundenen westlichen Wir-Gruppe stetig erweitert.

5. *Solidarität als Motor des Fortschritts*

Der Begriff der Solidarität nimmt einen prominenten Platz in Rortys politischem Denken ein. Immerhin ist er im Titel seines Hauptwerks enthalten, und Rorty hat sich nicht gescheut, den Pragmatismus als „Philosophie der Solidarität“ zu bezeichnen (Rorty 1988: 31). Er schließt mit seinen politischen Überlegungen an kommunitaristisch inspirierte Debatten um gemeinschaftsfördernde und integrative Faktoren der demokratischen Zivilgesellschaft an. Insbesondere in der lebendigen Diskussion um den Solidaritätsbegriff der 1990er Jahre ist Rorty auch in Deutschland intensiv rezipiert worden.¹⁹ Nachdem es längere Zeit in der Theorie relativ still um Solidaritätskonzeptionen gewesen ist²⁰, kehrt die Solidarität in letzter Zeit wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit zurück – nicht erst seit die Corona-Krise paradoxer Weise ganz neue Anforderungen an solidarisches Verhalten als praktizierte soziale Distanzierung stellt.

Heinz Bude hat den Solidaritätsbegriff jüngst erneut in die Debatte eingebracht. Er warnt davor, der politischen Rechten die Instrumentalisierung und Emotionalisierung von Solidarität und Gemeinschaft zu überlassen, und reflektiert neue komplexere Formen solidarischen Verhaltens, die an globale Entwicklungen anschließen, ohne sich einseitig auf Denkfiguren der progressiven weltgesellschaftlichen Verrechtlichung einer Solidarität unter Fremden einzulassen. Seine Vorstellung vom solidarischen Verhalten nimmt emotive und ethische Komponenten gleichermaßen auf. Rorty spielt in seinen Überlegungen keine Rolle mehr. Im Gegenteil: Bude sieht kaum eine andere Möglichkeit, als dessen Ansatz zu historisieren, der ein Relikt aus fernen Zeiten sei. Rorty habe solidarische Gefühle nur als Luxusphänomen prosperierender Gesellschaften ansehen können, die sich Mitleid leisteten und deren Mittelschichten Muße für die Pflege „einer westlichen Kultur der moralischen Empfindsamkeit“ besäßen (Bude 2019: 143f). Vor allem zeigt Bude, dass man es sich mit dem Lob der Solidarität zu einfach mache, wenn doch in Wahrheit ein Kampf zwischen den Ideen exklusiver und inklusiver Solidarität stattfinde, wie sich am Streit um die Frage der Zuwanderung feststellen lasse.

Wo stünde Rorty in dieser Auseinandersetzung, wenn wir die an ihm geübte Kritik in Rechnung stellen? Ihm wird angelastet, er verwende den Solidaritätsbegriff lediglich „im unspezifischen Sinne von Mitgefühl mit Subjekten, mit denen man sich einem ‚Wir‘ zugehörig fühlt“ (Wildt 1995: 1009f). Des Weiteren müssen sich Rorty

19 Vgl. als ersten Überblick Brunkhorst (1997); Zoll (2000); Bayertz (1998).

20 Die letzte größere Bestandsaufnahme bietet Beckert/Eckert/Kohli/Streeck (2004).

und andere Pragmatisten stets den Vorwurf gefallen lassen, die Frage nach der rechtlichen Institutionalisierung und Festigung von Solidarbeziehungen unter Fremden zu vernachlässigen (vgl. Brunkhorst 1997: 60-64). Dieser Punkt führt zu einem grundlegenden Konflikt über die Belastbarkeit des Solidaritätsbegriffs. Während die begründungsorientierte normative Sozialphilosophie in den Spuren von Habermas in der Solidarität „das Andere der Gerechtigkeit“ erkennt, das heißt als ein Korrelat vernunftbasierter Gerechtigkeitskonzeptionen, hält Rorty an der Solidarität als letztem verbliebenen „Prinzip einer aufgeklärten Moral“ fest, „die die Illusion einer philosophischen Moralbegründung abgelegt hat“ (Wildt 1995: 1009f).²¹ Solidarität wird also zur Alternative, die in die Bresche des von Rorty beschworenen Moratoriums der Theorie springt.

Es wäre billig, Rorty eine Unterbestimmung und Überdehnung des Solidaritätsbegriffs vorzuwerfen. Für die akademische Philosophie ist es leicht, Rortys Großbegriffen „Kontingenzt“, „Ironie“ und „Solidarität“ jeweils das nötige semantische Reflexionsniveau abzusprechen. Doch geht diese Kritik an Rortys Intentionen vorbei, denn er verzichtet absichtsvoll auf eine disziplinäre und hermeneutische Einbettung der von ihm gewählten Begrifflichkeiten und ignoriert den Forschungsstand in vollem Bewusstsein, sich damit außerhalb der akademischen Kontexte zu stellen. Sieht man einmal davon ab, dass ihm als analytisch geschultem und mit allen philosophischen Wassern gewaschenen Theoretiker diese Defizite präsent sind, so lohnt es sich ohnehin eher, die Stärken seines Ansatzes herauszuarbeiten und nach dem Anregungspotential seiner Konzeption zu fragen.

Sicherlich fügt sich Rorty zunächst einmal grob in die avancierten sozialphilosophischen Begriffsbestimmungen ein, welche die Solidarität einerseits von einem eher abstrakten Gerechtigkeitsstreben und andererseits von einem überdehnten universalistischen Bewusstsein für alle Leidtragende der Welt abgrenzen. Für eine erste Orientierung reicht es, in Solidarität „eine besondere Form von moralischer Motivation oder Altruismus“ zu erkennen und ihr einen „Bezug auf Kooperation oder jedenfalls auf Wechselseitigkeit“ zuzusprechen (Wildt 1998: 211).

Der Philosoph Kurt Bayertz (1996; 1998) hat in seinen Forschungen die verschiedenen Ebenen des Solidaritätsbegriffs verdeutlicht: erstens als normative Ressource, die an ein christliches Verständnis von Brüderlichkeit anknüpft, zweitens als Kampfbegriff der Arbeiterbewegung zur Stärkung der Binnengemeinschaft und schließlich

21 Bei Habermas (1991: 70) heißt es über den „enge[n] Zusammenhang der Sorge für das Wohl des Nächsten mit dem Interesse für das allgemeine Wohl“, dass „der zur individuellen Gleichbehandlung komplementäre Gesichtspunkt nicht Benevolenz, sondern Solidarität“ sei. „Dieses Prinzip wurzelt in der Erfahrung, daß einer für den Anderen eintreten muß, weil alle als Genossen an der Integrität ihres gemeinsamen Lebenszusammenhangs in derselben Weise interessiert sein müssen. Die deontologisch begriffene Gerechtigkeit fordert als ihr Anderes Solidarität. Dabei handelt es sich nicht so sehr um zwei Momente, die sich ergänzen, als vielmehr um zwei Aspekte derselben Sache.“

drittens als Legitimation des Wohlfahrtsstaates. An Bayertz lässt sich unmittelbar anknüpfen, um die Relevanz des Solidaritätsbegriffs für die moderne Demokratie neu zu erörtern, ohne die ihm innewohnende Ambivalenz zu verschweigen. Solidarität kann nämlich keineswegs als Allheilmittel verstanden werden, das durch eine Stärkung gefühlsmäßiger Bindungen per se positive Effekte zeitigt. Defensive (oder auch aggressiv wirkende) Binnensolidaritäten, die sich gegen bestimmte Gruppen richten (zum Beispiel Pegida), gehören deshalb zu Phänomenen, die von einem normativ ausgezeichneten Begriff der Solidarität zu unterscheiden sind. Bayertz schlägt vor, einen legitimen Solidaritätsbegriff „an materielle und symbolische Hilfe für jene zu binden, die für ihre Rechte kämpfen“ (Bayertz 1998: 49).

Solidarität ist zweckgerichtet; sie vereinigt Hilfeleistung mit berechtigten Interessen und begründeten Ansprüchen. Gleichwohl kann sie von einem ins Universalistische reichenden Verständnis von „Brüderlichkeit“, korrekter: „Geschwisterlichkeit“, unterschieden werden. Solidarität zielt auf die Institutionalisierung von Rechtsansprüchen und beinhaltet ein emanzipatorisches Selbstverständnis. Man übt Solidarität mit Benachteiligten oder Unterdrückten, um für sie den Status der Rechtsgleichheit und damit gleiche gesellschaftliche Chancen zu erlangen. Die betroffene Gruppe zeigt sich untereinander auch solidarisch, aber die normative Komponente der Solidarität besteht darin, dass der verhandelte Anspruch auf Rechtsgleichheit durch allgemein anerkannte moralische Grundsätze legitimiert werden kann. Angesichts dieser Aspekte ist es plausibel, Solidarität als Kernbegriff der modernen Demokratie anzusehen, auch weil sie den Gleichheitsgedanken unterstreicht.

Die Attraktivität, die für Rorty im Thema der Solidarität liegt, ist offensichtlich, wenn man sich seine strategische Verwendung des Konzepts vergegenwärtigt. Solidarität wird bei ihm zu Chiffre einer Mitmenschlichkeit, die auf universalistische Begründung verzichtet und stattdessen auf die „einfühlsame Identifikation mit den Einzelheiten im Leben anderer“ setzt (Rorty 1992: 305). Rorty wiederholt auch in diesem Kontext seine Kritik an einer kantianisch imprägnierten Ethik der Pflichten und bringt die Solidarität als emotiven Faktor einer Ausweitung menschlicher Empfindsamkeit ins Spiel, die erst einmal ethnozentrisch, relativistisch und auf dem Boden der westlich-liberalen Kultur von den Identifikationsbereitschaften der Einzelnen ausgeht.

Rorty weiß darum, dass jedes Verständnis von Solidarität Grenzziehungen braucht und sich aus einem Gegensatz speist: „Ich behaupte, daß die Kraft des ‚wir‘ von einem Kontrast lebt: ‚wir‘ bildet einen Kontrast zu ‚ihnen‘, die ebenfalls Menschen sind – aber Menschen von der falschen Sorte“ (Rorty 1992: 307). Dies erinnert an eine Differenzbestimmung des Politischen auf Schmitts Spuren. Während Schmitt allerdings seinen Begriff des Politischen vor allem durch das Wesen der Feindschaft bestimmt und den Bedingungen der Freundschaft beziehungsweise des solidarischen Miteinanders kaum Aufmerksamkeit widmet, weil er eine quasi-onto-

logische Gleichartigkeit und Homogenität als substanziell gegeben ansieht, betont Rorty die verbindende Kraft der Solidarität. Rorty geht es darum, die Wir-Gruppe schrittweise auszuweiten. Es sei mit seiner Position nicht unverträglich, darauf zu drängen, „daß wir versuchen müssen, in unser Verständnis von ‚wir‘ auch Menschen aufzunehmen, die wir bis jetzt zu den ‚sie‘ gezählt haben“ (Rorty 1992: 309). Vorher müssen jedoch gewisse kulturelle und materielle Voraussetzungen für solidarisches Verhalten erfüllt sein; Mitgefühl für andere kann nur freigesetzt werden, wenn man sich selbst in sicheren sozioökonomischen Verhältnissen in westlichen Demokratien wiederfindet: „Die Schule der Empfindsamkeit funktioniert nur bei Leuten, die es sich lange genug bequem machen können, um zuzuhören“ (Rorty 2000b: 260).

Rorty misst die Stärke des Solidaritätsgefühls am Intensitätsgrad des Identifikations- und Einfühlungsvermögens der Einzelnen mit einer erweiterbaren Wir-Gruppe. Solidarität bezieht sich nicht auf „das Wiedererkennen eines Kern-Selbst“, sie sei vielmehr „zu denken als die Fähigkeit, immer mehr zu sehen, daß traditionelle Unterschiede (zwischen Stämmen, Religionen, Rassen, Gebräuchen und dergleichen Unterschiede) vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung“ (Rorty 1992: 310). Dabei blendet er die emanzipative und rechtliche Dimension weitgehend aus, ohne auf die Idee eines moralischen Fortschritts zu verzichten. Dominant bleibt bei Rorty die Idee der Erweiterung, die sein Äquivalent für Fortschritt bleibt, wenn er Gerechtigkeit als erweiterte Loyalität versteht oder für eine Verbreiterung der Menschenrechtskultur wirbt.²²

Rortys Provokation besteht darin, die Moralphilosophie oder Pflichtethiken für weitgehend wirkungslos zu halten. Allenfalls erinnern sie uns daran, „daß wir immer weiter daran arbeiten müssen, unser Verständnis des ‚Wir‘ so weit auszudehnen, wie wir nur können“ (Rorty 1992: 316). Wichtiger und effizienter sind für ihn eindringliche Beschreibungen von Schmerz und Demütigung, die in Romanen und Ethnographien, Spielfilmen, Dokumentationen oder sogar Comics, aber auch (wie von Judith Shklar noch stärker hervorgehoben) in Reportagen oder journalistischen Berichten vorgelegt werden (vgl. Rorty 1992: 16). Rortys Argument ist ebenso simpel wie evident: Es ist vielversprechender, an das Gefühl als lediglich an die Vernunft zu appellieren; zumindest verdienen Emotionen in der politischen Philosophie stärkere Berücksichtigung.²³ Die vergangenen zwei Jahrhunderte – die Amerikanische und Französische Revolution fungieren hier als Geschichtszeichen und Epochenschwelle – können aus seiner Sicht als eine Zeit begriffen werden, „in der ein erstaunlich rascher Fortschritt der Empfindungen stattgefunden hat und in der es viel leichter geworden ist, uns durch traurige und rührselige Geschichten zum Handeln anzusporren“ (Rorty 2000b: 268).

22 Vgl. die strukturgleiche Argumentation in Rorty (2000b) und Rorty (2008: 82-107).

23 Vgl. vor allem die an Nussbaum (2014) anschließende Debatte.

Nun wird man zweierlei einwenden wollen: Erstens brauchen auch „traurige und rührselige Geschichten“ gewisse Kriterien, die nicht anders als allgemein zu begründen sind – insofern findet sich auch bei Rorty ein nur schwach verborgener Universalismus. Zweitens sieht Rorty die Voraussetzung für solidarisches Verhalten an ein Gefühl der Sicherheit gebunden, das auf zivilisatorischem Fortschritt beruht. Hier zeigt sich, dass Rortys Verständnis von Solidarität einseitig besetzt ist – die dunklen Seiten gemeinschaftlicher Energien werden davon nicht erfasst, und generell spielt die Dynamik der Binnensolidarität in einer abgeschlossenen Gruppe keine Rolle. Er verwendet Solidarität als eine programmatische politische Forderung und verweist somit zugleich auf ihren konstruktivistischen Charakter. Sie ist ein Mittel der demokratischen Politik und muss hergestellt und stetig erneuert werden; es reicht eben nicht, sich auf ihre gleichsam organische Integrationsfunktion in der modernen Gesellschaft zu verlassen, wie es die moderne Soziologie nach Durkheim tat. Insofern erinnert Rorty nachdrücklich daran, dass jeder Forderung nach Solidarität ein voluntaristisches Moment innewohnt. Um jemanden zu solidarischem Verhalten zu bewegen, muss Identifikationsbereitschaft geweckt, eine gewisse Sinnhaftigkeit überzeugend dargelegt und eine lohnende Perspektive vorgegeben werden. Moralphilosophie nimmt sich dagegen als Trockenschwimmen aus – je aufwendiger und komplexer die Begründungsanstrengungen werden, desto weniger Aussicht auf praktische Effekte gibt es.

Rortys politische Antiphilosophie entfaltet ihr Provokationspotential, indem sie die tatsächliche politische Bedeutung normativ-systematischer Entwürfe radikal in Frage stellt. Dabei wird deutlich, dass es Rorty nicht nur um Narrationen und die Akzeptanz von Kontingenz, sondern auch um Kriterien und Gründe für politisches Handeln geht, das der Legitimation bedarf. Demokratische Politik muss die Menschen überzeugen oder überreden, die Erweiterung und Vertiefung solidarischer Beziehungen zu unterstützen. Wenn Rorty vorgeworfen wird, dass sein Vertrauen in die Literatur und die Romanciers, demokratische Empfindsamkeit und den Sinn für Ungerechtigkeit zu schärfen, weltfremd sei, so ließe sich entgegnen, dass politische Philosophie zur gesellschaftlichen Einflussnahme gewiss noch viel weniger in der Lage ist. Es ist auffällig, dass Rorty seine Idealautoren entweder im Bereich der Sozialkritik (Charles Dickens, Harriet Beecher-Stowe, Upton Sinclair) oder aber unter den Meistern des psychologischen Romans (zum Beispiel Marcel Proust, Thomas Mann, Vladimir Nabokov) findet, um die Ebenen von Öffentlichkeit und Selbst zu trennen. Bedauerlich ist, dass er sich, soweit ich sehe, nie mit Camus beschäftigt hat, der in seinem Roman *Die Pest* und in seiner Philosophie beides aufeinander bezogen hat. Camus begriff Solidarität als „ein mehr und mehr erweitertes Bewußtsein, welches das Menschengeschlecht im Laufe seiner Abenteuer von sich selbst gewinnt“. „In der Erfahrung des Absurden ist das Leid individuell“, wusste Camus, aber im revoltierenden Denken kommt dann die kollektive Natur zum Tragen: „Ich empöre

mich, also sind wir“ (Camus 1969: 20f). Auch bei Camus ist die Fähigkeit zur Solidarität in der Revolte an die westliche Kultur gebunden und hat nur dort einen Sinn, „wo eine große theoretische Gleichheit faktische Ungleichheit verdeckt“ (Camus 1969: 19).

Zwar ist Rorty das existentielle Pathos fremd, das Camus' Schriften durchzieht, aber einige strukturelle Gemeinsamkeiten, etwa die Betonung der Kontingenz und der individuellen Empfindsamkeit sowie die Angewiesenheit auf eine westliche demokratische Kultur, fallen ins Auge. Rorty setzt allerdings auf einen intellektualisierten Empfindungsbegriff, der das Leid anderer als Erfahrung aus zweiter Hand verarbeitet, während Camus das unmittelbare Erleben der Wirklichkeit thematisiert. Daher weiß Camus, dass Mitleid und Empfindsamkeit nur dann von moralischem Nutzen sind, wenn sie ein gewisses Maß nicht überschreiten, also auf reflexiven Abstand gehalten werden können. Ab einem gewissen Grad ist von der Intensivierung des Mitleids keine weitere Stärkung des Solidargefühls mehr zu erwarten. „Man wird des Mitleids müde, wenn das Mitleid nutzlos geworden ist“, erkennt Dr. Bernard Rieux angesichts der Pest und reflektiert damit die individuellen Schutzmechanismen, die den Einzelnen vor einer Überwältigung des Gefühls bewahren (Camus 1960: 55). Die Ambivalenz einer Politisierung des Mitleids, die beispielsweise Hannah Arendt skeptisch gegen Rousseau eingewandt hat, spart Rorty in seiner Hoffnung auf Solidarität aus (Arendt 1986: 112f). Während Camus und Arendt die Solidarität als eine vernunftgesteuerte Transformation des Mitleids diskutieren, bleibt dieser Übergang bei Rorty allenfalls implizit. Wichtiger als die Beweisführung, wie sich Solidarität vom einfachen Mitleid unterscheidet und warum Solidarität als praktizierte politisches Gleichheits- und Gerechtigkeitsstreben bestimmte Grundsätze einhalten muss, bleibt für Rorty der quasi zivilreligiöse Glaube an ihre gesellschaftsverändernde und reformierende Kraft in der Demokratie.

6. *Ausblick*

In der Auseinandersetzung mit Rortys Auffassungen zur liberalen Demokratie ist wenig zu gewinnen, wenn wir ihn an herkömmlichen Maßstäben der politischen Theorie messen. Weder lässt sich Rorty in ein Raster der demokratietheoretischen Debatte einsortieren, noch will er einen Beitrag zur normativen politischen Philosophie leisten. Seine Strategie des Ausweichens verfolgt er mit eklektizistischen Crossover-Manövern, die Heidegger und Derrida, Kundera und Nabokov, Habermas und Rawls auf virtuose Weise in eigene Fragestellungen einspannen und ganz neue Kontexte eröffnen. Jeder Versuch muss scheitern, Rortys Verständnis von Liberalismus, Demokratie oder Solidarität auf den Begriff zu bringen, weil er seine Position mit größtmöglicher Offenheit und Anschlussfähigkeit auf Zukunftshoffnungen hin

entwirft, aber zugleich an die gegebene politische Lage anknüpft. Der wichtigste Einwand, der von jeher gegen Rorty vorgebracht wird, liegt in seiner vermeintlich affirmativen Haltung, der die Instrumente für eine notwendige Kritik an „defekten“, „simulativen“ oder sich allgemein destabilisierenden Demokratien fehlen.²⁴

Hier ist nicht der Ort, diese Vorwürfe im Einzelnen zu entkräften. Wichtiger scheint mir die Frage, welche Impulse von Rorty für die derzeitige Debatte in der politischen Theorie ausgehen können. Ohne die Leerstellen und Schwächen in Rortys Argumentation aus dem Blick zu verlieren, möchte ich abschließend in fünf Punkten für das nach wie vor wichtige Anregungspotential seiner Demokratietheoriekritik werben:

1. Rorty bleibt in seiner ironisch-entspannten Haltung ein *integrativer Philosoph*, der in pluralistischer Weise die Einsichten ganz verschiedener Richtungen würdigt (Derrida, Foucault, Habermas, Heidegger, Nietzsche, Rawls etc.) und lediglich den holistischen Anspruch von Theorien negiert. Von ihm kann man lernen, dass eine rein ideologische Lesart, die ‚gefährliche Geister‘ anprangert, unproduktiv ist. Damit unterstreicht Rorty die wichtigste Eigenheit der liberalen Demokratie: Toleranz und die Fähigkeit, die unterschiedlichsten Meinungen auszuhalten. Zugleich macht er klar, dass Liberalismus und Demokratie unbedingt zusammengehören. Das Erbe dieser Tradition, die Kombination aus individuellen Freiheitsrechten und sozialer Verantwortung mitsamt ihren Institutionen, möchte Rorty verteidigen, insbesondere gegen die Kritiker der repräsentativen Demokratie. Er bleibt damit ein Verfechter des demokratischen Projekts, ohne das Heil allein in der Erweiterung partizipativer Formen zu suchen, radikaldemokratisches Aufbegehren der Anteilslosen zu erhoffen oder eine spezifisch demokratische Rationalität zu konstruieren.
2. Als *Verteidiger des Common Sense* erinnert Rorty die politische Theorie an ihre Pflicht zur Selbstbescheidung und warnt sie vor der Überschätzung der eigenen Wirkmacht. Philosophie, aber auch politische Theorie, sollte sich in den Dienst demokratischer Politik stellen und kann unser Vokabular moralischer Überzeugungen erweitern, um zur weiteren Demokratisierung beizutragen. Sie sollte sich aber nicht anmaßen, die Rationalität oder Wahrheit der Demokratie als Grundlage allen politischen Handelns zu enthüllen. Die normativen Anliegen der Demokratie wie Frieden, Freiheit, Toleranz, Pluralität, Gerechtigkeit und Gleichheit bleiben allgemeinverständlich und müssen es sein, um ihre Chance auf Verbreiterung zu wahren. Kurz: Um den Wert der Demokratie zu erkennen, bedarf es weniger avancierter Theorie als der geschärften Empfindsamkeit für Unrecht,

24 Sehr früh ist er bereits von einem befreundeten Philosophenkollegen kritisiert worden – siehe Bernstein (1987). Zur Kritik an Rortys politischen Auffassungen vgl. weiterhin die Beiträge von Hauke Brunkhorst, Josef Früchtel, Matthias Kettner und Thomas Schäfer in Schäfer/Tietz/Zill (2001).

Gewalt, Unterdrückung und Benachteiligung, deren Erfahrungen und Praktiken präzise zu schildern und zu analysieren sind.

3. *Gleichheit* bleibt für Rorty *die maßgebliche Idee der Demokratie*. Sie darf nicht dogmatisch im Sinne des Sozialismus umgesetzt werden, liefert aber eine Richtschnur, um das Band des Sozialen immer wieder neu zu knüpfen, das heißt Lebenschancen aller Bürger zu erhalten und materielle Unterschiede durch Umverteilung abzufedern. Wie Pierre Rosanvallon (2013) träte auch Rorty heute der Abschottung und elitären Absonderung einzelner Bevölkerungsgruppen entgegen und würde an den bürgerschaftlichen Sinn fürs Gemeinsame appellieren. Sein Plädoyer für die Gleichheit richtet sich dabei gleichermaßen gegen liberale Elitentheorien und gegen eine kulturelle Linke, die das Streben nach sozialer Gleichheit durch Identitätspolitik ersetzt habe und damit das Bewusstsein einer fragmentierten Gesellschaft benachteiligter Minderheiten befördere. „Die Linke möchte das Anderssein nicht ignorieren, sondern kultivieren“ (Rorty 1999a: 97). Stattdessen gelte es, das Gemeinwohl, das Verbindende einer *civil religion* und das Projekt sozialer Gerechtigkeit wieder ins Zentrum demokratischer Politik zu stellen. Rorty hat damit frühzeitig ein Thema akzentuiert, das spätestens seit der Wahl Donald Trumps sprunghaft an Evidenz gewonnen hat.²⁵ Bereits 1997 hat er die akademische Linke gewarnt:
„Interessiert euch jetzt bitte einmal wieder für die Probleme weißer heterosexueller Männer, die keine Arbeit finden und ihre Familie nicht versorgen können. Arme weiße Heterosexuelle interessieren sich nicht für die theoretischen Haarspaltereien der Mittelschichtintellektuellen der kulturellen Linken“ (Rorty 1997). Die Aufforderung an die Linke „back to class politics!“ ist nicht ohne Ironie, denn Rorty weiß selbst genau, dass die Klassensemantik der alten Arbeiterbewegung passé ist. Aber er fordert die Linke auf, sich erneut um Armut zu kümmern und phantasievollere Neubeschreibungen für die soziale Frage zu liefern (vgl. Rorty 1998a; 1999d; 2000).
4. Rorty hat stets darauf aufmerksam gemacht, dass das demokratische Projekt auf eine *abgrenzbare politische Gemeinschaft* bezogen bleiben muss, damit die demokratische Verantwortung zurechenbar bleibt. Sein Festhalten am Nationalstaat und sein Eintreten für einen linken Patriotismus haben ihm harsche Kritik eingebracht. Rorty hatte den Begriff des *ethnos* allerdings nicht auf Homogenität angelegt, sondern damit lediglich ein politisches Gemeinwesen beschreiben wollen, das diejenigen umfasst, „vor denen man seine Überzeugungen rechtfertigen muss“ – mit denen man also politisch gemeinsam handelt und für die daraus erwachsenden Folgen einsteht (Rorty 1988: 27). Sein pragmatischer Universalis-

25 Vgl. etwa Lilla (2018) oder Runciman (2018: 73). Bei der Linken mischt sich Selbstkritik mit dem Angriff auf einen „progressiven Neoliberalismus“, der *identity politics* als Fassadenpflege betreibt – siehe dazu als erste Übersicht die Beiträge in Geiselberger (2017).

mus erkannte schärfer als manche VertreterInnen des kosmopolitischen Lagers, dass die Demokratie aus Unmittelbarkeit, Erfahrbarkeit und Identifikation ihre lebenswichtigen Energien bezieht. Allerdings braucht sie das transzendierende Moment eines pragmatisch getönten Universalismus, um nicht in einem „kommunitaristischen Protektionismus“ zu verharren. Der Erfolg der Demokratie wirkt beispielgebend, wenn ihre Leistungen die Bürger*Innen mit Stolz erfüllen und motivieren – sie bleibt aber kultur- und lernabhängig und ist nicht einfach exportierbar. Rorty präsentiert sich als Kompensationsdenker, der Patriotismus und Universalismus, individuelle Freiheit und Solidarität stets aufeinander bezieht und auszubalancieren strebt.

5. Angesichts gegenwärtig grassierender Untergangsgeschichten der Demokratie bietet Rortys *Plädoyer für liberale und soziale Hoffnung* einen wünschenswerten Kontrapunkt. „Das politische Projekt der Aufklärung besteht – extrem einfach gesagt – darin, möglichst allen Kindern gleiche Chancen zu bieten, aus ihrem Leben etwas zu machen“ (Rorty 1997). Insofern bleibt die Verwirklichung von Gleichheit und Freiheit die anspruchsvolle Aufgabe der liberalen Demokratie, die neue Beschreibungen und Narrationen vertragen kann, aber zugleich Erbe einer kontingenten historischen Entwicklung bleibt. Vielleicht kann man diese Zukunftsorientierung sogar „utopischen Pragmatismus“ (Brunkhorst 1997) nennen. Sie ist jedoch keineswegs mit westlicher Selbstzufriedenheit zu verwechseln. Angesichts der wohlfeilen Zuspitzungen, die lustvoll die Alternativen zwischen Neoliberalismus, Rechts- und Linkspopulismus imaginieren und den Abgesang auf die liberale Demokratie intonieren, hilft die Lektüre von Rorty, die Demokratie als sozialliberales Projekt zu erneuern und das Vertrauen in ihre Adaptabilität an neue Herausforderungen zu stärken, wenn man sich auf ihre Kernaufgaben besinnt: Die soziale Gerechtigkeit am Leitwert der Gleichheit auszurichten und die Kultur der Menschenrechte zu erweitern. Mit Rorty kann man aus der Verzagtheit westlicher Selbstgeißelung herausfinden, ohne den Sinn für Selbstkritik zu verlieren. Weder darf sich die liberale Demokratie auf den materiell-fixierten Leistungsvergleich mit neuen protektionistisch-autokratischen Varianten oder einem chinesischen Neomerkantilismus beschränken, noch darf sie die demokratische Lebensform einer neoliberalen Marktreligion opfern. Rorty zeigt immer noch Wege auf, wie die liberale Demokratie zu einer Politik der Zuversicht finden kann, ohne in die von Oakeshott (2000) befürchtete Falle der Ideologisierung zu geraten – nämlich indem sie den sozialen Gedanken im Geiste der egalitären Demokratie entschlossen erneuert und zugleich ihre Identität als selbstbewusste liberale und offene Gesellschaft bewahrt.

Literatur

- Alterman, Eric/Mattson, Kevin* 2012: The Cause. The Fight for American Liberalism from Franklin Roosevelt to Barack Obama. New York.
- Arendt, Hannah* 1986 [1963]: Über die Revolution, 3. Aufl. München.
- Ball, Terence/Bellamy, Richard* (Hrsg.) 2003: The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought. Cambridge.
- Bayertz, Kurt* (Hrsg.) 1998: Solidarität. Begriff und Problem. Frankfurt.
- Bayertz, Kurt* 1996: „Staat und Solidarität“. In: Ders. (Hrsg.): Politik und Ethik. Stuttgart, S. 305-329.
- Beckert, Jens/Eckert, Julia/Kohli, Martin/Streeck, Wolfgang* (Hrsg.) 2004. Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen. Frankfurt.
- Berlin, Isaiah* 1997: „Die zwei Gesichter der Freiheit. Isaiah Berlins letztes Interview“. In: Die Zeit, 21.11.1997, S. 59-60 oder https://www.zeit.de/1997/48/Die_zwei_Gesichter_der_Freiheit [13.05.2020].
- Bernstein, Richard* 1987: „One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy“. In: Political Theory, 15 (4), S. 538-563.
- Brunkhorst, Hauke* 1997: Solidarität unter Fremden. Frankfurt.
- Bude, Heinz* 2019: Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee. München.
- Camus, Albert* 1960 [1947]: Die Pest. Reinbek.
- Camus, Albert* 1969 [1951]: Der Mensch in der Revolte. Reinbek.
- Dewey, John* 1996: Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. Bodenheim.
- Dorman, Joseph* 2001: Arguing the World. The New York Intellectuals in Their Own Words. Chicago.
- Fawcett, Edmund* 2014: Liberalism. The Life of an Idea. Princeton.
- Fukuyama, Francis* 1992: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München.
- Geiselberger, Heinrich* (Hrsg.) 2017: Die große Regression. Eine internationale Debatte zur geistigen Situation der Zeit. Berlin.
- Habermas, Jürgen* 1991: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt.
- Habermas, Jürgen* 1996: „Drei normative Modelle der Demokratie“. In: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt, S. 277-292.
- Habermas, Jürgen* 2001: Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX. Frankfurt.
- Hacke, Jens* 2006: Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik. Göttingen.
- Hasbach, Wilhelm* 1912: Die moderne Demokratie. Eine Beschreibung. Jena.
- Holmes, Stephen* 1995: Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy. London.
- Kelsen, Hans* 1926: Das Problem des Parlamentarismus. Wien/Leipzig.
- Kelsen, Hans* 2000 [1953]: Was ist Gerechtigkeit? Stuttgart.
- Kelsen, Hans* 2006 [1920]: „Wesen und Wert der Demokratie“. In: Ders.: Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie. Tübingen, S. 1-33.

- Keynes*, John M. 1956 [1930]: „Wirtschaftliche Möglichkeiten für unsere Enkelkinder“. In: Ders. (Hrsg.): Politik und Wirtschaft. Männer und Probleme. Ausgewählte Abhandlungen. Tübingen, S. 263-272.
- Krastev*, Ivan/*Holmes*, Stephen 2019: Das Licht, das erlosch. Eine Abrechnung. Berlin.
- Lilla*, Mark 2018: The Once and Future Liberal. After Identity Politics. London.
- Luttwak*, Edward 1993: The Endangered American Dream. How to Stop the United States from Becoming a Third World Country and How to Win the Geo-Economic Struggle for Industrial Supremacy. New York.
- Michels*, Robert 1989: Die Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen im Gruppenleben, 4. Aufl. Stuttgart.
- Müller*, Jan-Werner 2019a: Furcht und Freiheit. Für einen anderen Liberalismus. Berlin.
- Müller*, Martin 2019b: „Richard Rorty und das kommunitaristische Denken“. In: Reese-Schäfer, Walter (Hrsg.): Handbuch Kommunitarismus. Wiesbaden, S. 301-318.
- Nippel*, Wilfried 2008: Antike oder moderne Freiheit. Die Begründung der Demokratie in Athen und in der Neuzeit. Frankfurt.
- Nussbaum*, Martha C. 2014: Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist. Berlin.
- Oakeshott*, Michael 2000: Zuversicht und Skepsis. Zwei Prinzipien neuzeitlicher Politik. Berlin.
- Offe*, Claus (Hrsg.) 2003: Demokratisierung der Demokratie. Diagnosen und Reformvorschläge. Frankfurt/New York.
- Ottmann*, Henning 2012: Geschichte des politischen Denkens, Band 4/2: Das 20. Jahrhundert. Von der Kritischen Theorie bis zur Globalisierung. Stuttgart/Weimar.
- Packer*, George 2013: The Unwinding. Thirty Years of American Decline. London.
- Popper*, Karl R. 1980: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 1: Der Zauber Platons, 6. Aufl. München.
- Rorty*, Richard 1988: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart.
- Rorty*, Richard 1992: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt.
- Rorty*, Richard 1993: Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays und ein Vorwort. Stuttgart.
- Rorty*, Richard 1995: „Der bürgerliche Liberalismus postmoderner Prägung“. In: van den Brink, Bert/van Reijen, Willem (Hrsg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. Frankfurt, S. 141-150.
- Rorty*, Richard 1997: „Läßt uns das Thema wechseln. Der amerikanische Philosoph Richard Rorty über Wahrheit, Gerechtigkeit und die ‚kulturelle Linke‘“. In: Die Zeit, 18.07.1997, oder https://www.zeit.de/1997/30/Lasst_uns_das_Thema_wechseln/komplettansicht [13.05.2020].
- Rorty*, Richard 1998a: Das Kommunistische Manifest. 150 Jahre danach. Frankfurt.
- Rorty*, Richard 1998b: Against Bosses, against Oligarchies. A Conversation with Richard Rorty. Chicago.
- Rorty*, Richard 1999a: Stolz auf unser Land. Die demokratische Linke und der Patriotismus. Frankfurt.

- Rorty, Richard 1999b [1996]: „Looking Backwards from the Year 2096“. In: Ders.: *Philosophy and Social Hope*. London, S. 243-251.
- Rorty, Richard 1999c: „Afterword. Pragmatism, Pluralism and Postmodernism“. In: Ders.: *Philosophy and Social Hope*. London, S. 262-277.
- Rorty, Richard 1999d [1997]: „Back to Class Politics“. In: Ders. (Hrsg.): *Philosophy and Social Hope*. London, S. 255-261.
- Rorty, Richard 1999e [1989]: „Education as Socialization and as Individualization“. In: Ders. (Hrsg.): *Philosophy and Social Hope*. London, S. 114-126.
- Rorty, Richard 2000a [1991]: „Das Ende des Leninismus, Havel und die soziale Hoffnung“. In: Ders.: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt, S. 329-351.
- Rorty, Richard 2000b [1993]: „Menschenrechte, Rationalität und Empfindsamkeit“. In: Ders.: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt, S. 241-268.
- Rorty, Richard 2000c: „Die Intellektuellen und die Armen“. In: Ders.: *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*. Frankfurt, S. 57-87.
- Rorty, Richard 2001: „Wilde Orchideen und Trotzki“. In: Ders.: *Philosophie & die Zukunft. Essays*. Frankfurt, S. 137-159.
- Rorty, Richard 2006: „Wagging the Dog. Über Demokratie und Philosophie“. In: *Mittelweg* 36, 16 (5), S. 53-64.
- Rorty, Richard 2007: „Democracy and Philosophy“. In: *Kritika & Kontext*, 33, S. 8-25. [Frei einsehbar unter: <https://www.eurozine.com/democracy-and-philosophy/?pdf>].
- Rorty, Richard 2008: *Philosophie als Kulturpolitik*. Frankfurt.
- Rosenvallon, Pierre 2013: *Die Gesellschaft der Gleichen*. Hamburg.
- Rosenblatt, Helena 2018: *The Lost History of Liberalism. From Ancient Rome to the Twenty-First Century*. Princeton.
- Runciman, David 2018: *How Democracy Ends*. London.
- Schäfer, Thomas/Tietz, Udo/Zill, Rüdiger (Hrsg.) 2001: *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*. Frankfurt.
- Selk, Veith 2019: „Richard Rorty“. In: Comtesse, Dagmar et al. (Hrsg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Berlin, S. 400-409.
- Selk, Veith/Jörke, Dirk 2012: „Der Vorrang der Demokratie. Die pragmatistische Demokratietheorie von John Dewey und Richard Rorty“. In: Lembcke, Oliver et al. (Hrsg.): *Zeitgenössische Demokratietheorie*, Bd. 1: *Normative Demokratietheorien*. Wiesbaden, S. 255-284.
- Shklar, Judith 1997: *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*. Frankfurt.
- Shklar, Judith 2014: *Ganz normale Laster*. Berlin.
- Shklar, Judith 2017: *Der Liberalismus der Rechte*. Berlin.
- Wildt, Andreas 1995: „Art. Solidarität“. In: Ritter, Joachim (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9: *Se-Sp*. Basel, S. 1004-1015.
- Wildt, Andreas 1998: „Solidarität. Begriffsgeschichte und Definition heute“. In: Bayertz, Kurt (Hrsg.): *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt, S. 202-216.
- Zoll, Rainer 2000: *Was ist Solidarität heute?* Frankfurt.

III.

Menschenrechtsbegründung oder Menschenrechtskultur?

Liberalismus ohne Rationalismus.

Richard Rortys kontextualistisches Bekenntnis zur Menschenrechtskultur

1. Einleitung

Im philosophischen Diskurs der Moderne ist oftmals die Befürchtung geäußert worden, dass der Verlust normativer Wahrheiten ins politische Verderben führen müsse. Ganz unterschiedliche Philosophen haben diese Position vertreten, von Leo Strauss bis hin zu Jürgen Habermas. In ihrer *Dialektik der Aufklärung* haben Adorno und Horkheimer diese Befürchtung in besonders düsteren Farben ausgemalt. Und selbst viele Autoren der französischen Postmoderne, die trotz allem an den emanzipatorischen Zielen der Moderne festhalten, vermitteln ein teils skeptisches, teils pessimistisches Bild.

Richard Rortys optimistischer Neopragmatismus bietet dazu bewusst eine Alternative: Die Relativierung alter Wahrheitsansprüche könne geradewegs zu einem Medium menschlichen und gesellschaftlichen Fortschritts werden. Dazu hat die Philosophie endlich von einer Obsession Abschied zu nehmen, die wirkmächtig am Anfang ihrer langen abendländischen Geschichte steht: von der platonischen Vorstellung, das wahre Wesen der Dinge ergründen zu müssen. Man mag dieses Verlangen nach Wahrheit verstehen – ihr Ziel wird es niemals erreichen können. Dem ‚An-sich-Sein der Dinge‘ kommt menschliche Vernunft nicht näher. Es gibt keinen archimedischen Punkt, von dem aus unser Denken die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit nachweisen könnte. Die Anwendungsbedingungen des Begriffs Wahrheit sind immer relativ. Bei der Suche nach ‚Wahrheit‘ wird man niemals über kontextsensible Formen von Rechtfertigung hinausgelangen. Diese Einsicht muss jedoch gerade nicht zu Resignation oder gar zu einem völligen Relativismus führen. Auch philosophischer Fortschritt ist so noch möglich, nur eben nicht als Annäherung an das „innere Wesen der Realität“ oder als „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit“ (Rorty 2003: 8). Fortschritt zeigt sich vielmehr in einem Zuwachs an Phantasie und Kreativität im Umgang mit den verschiedenen Perspektiven. Und nicht zuletzt vermag er dem zentralen politischen Ziel des Liberalen zu dienen: einem *kulturellen* Wandlungsprozess, dem Wandel unserer „geistigen Gewohnheiten“ hin zu Rortys propagierte Ideal einer Kultur der Toleranz und der Vermeidung von Grausamkeit.

Der folgende Beitrag rekonstruiert diese Position in fünf Schritten. Zunächst wird Rortys Absage an den Rationalismus der Aufklärung skizziert (2), der seiner Auffassung nach überflüssig ist, um das Projekt der Menschenrechte beherzt zu vertreten (3). Im Kontext der Kommunitarismusdebatte plädiert Rorty daher auch für einen – freilich progressiven – „Ethnozentrismus“ (4). Diese Position wird in Rortys Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas nochmals an Kontur gewinnen (5). Abschließend wird Rortys multikulturelle globale Utopie vorgestellt (6) – eine Vision, die verdeutlicht, dass Rorty in Fragen der Begründung zwar den Kommunitaristen nahesteht, sich politisch aber ganz dem normativen Projekt der Habermas’schen Moderne verpflichtet weiß.

2. Abschied vom Rationalismus der Aufklärung

„Argwöhnisch“ gegen die Unterscheidung von Sein und Schein (Rorty 2003: 7), unternimmt es Rortys Philosophie, alle Reste von Platonismus aus unseren Denkgewohnheiten zu verbannen: also die Vorstellung, dass es hinter dem nur Scheinbaren und Wandelbaren eine unvergängliche und wirklich existierende Wahrheit zu entdecken gäbe. Dieser Abschied lässt sehr wohl Raum, „Rationalität“ als Streben nach Kohärenz zu begreifen, nicht aber als Suche nach der Übereinstimmung unserer Begriffe mit Strukturen von Wirklichkeit außerhalb unserer selbst. Sprache und ihre Begriffe sind kulturell geprägte, kontingente Werkzeuge. Rorty plädiert dafür, die Philosophie möge auf Begriffe wie „inneres Wesen der Realität“ und „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit“ verzichten (Rorty 2003: 8). An die Stelle solcher Wahrheitsvorstellungen treten Rechtfertigung oder Begründung, wobei die Anwendungsbedingungen des Begriffes „wahr“ immer relativ bleiben werden:

„Denn so etwas wie eine Überzeugung, die schlechthin gerechtfertigt oder ein für allemal begründet wäre, gibt es nicht, und zwar aus dem gleichen Grund, weshalb es keine Überzeugung gibt, deren Unbezweifelbarkeit ein für allemal erkannt werden könnte. Es gibt eine Fülle von Überzeugungen (wie z.B. ‚Zwei plus zwei ist vier‘, ‚Der Holocaust hat stattgefunden‘), in bezug auf die niemand, mit dem wir uns auseinandersetzen wollen, den geringsten Zweifel hegt. Aber es gibt keine Überzeugungen, von denen man wissen kann, daß sie gegen jeden möglichen Zweifel gefeit wären“ (Rorty 2003: 9).

Begründungen „sind immer relativ zu einer Hörschaft. Daher sind sie auch relativ zu den Einsichten dieser Hörer – den Zwecken, die ihnen am Herzen liegen, und der jeweiligen Situation, in der sie sich befinden“ (Rorty 2003: 11). Rorty bekämpft unermüdlich die weit verbreiteten Widerstände gegen diese Position. Ein wichtiger Grund für die Ablehnung, die Rorty entgegenschlägt, ist im Vorwurf des Kulturrelativismus zu finden, wie ihn unter anderem Hilary Putnam vorgetragen hat (vgl. Putnam 1983: 229ff). Rorty erwidert:

„Wenn Putnam sagt, daß ‚die Ratio sowohl transzendent als auch immanent ist‘, kann ich ihm durchaus zustimmen. Das liegt jedoch daran, daß ich mit ‚transzendent‘ nicht mehr meinen kann als ‚über unsere derzeitigen Praktiken hinausgehend in Richtung möglicherweise anderer Zukunftspraktiken‘. Das ist aber nicht das gleiche wie das, was Putnam darunter versteht, denn nach seiner Auffassung impliziert jene Behauptung, daß ‚sich die Philosophie als kulturgebundenen Reflektieren und Argumentieren über zeitlose Fragen in der Zeit und zugleich in der Ewigkeit bewegt‘. Aus meiner Sicht verwechselt Putnam mit dieser Folgerung die Möglichkeit, daß die Zukunft die Gegenwart transzendiert, mit der Notwendigkeit, daß die Ewigkeit die Zeit transzendiert. Allgemeiner gesprochen, aus meiner Sicht verwechselt er unsere Fähigkeit, Spannungen innerhalb unseres derzeitigen Korpus von Überzeugungen oder Wünschen auszunutzen, um alles (einschließlich unserer jetzigen Normen und Maßstäbe gerechtfertigter Behauptbarkeit) für Umdeutungen offenzuhalten, mit unserer Fähigkeit, zu einer Richtigkeit zu gelangen, die ‚nicht bloß für eine Zeit und einen Ort gilt‘“ (Rorty 2003: 90).

Philosophen und Forscher sollten ihre zutiefst platonische Angst vor dem Relativismus ablegen und sich stattdessen als Personen sehen, „die an einem langfristigen Vorhaben beteiligt sind, bei dem es darum geht, die Rhetorik, den Common sense und das Selbstbild ihrer Gemeinschaft zu verändern“ (Rorty 2003: 61). Philosophie sollte bezogen sein auf „das Leben, in dem wir stehen“ (Rorty 2003: 14), auf die menschliche Gemeinschaft und ihre Probleme. Nicht Annäherung an die Wahrheit ist das Ziel, sondern die Beflügelung unserer Phantasie. Dann wäre Philosophie Teil einer Kultur, die „empfänglicher für die herrliche Vielfalt der menschlichen Sprachen und der mit diesen Sprachen einhergehenden sozialen Praktiken“ wäre (Rorty 2003: 15).

Indes wirken die Verlockungen des westlichen Rationalismus fort. Die rationalistische Tradition des Westens erfülle „tiefe emotionale Bedürfnisse“, vergleichbar mit jenen Bedürfnissen, die Religion (einst) stillte: nicht zuletzt die Hoffnung auf die Existenz eines Gottes, der als „nichtmenschlicher Richter“ für Gerechtigkeit sorgen könne. „Doch diese Bedürfnisse sollten nicht befriedigt, sondern – wie es in gewissem Maße geschehen ist – sublimiert oder verdrängt werden“ (Rorty 2003: 112). Mit Dewey sieht Rorty, wie schwer es ist, gegen diese Sehnsüchte anzukämpfen, unter anderem gegen eine offensichtlich hartnäckige menschliche Regung: „Beim Pragmatismus geht es um menschliche Bedürfnisse, und zu den ersten menschlichen Bedürfnissen gehört es, mehr zu sein als ein Pragmatist“ (Rorty 2003: 112). Gegen solche Verlockungen des Erhabenen setzt Rorty die Hoffnung, die Zivilisation möge über die vermeintliche Notwendigkeit des Glaubens an absolute Wahrheiten hinauswachsen.

Solche Fortschritte wären dann zugleich ein Beispiel für das, wofür sich Rorty im Zusammenhang von Wahrheit und Erkenntnis letztlich vor allem interessiert: Für die Frage, „wie und warum sich Rechtfertigungsmuster verändern“, nicht aber für die Frage, ob man mit bestimmten Rechtfertigungen dem Ziel einer Hörerunabhängigen Wahrheit näher komme:

„Es gibt eine menschliche Tätigkeit namens ‚Rechtfertigung von Überzeugungen‘, die man historisch und soziologisch erforschen kann, aber diese Tätigkeit hat kein Ziel namens WAHRHEIT und deshalb auch kein Ziel namens ERKENNTNIS. Die Frage, ob und wie wir dieses Ziel erreichen, stellt sich daher gar nicht“ (Rorty 2003: 237).

3. *Menschenrechte ohne rationalistische Begründung*

Es zählt zu den Kernanliegen Richard Rortys, die normativen Konsequenzen seiner erkenntnistheoretischen Position richtig eingeordnet zu sehen. Der Abschied vom Rationalismus der Aufklärung bedeutet mitnichten einen Abschied von dessen Liberalismus und seinen normativen Prinzipien. Ein Bekenntnis zu den uns so wichtigen Menschenrechten ist auch ohne rationalistische Begründung möglich. Diese Einsicht fällt vielen noch immer sehr schwer. Rorty wendet sich insbesondere gegen die sehr verbreitete Vorstellung, man könne – ja müsse – Menschenrechte aus etwas Unvergänglichem ableiten, aus der „Natur“ oder dem „Wesen“ des Menschen, aus dem, was allen Menschen gleich ist. Wie sonst sollte man einen Rassisten davon überzeugen, dass alle Menschen gleich sind? Das Gegenargument ist aus den moralphilosophischen Diskursen der Moderne wohlvertraut: Warum sollte aus einer anthropologischen Bestimmung des Menschseins normativ etwas folgen? Mit Rorty:

„Es ist aber keineswegs klar, wieso das Vorhandensein einer solchen Eigenschaft eine Voraussetzung sein muß für die ‚Achtung vor der Würde des Menschen‘, also für unser Empfinden, daß die Unterschiede zwischen Serben und Muslimen, Christen und Ungläubigen, Homosexuellen und Heterosexuellen, Männern und Frauen keine Rolle spielen sollten“ (Rorty 2003: 246).

Es gibt keinen unveränderlichen Wesenskern des Menschen. Im Gegenteil, historische und ethnologische Forschung lehren uns eher, dass wir enorm wandlungsfähig sind: „Nach und nach kommen wir zu der Auffassung, daß wir nicht das vernünftige oder das grausame Tier sind, sondern das anpassungsfähige, das proteische, das sich selbst formende Tier“ (Rorty 2003: 244f). Und dieser veränderte Blick auf den Menschen kann sogar überaus nützlich sein für die Stärkung und Verbreitung unserer historisch gewachsenen Menschenrechtskultur. Wir sollten also die empirische Tatsache der Existenz der modernen Menschenrechtskultur trennen von jenen historisch parallel verlaufenden philosophischen Begründungsbemühungen und erkennen, dass hierbei zwar einige Korrelationen, aber keine wirklich entscheidenden oder eindeutigen Kausalitäten zu beobachten sind. Erst kulturwissenschaftlich, nicht aber philosophisch werden die Zusammenhänge von Überzeugungen, Vokabularen und Praktiken sichtbar. Man könnte sagen: Die sich ausbreitende Menschenrechtskultur ist zu verstehen als eine historische Ausprägung der oben erwähnten „Hörerschaft“, die sich einer gemeinsamen Sprache, geteilter Symbole und Narrationen bedient, um

sich so ihres Zusammenhalts zu vergewissern. Wenn man rationalistische Vereinseitigungen vermeidet, dann ist diese symbolische Reproduktion der Menschenrechtskultur sogar überaus wichtig, und auch die Philosophie hat daran Anteil:

„Wir sehen unsere Aufgabe darin, der eigenen Kultur – also der Menschenrechtskultur – zu mehr Selbstbewusstsein und Einfluss zu verhelfen, anstatt ihre Überlegenheit durch Berufung auf etwas Kulturübergreifendes zu beweisen. Wir meinen, dass die Philosophie nicht mehr zu leisten hoffen kann, als unsere kulturell beeinflussten intuitiven Vorstellungen von dem in verschiedenen Situationen richtigen Handeln zusammenzufassen. [...] Diese Verallgemeinerung soll unsere intuitiven Vorstellungen nicht fundieren, sondern resümieren“ (Rorty 2003: 246f).

Neben dieser „resümierenden“ Aufgabe betont Rorty aber auch eine weit kreativere: Wir sollten uns darum bemühen und darüber nachdenken, „unsere Praktiken so zu modifizieren, daß neue Beschreibungen des bisherigen Geschehens berücksichtigt werden“, wobei eine pragmatistische Philosophie daran mitwirkt, indem sie „Metaphern der zunehmend weniger verzerrten Wahrnehmung [von objektiver Wirklichkeit oder Natur, C.S.] durch Metaphern der evolutionären Entwicklung ersetzt“ (Rorty 2003: 297). Dadurch passt sich Philosophie gut in den Fortschritt demokratischer Gesellschaften ein. Andere Faktoren spielen dabei freilich eine noch größere Rolle:

„Noch wichtiger ist vielleicht, daß viele Entwicklungen in unserem Jahrhundert – Freud'sche Erklärungen innerer moralischer Konflikte, ethnographische Schilderungen alternativer Formen des gesellschaftlichen Lebens sowie experimentelle Bewegungen in Literatur und Kunst – es uns ständig leichter gemacht haben, die Kantischen Fragen ‚Was soll ich tun?‘, ‚Was darf ich hoffen?‘ und ‚Was ist der Mensch?‘ durch Fragen im Sinne Deweys zu ersetzen, etwa: ‚Welche Gemeinschaften haben Zwecke, die ich mir zu eigen machen sollte?‘, und: ‚Was für ein Mensch sollte ich mich zu werden bemühen?‘“ (Rorty 2003: 442f).

Natürlich hat Rorty Verständnis für alle jene, die die von uns zu Recht so sehr geschätzten politischen Prinzipien auch als zugleich ewig wahr beweisen wollen. Letztlich aber ist dies ein Zeichen geistiger Unreife: „Der Gedanke einer Fundierung der Menschenrechte ist der fortwährende Versuch von Quasiplatonikern, endlich den abschließenden Sieg über ihre Gegner davonzutragen“ (Rorty 2003: 245). Was indes in über 2000 Jahren abendländischer philosophischer Bemühungen nicht gelang, wird uns wohl auch in absehbarer Zeit nicht gelingen. Und dass dies für die Sache, um die es uns geht, nicht weiter schlimm ist, bildet den Kern von Rortys lakonischem Pragmatismus:

„Aus Kants Erklärung der gebührenden Achtung vor handelnden Vernunftwesen geht hervor, dass man die Achtung, die man vor Personen der eigenen Art empfindet, auf alle ungefederten Zweifüßer übertragen sollte. Das ist ein ausgezeichnete Vorschlag, eine gute Formel zur Verweltlichung der christlichen Lehre von der Brüderlichkeit der Men-

schen. Doch bisher ist dieser Vorschlag noch nie durch ein auf neutralen Prämissen ruhendes Argument begründet worden, und dies wird auch in Zukunft nicht gelingen“ (Rorty 2003: 256).

Insofern ist die Frage, ob es Menschenrechte wirklich gibt, schlicht „witzlos“ (Rorty 2003: 17). Moralischer Fortschritt

„sollte nicht als Annäherung der menschlichen Meinungen an die MORALISCHE WAHRHEIT oder als Anfangspunkt gesteigerter Rationalität begriffen werden, sondern als Verbesserung unserer Fähigkeit, immer häufiger die moralische Belanglosigkeit der Unterschiede zwischen den Menschen einzusehen. Diese Fähigkeit – die Einsicht, daß die Unterschiede zwischen den Religionen und Staaten der Menschen, ihrer Genderzugehörigkeit, ihrer Rasse, ihrem ökonomischen Status usw. belanglos sind für die Möglichkeit, im Interesse gemeinsamen Nutzens mit ihnen zusammenzuarbeiten, sowie belanglos für die Notwendigkeit, ihre Leiden zu lindern – ist seit der Aufklärung erheblich größer geworden. Dadurch sind Gemeinschaften entstanden, die integrativer sind, als man bis dato für möglich gehalten hatte“ (Rorty 2003: 22f).

Moderne demokratische Gesellschaften können und sollten sich ihren eigenen moralischen Fortschritt zugutehalten. Wir sollten uns zu unseren moralischen Überzeugungen beherzt bekennen, obwohl sie nichts Höheres repräsentieren.

„Unsere Denkweise ist durchaus berechtigt, aber wir können unsere Auffassung der Sache nicht durch Vergleich mit dem inneren Wesen der moralischen Wirklichkeit überprüfen. Wir werden nichts erreichen, wenn wir unsere Philosophieprofessoren bitten, sie sollten sicherstellen, daß es wirklich so etwas wie Menschenrechte gibt und daß diese unseren Beschreibungen entsprechen“ (Rorty 2003: 16f).

An die Stelle rationaler Begründung setzt Rorty ein bewusst „ethnozentrisches“ Bekenntnis zur Demokratie. Dieser „Ethnozentrismus“ ist aber gerade nicht ausgrenzend gegen andere, schon gar nicht aufgrund ethnischer oder religiöser Gründe (insoweit auch ist dieser Begriff ein wenig unglücklich gewählt). Rortys „Ethnozentrismus“ kann als ein progressiver Kontextualismus beschrieben werden: der Sache nach progressiv und emanzipatorisch, der ‚Begründung‘ nach kontextualistisch.

4. Rortys progressiver „Ethnozentrismus“ als Antwort auf die Kommunitarismusdebatte

Das Bekenntnis der Mitglieder heutiger westlicher Gesellschaften zu Demokratie und Menschenrechten ist das Bekenntnis von Menschen, die der gleichen symbolischen Gemeinschaft angehören. Sie bedienen sich dabei eines gemeinsamen Vokabulars, das zutiefst kulturell und historisch bedingt ist. Den Vorrat unseres demokratischen Vokabulars bilden die „von unseren Vorfahren übernommenen Weltanschauungen und intuitiven moralischen Gesinnungen“ (Rorty 2003: 13). Es sind dies

historisch konkrete Erfahrungen und Geschichten, keine universalistisch verallgemeinerbaren Einsichten. Diese historische Bedingtheit zu betonen, mag „ethnozentrisch“ erscheinen – „relativistisch“ ist sie nicht (Rorty 1988a: 26ff). „Ethnozentrisch“ ist diese Position, so Rorty, insofern, als die Überzeugungskraft bestimmter Ideale an die Gemeinsamkeit der verwendeten Vokabulare rückgebunden bleibt – „Begründungen sind immer relativ zu einer Hörerschaft“ (Rorty 2003: 11). Anders gesagt: Rortys Position ist die eines entschiedenen Kontextualismus. Er hofft damit dem Relativismusvorwurf etwas entgegenzusetzen. Verdeutlicht hat Rorty diese Position in Auseinandersetzung mit dem wohl wichtigsten zeitgenössischen Ansatz des politischen Liberalismus, dem seines amerikanischen Kollegen John Rawls. Mit guten Argumenten kann Rorty dabei für eine kontextualistische Lesart des Rawls’schen Ansatzes werben (vgl. Rorty 1988b).

Für diese Argumentation hat sich der Liberalismus ein Stück weit der Kritik des Kommunitarismus zu öffnen – ohne dabei die unzweideutige Übereinstimmung mit den normativen Prinzipien preiszugeben, wie John Rawls sie in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* (Rawls 2008) und in seinen Schriften zum politischen Liberalismus formuliert hat. Zwei zentrale Kritikpunkte des sogenannten Kommunitarismus seien dazu in Erinnerung gerufen: Der Hinweis auf die fehlende Plausibilisierung von Werten wie Solidarität und Loyalität in klassischen liberalen Gerechtigkeitstheorien; und die vernachlässigte Bedeutung von Vorstellungen des Guten in den zumeist universalistisch angelegten Forderungen nach Gerechtigkeit. Den ersten Kritikpunkt hat Michael Sandel wie folgt auf den Punkt gebracht:

„Das Differenzprinzip ist [...] ein Teilungsprinzip. Als solches muß es eine Form von moralischer Bindung unter denjenigen voraussetzen, deren Vorteile es einsetzen und deren Anstrengungen es im Rahmen gemeinschaftlicher Bemühungen ausnützen möchte. [...] Was das Differenzprinzip zwar voraussetzt, aber nicht zu liefern vermag, ist ein Weg zur Identifikation derjenigen, in deren Gemeinschaft meine Vorteile zu Recht als Allgemeinbesitz betrachtet werden, d.h. ein Weg, uns selbst von vornherein gemeinschaftlich verpflichtet und moralisch engagiert zu verstehen“ (Sandel 1994: 28f).

Das heißt: Rawls’ Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze mag in sich konsistent sein – Gerechtigkeit und Solidarität einer realen Gesellschaft lassen sich so aber weder erklären noch sicherstellen. Dazu braucht man das, was Rawls nicht ausreichend thematisierte:

„Loyalitäten und Überzeugungen, deren moralische Kraft teilweise auf dem Faktum beruht, dass sie in unserem Leben untrennbar mit unserem jeweiligen Selbstverständnis verknüpft sind, d.h. mit uns als den Mitgliedern dieser Familie, dieser Gemeinde, dieser Nation oder dieses Volkes, mit uns als Repräsentanten dieser Geschichte, als den Bürgern dieser Republik“ (Sandel 1994: 29).

Voraussetzung für die Bereitschaft, in der von Rawls angesonnenen Weise zu teilen, ist, so Sandel, die Zugehörigkeit zu einer partikularen Wir-Gemeinschaft, der wir

uns auch ohne rationales Kalkül verpflichtet fühlen. Nur auf Grundlage einer solchen Loyalität kann eine so starke moralische Verpflichtung erwachsen, wie sie insbesondere in Rawls' zweitem Grundsatz der Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt. Die abstrakte Verpflichtung gegen prinzipiell jedermann, wie sie in Ethiken des Kant'schen Typus unterstellt wird, ist dafür zu schwach. Das heißt nicht, dass die Rawls'schen Gerechtigkeitsgrundsätze der Sache nach falsch wären. Es heißt aber, dass die „liberale Vorstellung moralisch tatsächlich nicht selbsttragend ist, sondern auf einen Begriff von Gemeinschaft angewiesen bleibt, den sie offiziell verwirft“ (Sandel 1994: 31).

Mit Rorty lässt sich diese Kritik so einordnen: Liberale Überzeugungen bedürfen tatsächlich einer Rückbindung an ein geteiltes Ethos, an die rational nicht vollständig einzuholenden Vertrautheiten einer eingelebten und lebensweltlich verankerten Sittlichkeit. Keineswegs aber, so lässt sich mit Rorty ergänzen, verweisen diese Grenzen des Rationalismus auf einen notwendigen Partikularismus einer solchen Gemeinschaft (dazu mehr im letzten Abschnitt).

Der zweite Kritikpunkt der Kommunitaristen knüpft an den ersten an, ergänzt ihn jedoch um die Betonung der besonderen Bedeutung von Vorstellungen des guten Lebens. Die liberale Position, so Charles Taylor, verfehle mit ihrem Fokus auf Gerechtigkeit die wahren „Quellen des Selbst“. Sie verfehle die Art und Weise, wie Menschen leben und ihre Welt erfahren und interpretieren, wie den Dingen die Bedeutung zukommt, die sie für den Menschen haben – kurz: wie der Mensch zur Person wird. Wenn man diese Vorgänge der Selbstinterpretation genauer untersucht, dann stößt man zunächst nicht auf die liberalen Fragen nach der Gerechtigkeit, sondern auf solche nach der eigenen Identität, danach, „wodurch unser Leben Sinn erhält oder Erfüllung findet“ und „wodurch das Leben lebenswert ist“ (Taylor 1988: 16f) – Fragen des *guten* Lebens. Hier stößt man auf die „starken Wertungen“ eines Menschen, die uns und unsere Identität fundamental stärker betreffen als jene „schwachen Wertungen“, die als rationale Abwägungen von Alternativen oder als Kalkül von Nutzen und Aufwand überhaupt nur auf Grundlage der starken Wertungen zur Anwendung kommen können. Starke Wertungen

„beinhalten Unterscheidungen zwischen Richtig und Falsch, Besser und Schlechter, Höher und Niedriger, deren Gültigkeit nicht durch unsere eigenen Wünsche, Neigungen oder Entscheidungen bestätigt wird, sondern sie sind von diesen unabhängig und bieten selbst Maßstäbe, nach denen diese beurteilt werden“ (Taylor 1994: 17).

Konstitutiv für menschliches Handeln und personale Identität ist, „dass man sein Leben innerhalb eines derart durch starke qualitative Unterscheidungen geprägten Horizonts führt“ (Taylor 1994: 55). Dieser Horizont gibt dem Menschen die „moralische Landkarte“, mit deren Hilfe wir zu bestimmen vermögen, „was für uns wichtig ist und was nicht“ (Taylor 1994: 60; vgl. Taylor 1988: 37f).

Dabei ist die individuelle Identität eng verwoben mit den sozialen und gesellschaftlichen Kontexten, in denen ein Mensch aufwächst, mit der kollektiven Identität einer Gruppe. Individuelle Identität wird intersubjektiv konstituiert, über Sprache und kulturelle Praktiken, in die ein Individuum hineingeboren wird. Auch dies übergehe der liberale „Atomismus“. Ihm fehle, so Taylor, eine „soziale Konzeption des Menschen“, also die Einsicht,

„daß eine wesentliche, konstitutive Bedingung des Strebens nach dem menschlichen Guten mit der gesellschaftlichen Existenzweise des Menschen verknüpft ist“ und „daß der Mensch außerhalb einer Sprachgemeinschaft und einer gemeinsamen Auseinandersetzung über Gut und Böse, gerecht und ungerecht nicht einmal ein moralisches Subjekt [...] sein kann“ (Taylor 1988: 150).

Auch dieser Kritik kann sich der Rorty'sche Kontextualismus weitgehend anschließen – freilich mit Hinweis darauf, dass auch der Liberalismus sehr wohl über eine Idee des Guten verfügt: Die Idee von Freiheit und Autonomie im Rahmen eines gerechten Miteinanders. Rortys eigene Position gewinnt Kontur, wenn man sich Rawls' Erwiderungen auf seine Kritiker vor Augen führt.

Zunächst geht Rawls – ganz im Sinne Rortys – bei seinem Konzept von „Gerechtigkeit als Fairness“ von einem unüberbrückbaren Pluralismus letzter Wahrheitsansprüche aus. Die liberale Demokratie unserer postmetaphysischen Gegenwart will – und muss – diese konkurrierenden Ansprüche möglichst aus dem Politischen heraushalten:

„Kurz gesagt, es geht darum, dass in einem demokratischen Verfassungsstaat das öffentliche Verständnis von Gerechtigkeit so weit wie möglich von kontroversen philosophischen und religiösen Lehren unabhängig sein sollte. Indem wir eine entsprechende Konzeption ausarbeiten, wenden wir das Prinzip der Toleranz auf die Philosophie selbst an: die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption muss politisch und darf nicht metaphysisch sein“ (Rawls 1992: 255).

Rawls' politischer Liberalismus will als eine ‚freistehende‘ und zugleich normative Theorie das Selbstverständnis und die Grundlagen einer modernen liberalen Demokratie auf den Begriff bringen – in Rortys Worten: „resümieren“ beziehungsweise „artikulieren“. Weder will Rawls das ewig gültige Bild einer wahren gesellschaftlichen Ordnung einem platonischen Ideenhimmel abschauen, noch beansprucht er, dass sein Konzept zu allen Zeiten und in allen Kulturen auf Zustimmung stoßen müsse. Er wendet sich gleichsam an seine Mitbürger und will ihnen verdeutlichen, was für normative Vorstellungen ihr Zusammenleben bedingen. Und umgekehrt entnimmt er eben diesem gegebenen Zusammenleben die Ideen, die er theoretisch klärt und zusammenfasst. Praktisches Ziel und methodisches Vorgehen fließen zusammen, ja sind aufeinander verwiesen:

„Was eine Gerechtigkeitskonzeption rechtfertigt, ist nicht ihr Wahrsein bezüglich einer vorgängigen, uns vorgegebenen Ordnung, sondern ihre Übereinstimmung mit einem tieferen Verständnis unserer selbst und unserer Bestrebungen, sowie unsere Einsicht, dass diese Lehre in Anbetracht unserer Geschichte und der in unser Leben eingebetteten Traditionen die vernünftigste für uns ist“ (Rawls 1992: 85).

Ganz im Sinne des Rorty'schen „Ethnozentrismus“ wendet sich Rawls an *uns*, er bezieht sich auf die Lehren *unserer* Geschichte, auf die in *unser* Leben eingebetteten Traditionen. Es geht vor diesem Hintergrund nicht um eine philosophische Wahrheit, sondern um ein Verstehen unserer selbst. *Wir* fühlen uns den liberalen Werten verpflichtet, wir, die wir in ganz bestimmten Traditionen und Kontexten aufgewachsen sind. „Rawls versucht diese Paradoxie der Verbindlichkeit ohne Wahrheit kontextualistisch aufzulösen. Der moralische Gehalt der Gerechtigkeitstheorie wird hermeneutisch verbürgt“ (Kersting 2006: 18). Aufgabe dieser politischen Theorie ist die Artikulation und Klärung verbreiteter Überzeugungen und Gewissheiten unserer Tradition beziehungsweise Kultur – in diesem Fall: der westlichen Kultur der Menschen- und Bürgerrechte, oder noch spezieller: alles dessen, woran ein progressiver Amerikaner glaubt, wenn er sich zum „American Creed“ bekennt (und für eben dieses progressive demokratische Erbe des amerikanischen Selbstverständnisses hat Rorty immer geworben, insbesondere in *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus* (Rorty 1999)). Diese Theorie „zieht sich nicht aus dem gesellschaftlichen Leben und der Welt zurück“, sie beansprucht nicht, „abseits von allen Traditionen politischen Denkens und Handelns die Wahrheit zu erkennen“ (Rawls 1998: 117).

„Wir sammeln solche gefestigten Überzeugungen wie den Glauben an religiöse Toleranz und die Ablehnung der Sklaverei und bemühen uns, die ihnen zugrunde liegenden Ideen und Grundsätze in einer kohärenten politischen Gerechtigkeitskonzeption zusammenzubringen. [...] Wir beginnen demnach mit einem Blick auf die politische Kultur selbst, die wir als Fundus implizit anerkannter Ideen und Grundsätze betrachten“ (Rawls 1998: 72f).

Aus Rortys Perspektive wird dieser Verzicht auf moralphilosophische Wahrheit durch den Zugewinn an „hermeneutischen“ und politisch-kulturellen Klärungen mehr als kompensiert. Das demokratische Projekt verliert nicht an Gewissheit – es gewinnt durch das „tiefere Verständnis unserer selbst“ vielmehr an Kraft, an patriotischer Identifikation mit unserem demokratischen Selbstverständnis. Rorty resümiert:

„Wird die Wahrheit platonisch gesehen, nämlich als das Erfassen ‚einer vorgängigen Ordnung, die uns gegeben ist‘ (wie Rawls sagt), dann ist sie schlicht belanglos für die demokratische Politik. Demnach ist auch die Philosophie – im Sinne einer Erklärung der Beziehung zwischen einer solchen Ordnung und dem Wesen des Menschen – nicht von Belang. Geraten die beiden miteinander in Konflikt, hat die Demokratie Vorrang vor der Philosophie“ (Rorty 1988b: 104).

Dieser „ethnozentrische“ Kontextualismus bildet in praktischer beziehungsweise pragmatischer wie auch in rein empirischer Hinsicht ein durchaus wichtiges Korrektiv zu einem andernfalls überzogenen Rationalismus. Nur so gelangen wir zu einem adäquaten, wirklich tieferen Verständnis unserer selbst und unseres emanzipatorischen Projekts einer liberalen Moderne – ohne dabei zwangsläufig in jenen ausgrenzenden Partikularismus zu verfallen, dem einige Kommunitaristen zuweilen das Wort zu reden scheinen.

5. Rorty, Habermas und das normative Projekt einer sozialdemokratischen Moderne

Jürgen Habermas ist für Richard Rorty von überaus großer Bedeutung: Als philosophischer Gegenspieler und Kritiker, ebenso aber als Weggefährte und Mitstreiter für die Sache der liberalen Demokratie. Man kann trefflich darüber streiten, ob die philosophischen Positionen beider weit auseinanderliegen oder vielleicht ja doch näher aneinander als es scheint. Rorty betont trotz aller Abgrenzungen auffällig stark die Parallelen. Das beginnt mit seiner Aneignung des Habermas'schen Verständigungsparadigmas. Rorty hält Habermas deshalb für so wichtig, weil dieser einen Gedanken ins Zentrum seines Philosophierens gerückt habe, der eine überaus fruchtbare Weiterentwicklung des alten Dewey'schen Ansinnens ermögliche: Statt Wahrheit und Objektivität anzustreben, sollten wir mit intersubjektivität vorliebnehmen.

„Nach meiner Auffassung ist Habermas' Theorie des ‚kommunikativen Handelns‘ ein gewaltiger Schritt vorwärts auf dem Weg zur Vollendung der von Dewey begonnenen Aufgabe. Dabei werden traditionelle philosophische Begriffe so umformuliert, daß sie für die Selbstbeschreibung einer demokratischen Gesellschaft größeren Nutzen bringen. Der einzige Unterschied zwischen Habermas und mir betrifft den Nutzen des Begriffs ‚allgemeine Geltung‘, und dieser Unterschied ist im Vergleich mit den Überschneidungen zwischen unseren Ansichten unerheblich“ (Rorty 2003: 24).

Aus einer Habermas'schen Perspektive ist dieser Unterschied freilich mitnichten unerheblich – dazu später mehr. Zunächst aber lässt sich mit Rorty auf der praktischen gesellschaftlichen Ebene die tatsächlich große Nähe beider Ansätze aufzeigen, dort nämlich, wo Habermas den postmetaphysischen Übergang vom Monologischen zum Dialogischen ausbuchstabiert:

„Unsere Erfahrungen mit demokratischer Politik haben uns Philosophen die Möglichkeit gegeben, unsere Vorstellung von ‚Vernunft‘ zu ändern und von der ‚subjektzentrierten Vernunft‘, wie sie bei Habermas heißt, zur ‚kommunikativen Vernunft‘ überzugehen. [...] Dieser Wandel veranlaßt uns, die Liebe zur Weisheit im Sinne einer richtigen Beziehung zur Realität preiszugeben und statt dessen die Notwendigkeit der rechtfertigenden Begründung im Sinne einer Beziehung zu anderen Menschen einzusehen“ (Rorty 2003: 417).

Gleichwohl „misstraut“ Habermas, wie Rorty richtig feststellt, dem „sogenannten ‚linguistischen Historismus‘“ (Rorty 2003: 459). Der Unterschied zwischen „subjektzentrierter“ und „kommunikativer Vernunft“ werde von ihm als „allzu dramatisch“ gesehen (Rorty 2003: 460). Auf Rortys Historismus und Kontextualismus will sich Habermas in der Tat nicht einlassen. Er hält den *moral point of view* für unverzichtbar, um den Forderungen der praktischer Vernunft gegenüber antiliberalen Weltbildern oder Vorstellungen des Guten volles Gewicht einräumen zu können. Im Streit um eine angemessene Rawls-Interpretation vertritt er dann auch die Gegenposition zu der Rortys: Habermas gibt zu bedenken, dass eine „rekonstruierende Aneignung“ doch mehr leisten müsse „als nur die hermeneutische Vergewisserung eines kontingenten Überlieferungszusammenhangs“ (Habermas 1996: 79). Der moralphilosophische Anspruch, Normen vernünftig zu rechtfertigen und nicht einfach an partikularen Werten festzuhalten, ist für Habermas unaufgebbar – für die praktische Philosophie wie auch für die liberale Demokratie selbst. „Eine Philosophie, die nur noch hermeneutisch erläuterte, was ohnehin besteht, hätte ihre kritische Kraft eingebüßt“ (Habermas 1996: 122). Die Habermas'sche Diskursethik soll diesen kritischen Gehalt praktischer Vernunft auch für die „postmetaphysische“ Moderne erschließen. Rorty betrachtet dieses Unterfangen mit großer Sympathie, aber in einem für Habermas entscheidenden Punkt skeptisch: Die Sache, also das normative Projekt der demokratischen Moderne, ist gut; das Umstellen auf Intersubjektivität ist sinnvoll und nützlich – die philosophischen Begründungsversuche hingegen sind vergeblich und daher überflüssig.

Nach Rortys Meinung sollte man Habermas als Philosophen lesen, der unsere demokratischen Überzeugungen zwar nicht – wie erhofft – „fundieren“ kann, wohl aber in hervorragender Weise „resümiert“. Wieder dient Rorty die politische Philosophie von John Rawls als Vorbild: Anzustreben sei jenes „Überlegungsgleichgewicht“, das den Vorrang des Rechten vor dem Guten plausibilisiert und Gerechtigkeit zur obersten Tugend einer liberalen demokratischen Gesellschaft erklärt. Damit hat man alles, was politisch nötig ist. Dem „Gerede“ vom Ende der Philosophie und vergleichbaren „nichtssagenden“ Unkenrufen sollte man daher auch, so Rorty, mit Gelassenheit begegnen und zu solch einem Kulturpessimismus eine „schnoddrige Einstellung“ entwickeln (Rorty 2003: 458). Das empfiehlt Rorty auch Jürgen Habermas, der insbesondere mit der Postmoderne nicht nur den Rationalismus, sondern auch den Liberalismus der Aufklärung bedroht sieht. Habermas sei zu dieser Differenzierung leider nicht recht bereit oder nicht in der Lage, insofern er „die Tradition Nietzsche-Heidegger-Derrida als ‚Kritik der Vernunft‘ deutet und seine eigene Anschauung mit der Rettung des Rationalismus der Aufklärung gleichsetzt“ (Rorty 2003: 458).

Für Habermas macht Rorty und machen die meisten anderen postmodernen Kritiker der Vernunft ihrerseits den Fehler,

„die in der Philosophie *beibehaltenen* universalistischen *Fragestellungen* mit jenen längst *preisgegebenen Statusansprüchen* zu verwechseln, die die Philosophie für ihre Antworten einmal reklamiert hat. Heute liegt es auf der Hand, dass sich die Reichweite universalistischer Fragen [...] zwar in der grammatischen Form universeller Aussagen spiegeln muß, nicht aber in der Unbedingtheit der Geltung oder der ‚Letztbegründung‘, die für sie und ihren theoretischen Rahmen beansprucht würde“ (Habermas 1985: 247).

Habermas befürchtet, dass die Aufgabe der Statusansprüche zum Verlust des Universalismus führt, die Postmodernen hingegen geben die Statusansprüche auf und lassen den Universalismus fahren. Rorty selbst hält beide Positionen für verfehlt – für Habermas freilich vertritt er de facto die postmoderne Position. Diese hätten es mit ihrer radikalen Vernunftkritik schlicht übertrieben. Für Habermas mündet dies in die Haltung eines Alles-oder-Nichts, die gerade unter den Bedingungen des nachmetaphysischen Denkens als nicht mehr angemessen erscheint. In Rortys „Art des Philosophierens, das sich als solches verabschieden möchte“, komme die „Melancholie eines enttäuschten Metaphysikers“ zum Ausdruck (Habermas 1999: 231f). Aus eben dieser Melancholie, aus dem Pessimismus und dem Relativismus, die daraus folgen können, habe Habermas die kritische Theorie nach eigenem Anspruch herausgeführt.

Pessimismus indes wird man Richard Rorty sicher nicht vorwerfen können. Pragmatisch und durchaus optimistisch blickt er in eine bessere demokratische Zukunft und erwidert: „The trouble with Habermas is not so much that he provides a meta-narrative of emancipation as that he feels the need to legitimize, that he is not content to let the narratives which hold our culture together do their stuff. He is scratching where it does not itch“ (Rorty 1985: 164).

Mit dem Etikett *Postmoderne* kann Rorty selbst dennoch nicht viel anfangen. Zwar beziehe er in Auseinandersetzung mit klassisch universalistischen Argumentationen in vielen wichtigen Punkten tatsächlich deren Positionen; für den Begriff habe er aber „nicht viel übrig“ (Rorty 2003: 302, Anm. 18). „Der Pragmatismus bietet, wie ich behaupte, alle dialektischen Vorteile der Postmoderne, während er die selbstwidersprüchliche Entlarvungsrhetorik der Postmoderne vermeidet“ (Rorty 2003: 304).

Rortys Verhältnis zu Habermas kommt gut zum Ausdruck in einer vielsagenden Abgrenzung zu einem der wichtigsten Vertreter der Postmoderne, der zugleich zu Rortys Lieblingsphilosophen zählt: „Jacques Derrida halte ich für den spannendsten und raffiniertesten Philosophen unserer Zeit, Jürgen Habermas für den gesellschaftlich nützlichsten, der für die sozialdemokratische Politik mehr leistet als jeder andere“ (Rorty 2003: 444). Diese nur auf den ersten Blick für Habermas wenig charmannte Einordnung entspricht vergleichbaren Abgrenzungen, die Rorty oft vornimmt: Für den „privaten“ Gebrauch, also für das Nachdenken über Sinn und Richtung des eigenen Lebens, sind Autoren wie Nietzsche und Heidegger ungemein inspirierend (was Habermas freilich zu übersehen scheint, weil er sie auf ihre öffentlichen beziehungs-

weise politischen Positionen hin befragt); für den „öffentlichen“ Bereich politischer Praxis hingegen sollte man sich an Dewey, Rawls und eben Habermas halten. Wer in Rechnung stellt, wie wichtig die letztgenannte Sphäre des Politischen für Rorty ist, der wird die Betonung solcher „Nützlichkeit“ als das verstehen, was es für Rorty ist: ein Ausdruck größter Wertschätzung.

Das wird deutlich, wenn Rorty diese philosophischen Bezugnahmen in jenen politischen Prozess einordnet, der die Fragen nach der Zukunft der Welt völlig neu stellen lässt: den Zusammenbruch der Sowjetunion und das Ende des Ost-West-Konflikts. Die damit einhergehenden Veränderungen thematisiert Rorty auf der ideologischen Ebene vor allem mit Blick auf das damit besiegelte und für Rorty überaus begrüßenswerte „Ende des Leninismus“. Statt der großen und meist gefährlichen Ideologen und Revolutionäre betreten nun Menschen wie Václav Havel die Bühne, deren pragmatisch zupackendes Credo Rorty mit Martin Jay (1988: 13) so beschreibt: „Es gibt genug Arbeit zu erledigen, ohne daß wir uns von der Notwendigkeit quälen lassen, die uns möglicherweise vergönnten bescheidenen Erfolge an dem einschüchternden Vorbild einer normativ totalisierten, zum höchsten Heil gelangten sozialen Ordnung zu messen“ (Rorty 2003: 342). Der dramatische Wandel dieser Zeit sollte für uns Anlass sein, Großbegriffe wie „Sozialismus“ und „Kapitalismus“ nicht weiter zu verwenden und stattdessen auf ein sozialdemokratisches, „banaleres“ Vokabular zurückzugreifen, um den von Marx so sehr verachteten Weg der Reformen zu gestalten: für einen Ausbau des Sozialstaats, für Umverteilung und mehr Gerechtigkeit, für die Milderung des Elends.

Dazu gehört vor allem, sich von den allzu großen, ja bombastischen modernen Spekulationen über den Lauf und Sinn der GESCHICHTE (von Rorty in Großbuchstaben geschrieben) zu verabschieden, also von Geschichts*philosophie*, nicht aber von einer „ethnozentrischen“ Orientierung an geschichtlicher Erfahrung. Rorty variiert hier das klassisch postmoderne Motiv des Abschieds von den großen Erzählungen, die vor allem Erzählungen über die Geschichte im Singular waren. Diese „GESCHICHTE“ war nur ein „verzeitlichter Ersatz für GOTT oder die NATUR“ (Rorty 2003: 346), also für recht verschwommene Gegenstände, von denen wir uns abwenden sollten. Geschichte ist nicht als „kohärente dramatische Erzählung“ zu konzipieren, sondern als „eine Sammlung moralisierender Fabeln“ (Rorty 2003: 350). Statt der großen Entwürfe sollten wir uns mit „klein angelegten, experimentellen Verfahren“ (Rorty 2003: 334) anfreunden. „Es sind konkrete Phantasievorstellungen von einer Zukunft, in der jeder Arbeit haben kann, die ihm eine gewisse Befriedigung verschafft und für die er anständig bezahlt wird, eine Zukunft, in der man weder Gewalt noch Erniedrigung erdulden muß“ (Rorty 2003: 334). Das Ende „der“ Geschichte könnte dann rückblickend als erlösende Befreiung von einer seltsamen Obsession verstanden werden.

6. Die Kultur des Westens und das multikulturelle globale Utopia

Das Ende „der“ Geschichte und der Abschied von „der“ Wahrheit müssen eines indes keineswegs bedeuten: sich verrückt machen zu lassen und den im Westen eingeschlagenen politischen Weg anzuzweifeln oder gar zu verlassen. Das Bekenntnis der Mitglieder heutiger westlicher Gesellschaften zu Demokratie und Menschenrechten ist das Bekenntnis von Menschen, die der gleichen symbolischen Gemeinschaft angehören. Sie bedienen sich dabei eines gemeinsamen Vokabulars, das zutiefst kulturell und historisch bedingt ist. Den Vorrat unseres demokratischen Vokabulars bilden die „von unseren Vorfahren übernommenen Weltanschauungen und intuitiven moralischen Gesinnungen“ (Rorty 2003: 13) – was in diesem Zusammenhang natürlich vor allem auf die siegreiche Geschichte der westlichen Demokratien bezogen ist. Dies sind historisch konkrete Erfahrungen und Geschichten, keine philosophisch verallgemeinerbaren Einsichten – also im oben skizzierten Sinne „ethnozentrische“ Überzeugungen. Dieser „ethnozentrische“ Ursprung kann nach Rorty gleichwohl als Basis einer künftigen globalen Wertegemeinschaft dienen.

Die Kultur des Westens skizziert Rorty als eine besondere Mischung aus technisch-instrumenteller Rationalität einerseits und einer wachsenden Toleranz und Bereitschaft zu einem Leben mit Vielfalt andererseits (vgl. Rorty 2003: 269ff). Kultur meint hier – in Abgrenzung von Kultur als „Hochkultur“ – „eine Menge gemeinsamer Handlungsgewohnheiten“. Moderne pluralistische Gesellschaften zeichnen sich dabei durch eine große Vielfalt von Kulturen aus, denen jeder von uns zugehört. Rorty trennt sein Bekenntnis zur demokratischen Menschenrechtskultur des Westens von der Vorstellung, hier habe sich eine objektiv höhere Rationalität durchgesetzt. In diesem Sinne ist seine Position bewusst bescheiden. Sehr kämpferisch hingegen verteidigt Rorty diese westliche Kultur gegen eine unter Linksintellektuellen seit Jahrzehnten zunehmend verbreitete Selbstkritik, die aus „Schuldgefühlen“ angesichts der Auswirkungen des Eurozentrismus erwachsen sei. Die daraus resultierende Diffamierung des Westens weist er scharf zurück:

„Diese Verherrlichung des Nichtwestlichen und der Unterdrückten erscheint mir ebenso fragwürdig wie die Gewißheit der westlichen Imperialisten, verglichen mit der Lebensform des modernen Europa seien alle sonstigen Lebensformen ‚zurückgeblieben‘“ (Rorty 2003: 275).

Eine pragmatistische Auffassung der Kulturunterschiede verfährt anders: Die im Westen entstandene und ihn kennzeichnende „Verbindung zwischen Leistungsfähigkeit und Toleranz“ kann und sollte gerade als Möglichkeit verstanden werden, nicht die eigene Tradition zu überhöhen, sondern offen und neugierig zu sein auf kulturelle Vielfalt. Genau das nämlich macht die westliche Modernität aus:

„Während wir uns immer mehr von den eingebürgerten Bräuchen befreien und – um wirksamer und erfolgreicher mit unserer Umwelt zu Rande zu kommen – in immer höhe-

rem Maße bereit wurden, anders zu verfahren als unsere Vorfahren, wurden wir in immer höherem Maße empfänglich für die Vorstellung, gute Einfälle könnten aus jeder beliebigen Richtung kommen und seien weder das Vorrecht einer Elite noch an einen bestimmten Sitz der Autorität gebunden“ (Rorty 2003: 277).

Die Kultur des Westens ist eine der Flexibilität und Anpassungsfähigkeit, wobei das nicht automatisch bedeuten muss, dass sie immer nur emanzipatorischen Zielen diene. Emanzipatorisch wirkt sie sich nur dann aus, wenn sich die eher technische Rationalität mit jenen liberalen Überzeugungen verbindet, die Rorty so sehr am Herzen liegen und die eben auch zur westlichen Kultur gehören (im steten Widerstreit gegen moralische Entgleisungen und Katastrophen, die der Westen ebenso hervorgebracht hat). Das Beste an den westlichen Besonderheiten sieht Rorty in der Orientierung an der Zukunft, im Blick auf das neu zu Schaffende, auf das aus Kreativität, Phantasie und Hoffnung Entstehende, im Geist des Experimentellen, der nicht dem Vergangenen verhaftet bleibt, in der „Bereitschaft des Abendlands zur Säkularisierung und zum Verzicht auf Transzendenz“ (Rorty 2003: 283).

An diesem Bild des kulturellen und moralischen Fortschritts des Westens hin zu „immer integrativeren Gemeinschaften“ sollte sich eine emanzipatorische Linke orientieren, nicht an den Schattenseiten seiner Entwicklung. Rorty wirbt für eine utopische, aber eben nicht zerstörerisch radikale Kritik des Bestehenden:

„Das bedeutet, daß man Befreiungsbewegungen nicht wegen der Genauigkeit ihrer Diagnosen loben wird, sondern wegen des Einfallsreichtums und der Kühnheit ihrer Vorschläge. Den Unterschied zwischen dem Pragmatismus und solchen Positionen, die wie der Marxismus die Rhetorik des Szientismus und des Realismus beibehalten, kann man sich im Hinblick auf den Unterschied zwischen Utopismus und Radikalismus klarmachen. Die Radikalen glauben, es werde ein grundlegender Fehler begangen, ein Fehler, der ganz tief an der Wurzel der Dinge zu finden ist. Nach ihrer Meinung bedarf es tiefen Nachdenkens, um zu dieser tiefen Ebene hinab zu gelangen, und erst dort könne man, nachdem aller Schein des Überbaus unterhöhlt ist, die Dinge so sehen, wie sie in Wirklichkeit sind. Das Denken der Utopisten hingegen ist nicht durch die Vorstellung von Fehlern oder von Tiefe geprägt. Sie verzichten auf den Gegensatz zwischen oberflächlichem Schein und tiefem Sein und beziehen sich stattdessen auf den Gegensatz zwischen einer qualvollen Gegenwart und einer möglicherweise weniger qualvollen, verschwommen erkennbaren Zukunft. In dem eben genannten Sinn können Pragmatisten keine Radikalen sein, wohl aber Utopisten“ (Rorty 2003: 309).

Als langfristiges Ziel und eigentliche Erfüllung des westlichen Modells der Menschenrechtskultur propagiert beziehungsweise erhofft sich Rorty ohnehin die Aufhebung der westlichen Partikularität in einer globalen Gemeinschaft: „Unser liberales abendländisches Bild von einem globalen, demokratischen Utopia ist das Bild von einem Planeten, auf dem alle Angehörigen unserer Gattung Sorge tragen für das Geschick aller übrigen Angehörigen“ (Rorty 2003: 23). Der Weg zu diesem „multikulturellen globalen Utopia“ wird über die Zerlegung der vielen heute bestehenden Kul-

turen „in eine Vielfalt feiner Einzelfäden“ führen, um diese Fäden sodann mit ebenso feinen, aus anderen Kulturen gezupften Fäden zu verflechten und so eine tolerante und offene „Einheit in der Vielfalt“ zu fördern:

„Der so gewebte Gobelin wird mit einigem Glück eine Gestalt haben, die wir uns jetzt kaum auszumalen vermögen: eine Kultur, der es angemessen vorkommen wird, über die Kulturen des heutigen Amerika und des heutigen Indien mit der gleichen wohlwollenden Lässigkeit hinwegzugehen wie wir über die Kulturen von Harappa und Karthago“ (Rorty 2003: 290).

7. *Schluss*

Richard Rorty hat zeitlebens und in immer neuen Wendungen versucht, ein Vorurteil aus dem Weg zu räumen, das einer angemessenen Würdigung seines Denkens oft im Wege stand und noch immer steht: Dass nämlich seine philosophische Position einem völligen Relativismus gleichkomme. Rorty möchte den Anhängern des emanzipatorischen Projekts der Moderne eine wichtige Unterscheidung lehren: Die zwischen Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Wahrheit als hörerrelativer Rechtfertigung. Die Anhänger der Menschenrechte haben im Grunde nichts zu verlieren, wenn sie ihre normativen Überzeugungen eben nicht aus irgendeiner höheren Wirklichkeit ableiten können. Die normativen Prinzipien des Liberalismus sind wunderbare Artikulationen eines Selbstverständnisses, das nicht auf Letztbegründungen angewiesen ist, sondern auf eine beherzte Stärkung der gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Kontexte, aus denen es erwachsen und auf die es mehr denn je angewiesen ist.

Literatur

- Habermas, Jürgen* 1985: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt.
- Habermas, Jürgen* 1996: „Politischer Liberalismus – eine Auseinandersetzung mit John Rawls“. In: Ders. (Hrsg.): Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Philosophie. Frankfurt, S. 65-127.
- Habermas, Jürgen* 1999: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt.
- Jay, Martin* 1988: Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays. London.
- Kersting, Wolfgang* 2006: Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' politischen Liberalismus. Paderborn.
- Putnam, Hilary* 1983: Realism and Reason. Philosophical Papers, Bd. 3. Cambridge.
- Rawls, John* 1992: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989. Frankfurt.
- Rawls, John* 1998: Politischer Liberalismus. Frankfurt.
- Rawls, John* 2008: Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt.
- Rorty, Richard* 1985: „Habermas and Lyotard on Postmodernity“. In: Bernstein, Richard (Hrsg.): Habermas and Modernity. Cambridge, S. 161-175.
- Rorty, Richard* 1988a: „Solidarität oder Objektivität?“. In: Ders. (Hrsg.): Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart, S. 11-37.
- Rorty, Richard* 1988b: „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“. In: Ders. (Hrsg.): Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart, S. 82-125.
- Rorty, Richard* 1995: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt.
- Rorty, Richard* 1999: Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus. Frankfurt.
- Rorty, Richard* 2003: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt.
- Sandel, Michael* 1994: „Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst“. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York, S. 18-35.
- Taylor, Charles* 1988: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt.
- Taylor, Charles* 1994: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt.

Was wir von Rorty über Menschenrechte lernen können – und was nicht

1. Einleitung

Als ein Dekonstrukteur der klassischen Philosophie, ihrer binären Entdeckungslogiken Repräsentation/Wirklichkeit, Wahrheit/Falschheit sowie Objektivität/Subjektivität, hat Richard Rorty die Implikationen seines neopragmatistischen Denkens auch in Bezug auf Menschenrechte dargelegt¹ und damit bis heute Zuspruch und Widerspruch gleichermaßen angeregt. Ohne Frage ist seine Kritik insbesondere der akademischen Menschenrechtsphilosophie von solch grundsätzlicher Natur, dass niemand, der danach fragt, was Menschenrechte sind, worin sie gründen und was sie stärkt, an ihr vorbeikommt. Es verwundert daher nicht, dass im Grunde jeder Beitrag zur weltweiten Debatte um Menschenrechte sich in der einen oder anderen Form zu Rortys Thesen verhält, sie als Provokation aufgreift, dagegen zu halten oder als Inspiration, selbst in diese Richtung weiter zu gehen.

Die Frage, was man von Rorty über Menschenrechte lernen kann und was nicht, lässt sich daher niemals einmütig oder gar abschließend beantworten. Die folgenden Ausführungen sind vielmehr geprägt davon, was ich selbst in meiner Beschäftigung mit dem Menschenrechtstopos von Rorty gelernt zu haben meine und wo ich Rorty die Gefolgschaft verweigere. Als ‚Gesprächspartner‘ hat Rorty mich auf unterschiedliche Weise beeindruckt. In der Konsequenz seines antimetaphysischen Zugangs, in seiner Sensibilität gegenüber robusten Hürden für eine globale Akzeptanz menschenrechtlicher Werte und in seiner Fokussierung auf das, was er als das Wesentliche erachtet: die Praxis der Menschenrechte in Form einer umfassenden Humanisierung menschlicher Verhältnisse. Und doch erkenne ich nachhaltige Schwierigkeiten, Rortys Positionen in der theoretischen Philosophie mit seinen Anliegen im Bereich der praktischen Philosophie zusammenzudenken und habe an manchen Stellen den Eindruck, dass seine Lust an der Provokation dem Gewicht der bearbeiteten Fragestellungen nicht immer gerecht wird.

In diesem Spannungsbogen bewegt sich nun die folgende Erörterung in Form eines *sic et non*, die sich auf drei Bereiche konzentriert. Im zweiten Abschnitt werde

1 Für einen Überblick zu Rortys Menschenrechtsdenken siehe auch Gilbert (2010) sowie Barreto (2011).

ich das Verhältnis von Menschenrechten und Wahrheitsansprüchen in den Blick nehmen und dabei Rortys Non-Dualismus diskutieren, der sowohl gesicherte moralische Wahrheiten sowie Tatsachenwahrheiten als unerheblich zurückweist, um gut in dieser Welt leben zu können. Danach behandle ich Rortys Plädoyer, Theorien der Menschenrechte, allen voran Fragen nach der Begründbarkeit menschenrechtlicher Ansprüche, zugunsten einer humanistischen Praxis aufzugeben. Abschließend diskutiere ich, welche konkreten Anleitungen Rortys Denken für den politischen Kampf um Menschenrechte bereithalten könnte.

2. Menschenrechte und Wahrheit

Die zuschreibenden Begrifflichkeiten, die seit jeher an Rorty angelegt werden, sind mannigfaltig: Pragmatist, Relativist, Konstruktivist, Anti-Realist und Anti-Repräsentationalist, Anti-Fundamentalist (*anti-foundationalist*), Anti-Essentialist, Anti-Dualist. So, als würden die zur Verfügung stehenden Bezeichnungen nicht ausreichen, wählte Rorty den Begriff der *Ironie*, um seine philosophische Position zu beschreiben. Ironiker wüssten um die Kontingenz ihrer weltanschaulichen Positionen und Selbstverpflichtungen, ohne dass letztere für sie selbst dadurch unbedeutender werden würden (Rorty 1989: 61). Ihre vorrangige soziale Tugend sei Toleranz, ihre vorrangige private Tugend die Flexibilität (Rorty 2006: 80). Als das Gegenteil der ironischen Haltung setzt Rorty den *common sense*, Wahrheitsansprüche einfach hinzunehmen und unproblematisiert zu lassen.

Der ironischen Haltung liegt bei Rorty eine – im Lichte klassischer abendländischer Denktraditionen – häretische Absage zugrunde, Unterscheidungen in Welt und Abbild, Subjekt und Objekt, Tatsachen und Werten etc. fortzuschreiben. Seine am präzisesten mit dem Ausdruck Non-Dualismus zu umschreibende Position verweigert sich durch die Zurückweisung ebendieser Scheidungen einer Vielzahl an klassischen philosophischen Fragen: Was ist wirklich? Welches Handeln ist an sich richtig? Der klassischen – oder wie Rorty sie nennt: systematischen – Philosophie möchte er eine *bildende* Philosophie entgegensetzen (vgl. Rorty 1987). Diese ziele auf Bedingungen ab, „in which the idea of truth as correspondence to reality might gradually be replaced by the idea of truth as what comes to be believed in the course of free and open encounters“ (Rorty 1989: 68). Anders als etwa Vertreter der Habermas'schen Diskursethik lehnt Rorty das Kriterium der ‚Vernunft‘ als Steuerungselement für einen solchen (letztlich kontingenten) Konsens – „a consensus that the point of social organization is to let everybody have a chance at self-creation to the best of his or her abilities“ (ebd.: 84) – strikt ab.²

2 Siehe auch den Austausch zwischen Jürgen Habermas und Richard Rorty in Brandom (2000).

Anstatt im Treibsand philosophischer Expeditionen auf der Suche nach dem Wahren, Guten und Schönen unterzugehen, sollten wir uns, so kann man Rortys Anliegen zusammenfassen, von diesen Obsessionen lösen und *erwachsen* werden. Denn nur um ihrer tröstenden Aussicht willen, etwas Höheres als wir selbst könne dafür verantwortlich gemacht werden, was wirklich und richtig ist, hätten die Menschen absolut gedachte Maßstäbe und Autoritäten überhaupt nötig gehabt (vgl. Rorty 1991). Wahrheitsorientierung – in den Naturwissenschaften wie in der Ethik – wird damit als existenzielle Schwäche ausgegeben.

Für die Menschenrechte bedeutet dies, dass wir sie – so sie sich denn überhaupt als vorteilhaftes Ideal erweisen – nicht als absolut ansehen können: als verankert in einer von uns unabhängigen Vernunft oder Gottheit, ja nicht einmal einer ewigen Natur des Menschen. Sie sind weder unabänderlich noch angeboren, die Begründungsrhetorik der neuzeitlichen *Rights of Man* als auch der modernen *Human Rights* ist für Rorty nichts als Blendwerk.

Menschenrechte sind keine übermenschlichen Wahrheiten...

Haben Menschenrechte auch Anteil an einer kontingenten Lerngeschichte der Menschheit, so sind sie aus Rortys Sicht doch keine Endpunkte moralischen Fortschritts. Dieser besteht darin, menschliches Wohlergehen zu mehren und Leid zu verringern und (nur) insofern Menschenrechte dazu beitragen, sind sie wertvoll. Es könnte daher, in Konsequenz dieser utilitaristischen Grundoption, eine (fast) perfekte Welt auch gut ohne sie auskommen,³ gleich wie im Fall der Demokratie, zu der Rorty festhält: „Today our vision is of democracy. Tomorrow it may be of some other way of maximizing human happiness. But human happiness remains the only absolute in the area“ (Rorty 2011: 19f).

Ungeachtet der durchwegs universalen Rhetorik, mit welcher die Idee der Menschenrechte bis heute vertreten wird, bleibt sie in Rortys Perspektive *provinziell*: „[B]ecause it violates the intuitions of a lot of people outside the province in which we heirs of the Enlightenment run the educational institutions“ (Rorty 2000: 22). Damit wendet sich Rorty ausdrücklich gegen ein Kernattribut zumindest der modernen Menschenrechte, wie sie seit der *Universal Declaration of Human Rights* 1948 entwickelt wurden: ihre Universalität. In diesem Begriff stecken zwar eine Mehrzahl von Bedeutungen, die im Menschenrechtsdiskurs aufeinander bezogen, jedoch nicht immer klar unterschieden werden (vgl. Frick 2013; 2017). Doch trifft Rortys Kritik der Gebundenheit der Menschenrechte an Bedingungen der Akzeptanz, die nicht mit

3 Zu einer Kritik dieser keineswegs nur Rorty eigenen Ansehung von (Menschen-)Rechten als Mittel zum Zweck siehe Feinberg (1992).

Notwendigkeit (eines Tages) vorliegen (werden), die Universalitätsthese auf allen Ebenen.

Das ist zum einen die Ebene des Beschreibens, wonach eine faktische *Universalität* im Sinne allgemeiner Bejahung nicht gegeben ist – zumindest nicht außerhalb bestimmter gebildeter Schichten in westlich-liberalen Gesellschaften. Dass sich dies in absehbarer Zukunft grundlegend ändern könnte, legt Rorty nicht nahe. Im Gegenteil, es scheinen der *Universalisierbarkeit* der Menschenrechtsidee hartnäckige exklusivistische Haltungen entgegenzustehen. Menschenrechte fließen, wie auch Michael Ignatieff festhält, gerade nicht aus herkömmlichen Werten, sondern stehen zu ihnen oft in Konflikt (vgl. Ignatieff 2017). Zum anderen werden Menschenrechte in der Regel mit einem (starken oder schwachen) Anspruch universaler Gültigkeit verbunden, das heißt, sie sollen zugunsten aller gelten (Normbegünstigten-Universalismus) als auch von allen beachtet werden (Normadressaten-Universalismus) (vgl. Frick 2017). Für Rorty ist dieser doppelte menschenrechtliche *Universalismus* zwar grundsätzlich wünschenswert, aufgrund seines Verzichts auf ein „abschließendes Vokabular“ aber letztlich nicht rational argumentier- beziehungsweise begründbar: „[N]othing can serve as a criticism of a final vocabulary save another such vocabulary“ (Rorty 1989: 80).

Rorty ist keineswegs der erste, der Menschenrechte relativ und konstruktivistisch denkt, das heißt ihre Geltungs- und Gültigkeitsbedingungen nicht als absolut erachtet und sie nicht als natürliche (Vor-)Gegebenheiten auffasst. Menschenrechte sind für Rorty Menschenwerk, welches gerade keine notwendige Reaktion auf das Auffinden von oder die Einsicht in etwas an sich Seiendes ist. Seit ihren neuzeitlichen Anfängen wurden ‚Menschenrechte‘ stets sowohl als hypothetische Imperative beziehungsweise menschliche Wahrheiten aufgefasst – allen voran in der Tradition des Naturrechtspositivismus von Thomas Hobbes – als auch als absolute Normen, die in einer normativen Natur (des Menschen) und/oder dem Willen Gottes gründen – allen voran in Tradition der Naturrechtsmetaphysik von John Locke (vgl. Frick 2017). Und doch hat Rortys pointierte, wenngleich auch nur schemenhaft vorgebrachte, Kritik am Menschenrechtsdenken den Nerv einer Zeit getroffen, die noch von einem Menschenrechtsoptimismus durchzogen war (Stichwort ‚Ende der Geschichte‘), der aus heutiger Sicht (Stichwort ‚*Human Rights Backlash*‘) bemerkenswert anmutet.

Zwei Jahre nach Beginn der Jugoslawienkriege, als Rorty seine *Anmesty Lecture* „Human Rights, Rationality, and Sentimentality“ hält, deren Verschriftlichung zum wichtigsten Referenzwerk für Sympathisanten wie Kritikerinnen seines Menschenrechtsdenkens werden sollte (Rorty 1998a: Kap. 9), beschreibt Rorty den tiefsitzenden Gruppen-Chauvinismus als *das* Hindernis für universale Menschenrechte und erklärt zugleich dieses als mit den herkömmlichen Mitteln des Arguments unüberwindbar. Die Rationalität der Barbarinnen und Schlächter, so Rortys provokante Intervention in Feyerabend’scher Manier, sei keine der liberal-humanistischen Ratio-

nalität inhärent unterlegene. ‚Uns‘ und ‚sie‘ trennt auch nichts entlang der Linie Wahrheit oder Irrtum. Letztlich sei es zufällig, wozu wir fähig werden: „The bad people’s problem is, rather, that they were not as lucky in the circumstances of their upbringing as we were“ (Rorty 1998a: 180). Von unserer Version von Vernunft überzeugen könne man solche Menschen kaum, der Schlüssel zur Verhinderung zukünftiger Gräu­el liege vielmehr in der Bildung des moralischen Gefühls.

Wenn Rortys Sicht auf Menschenrechte eine Provokation ist, wozu könnte sie uns dann herausfordern? Zunächst zum Eingeständnis, dass Menschenrechte nicht abschließend davor bewahrt werden können, durch konkurrierende abschließende Vokabulare ernstlich unter Druck gesetzt zu werden, zumal kein Argument solch einen Widerstreit aufzuheben vermag. Die Prämisse des gleichen Werts der menschlichen Person, wie sie insbesondere der Errichtung moderner Menschenrechtsinstrumente zugrunde liegt, mag mit Rorty gedacht *erklären*, warum gewisse Gruppen von Menschen und menschliche Gesellschaften den Schutz von grundlegenden Rechten zu ihrem Ziel machen. Was sie aber nicht kann, ist Menschen zur moralischen Konversion hin zu ebendieser weltanschaulichen Ausrichtung zu motivieren.

Nichts ist garantiert, wo keine moralische Wahrheit Erkenntnis sicherstellt und nichts darf als selbstverständlich gelten, wo Menschenrechte die Ausnahme und nicht der Regelfall oder gar der Zielpunkt eines vernünftigen historischen *telos* sind. Auch Rortys Einordnung von Menschenrechten als Instrumente zu universalem Wohlergehen und Absage an ihren Selbstzweckcharakter verdient Beachtung, kann sie doch davor bewahren, den Blick auf das Wesentliche zu verlieren sowie jenen auf die Veränderbarkeit und Flexibilität menschenrechtlicher Normen schärfen.

...aber Non-Dualismus schwächt sie

Beide diese Einsichten sind wichtig, um Tendenzen, Menschenrechte als quasi-religiöse Wahrheiten und universale Legitimitätsstandards der Diskussion zu entziehen, entgegenzuwirken. Und doch, so überzeugend seine Thesen aus Sicht relativistischer beziehungsweise konstruktivistischer Menschenrechtstheorien erscheinen, die Gründe, die Rorty dafür anführt, sind dies weniger. Was nur konsequent ist für jemanden, der vom philosophischen Begründungsdenken Abschied nimmt, bleibt in Rortys Problemaufrissen aber die Achillesferse. Denn anders als Beiträge zur Menschenrechtsphilosophie, welche die Auffassungen von Menschenrechten als übermenschliche Wahrheiten aus metaethischen Gesichtspunkten im weitesten Sinne zurückweisen (vgl. etwa Tugendhat 1993; Gregg 2012; Frick 2013), erlaubt Rortys Non-Dualismus einen solchen kritischen Zugang nicht.

Rorty entwickelt kein einziges Argument, warum sich hinter menschenrechtlichen Werten und Normen keine moralischen Tatsachen oder kein Wille Gottes ver-

bergen. Vielmehr begnügt er sich mit dem Hinweis auf ihre faktische Nicht-Hege-
monialität und Erschütterbarkeit, um so das Aufweisenwollen moralischer Absoluta
als verfehlt abzutun. Verfehlt ist dieses Streben für Rorty nicht in einem skeptischen
Sinne („Wir können nie genau wissen, was moralisch richtig ist“) und auch nicht in
einem nonkognitivistisch-antirealistischen Sinne („Wir können nicht erkennen, was
moralisch objektiv richtig ist, weil es keine moralischen Tatsachen gibt, an denen
wir es ablesen könnten“), sondern im Sinne einer *wirkungslosen Anstrengung*. Über-
menschliche moralische Wahrheiten sind nicht absonderliche, unplausible Annah-
men, sie sind in Rortys Augen schlicht unnütz: „[M]y doubts about the effectiveness
of appeals to moral knowledge are doubts about causal efficacy, not about epistemic
status“ (Rorty 1998a: 172).

Die Nonchalance, mit der Rorty die Frage objektiver, in den Dingen selbst ver-
bürgter Standards für moralische Urteile beiseite wischt, irritiert, zumal nichts an
Rortys Ausführungen nur im Ansatz den Schluss nahelegt, er ließe sich die Möglich-
keit solcher Standards offen. Vielmehr scheint der bekennende Atheist Rorty irgend-
wann zur Ansicht gelangt zu sein, dass der Beschwörung unverlierbarer, ewiger, na-
türlicher, heiliger Menschenrechte eben nichts außerhalb des Bereichs menschlichen
Wünschens und Strebens *entspricht*. Rorty möchte kein Antirealist und Nonkogniti-
vist sein, weil er die Fundamente dieser Positionen ablehnt, doch bleibt Rortys Prag-
matismus in einem für seinen Non-Dualismus misslichen Sinne auf antirealistische
und nonkognitivistische Grundannahmen bezogen: Wäre Rorty nämlich zur Ansicht
gelangt, dass menschenrechtliche Werte und Normen losgelöst von Menschen gültig
und uns damit vorgeschrieben sind, stellte sich die Frage nach der praktischen Rele-
vanz dieser Ansicht erst gar nicht. Was moralisch an sich richtig ist, wäre verbind-
lich, ganz gleich wie stark etwa die motivationale Kraft im Attribut ‚wahr‘ sein mag.

Der Verzicht auf eine genuine philosophische Auseinandersetzung mit der
(Un-)Möglichkeit moralischer Wahrheit⁴ reduziert die Überzeugungskraft seiner *im*
Grunde richtigen Zurückweisung des Verständnisses von Menschenrechten als über-
menschliche Wahrheiten. Zudem entledigt sich Rorty damit einer gerade in men-
schenrechtlichen Kontexten mächtigen Waffe, indem er sie nicht bloß für sich ab-
legt, sondern für alle stumpf macht, die seinem Denken folgen: die Waffe philoso-
phischer – und nicht bloß meta-philosophischer – Kritik. Diese ist aber notwendig,
wo Widerstand gegen menschenrechtliche Werte und Normen mit explizit abschlie-
ßendem Vokabular unterfüttert ist. Etwa wo, um nur ein Beispiel zu nennen, die Au-
torität heiliger Texte sich aus der Behauptung speist, in ihnen erkläre eine ultimative
Gottheit ihren Willen.

Für Rorty sind Fragen nach der Wahrheit derartiger Behauptungen belanglos. Aus
menschenrechtlichen Gesichtspunkten jedoch kann auf das kritische Potenzial des

4 Vgl. auch meine Ausführungen dazu (Frick 2010).

Hinterfragens solcher Geltungsansprüche auf ihren wirklichkeitsgerechten Charakter nicht verzichtet werden, denn dieses allein erst ermöglicht den Austausch von Argumenten und damit den Streit um Kriterien für bessere und schwächere Argumente; es schafft Ambivalenz – den fatalsten Riss in den Festungsmauern der Eindeutigkeit. Anstatt auf diese Eindeutigkeit nur für sich selbst zu verzichten, sollten ironische Freunde der Menschenrechte Ambivalenz auch ihren Gegnern zumuten.

Noch schwerwiegendere Folgen hat der Rorty'sche Non-Dualismus, wenn es darum geht, unser Wissen von der Welt in Handeln zu übersetzen. Menschenrechtlich-orientierte Politik ist und bleibt auf Tatsachenwahrheiten angewiesen. Für Rorty aber sind Tatsachen lediglich eine kontingente Abfolge von Beschreibung und Überschiebung, nicht bezogen aus der Weltwirklichkeit, sondern aus Übereinkunft. Nach mehr zu streben, sei sinnlos: „[T]here is no point in asking whether a belief represents reality, either mental reality or physical reality, accurately. This is, for pragmatists, not only a bad question, but the root of much wasted philosophical energy“ (Rorty 1999: xxiv). Tatsachenwahrheiten sind Konstrukte, die es uns zwar erlauben, besser in der Welt zurechtzukommen, das war es aber auch schon für Rorty: „No organism, human or non-human, is ever more or less in touch with reality than any other organism“ (ebd.: xxiii).

Die Ersetzung einer Korrespondenztheorie der Wahrheit durch eine pragmatistische Kohärenz- beziehungsweise Konsenttheorie hat zur Folge, dass wahre Aussagen für Rorty durch ihre Zustimmungsfähigkeit innerhalb einer bestimmten Gruppe definiert werden. „[I]n non-totalitarian societies“, so Rorty, „we take the facts to be established when we have conciliated our opinion with those of others whose opinions are relevant“ (Rorty 2000: 342). Wissenschaftlicher Fortschritt ist demnach lediglich die Herstellung eines immer dichteren Überzeugungsnetzes, „not a matter of penetrating appearance until one comes upon reality“ (Rorty 1999: 82). Rorty erklärt: „For pragmatists, ‚truth‘ is just the name of a property which all true statements share. [...] Pragmatists doubt that there is much to be said about this common feature“ (Rorty 1982: xiii).

Dies kommt der Ersetzung einer philosophischen Wahrheitstheorie durch eine soziologische gleich. Allerdings werden auch Anhängerinnen der klassischen Auffassung von Wahrheit als Übereinstimmung von Welt und Vorstellung zugestehen, dass wir mangels Möglichkeiten, immer und in jedem Fall eine solche Übereinstimmung zu prüfen, angewiesen bleiben auf Deliberation mit anderen Menschen. Außerdem können wir uns unser Bild der Welt auch nicht völlig eigenständig zimmern. Die Verleihung des Prädikats ‚wahr‘ hat selbstredend immer auch eine soziale, ja politische Komponente. Wir benötigen ‚Wahrheit‘, um uns zu vergewissern, was wir gemeinsam als wirklich annehmen dürfen, um darauf aufbauend auch gemeinsam zu handeln. Wahrmacher aber bleibt ‚die Welt‘, weshalb wir das Wahrheitssiegel grundsätzlich zurücknehmen, wenn wir zu neuen Erkenntnissen gelangen und jene der

Ignoranz bezichtigen dürfen, die auch dann an ‚Fakten‘ festhalten, obwohl sie Mühe haben, Korrespondenzbeziehungen zwischen Vorstellung und Welt plausibel zu machen.

Wo Vertrauen in epistemische Gruppen *unkritisch* erfolgt, das heißt konkret ohne die Bedingung, dass ein kollektiv getragenes Bild der Welt nicht nur kohärent (und vorteilhaft), sondern auch wirklichkeitsgetreu sein muss, kann Erkenntniskritik nicht im Ansatz greifen und können Wissenschaften keinerlei Aufklärung leisten.⁵ Das sollen sie nach Rorty auch nicht. Naturwissenschaften sollen, so seine grobe Vision einer gelungenen Arbeitsteilung, unser Leben verbessern, während Sozialwissenschaften ähnlich den Geisteswissenschaften uns letztlich vertraut machen sollen mit anderen, deren Lebensentwürfe vermitteln und schließlich unser Mitgefühl erweitern (vgl. Rorty 1982: 203f; Rorty 2006: 68f). Für die Politik sind Naturwissenschaften, so Rortys Hoffnung für die Zukunft, nur insofern relevant als sie Beispiel geben für soziale Kooperation und Argumentationskultur (Rorty 2007: 103).

Aus menschenrechtlicher Sicht ist Rortys Absage an eine genuine Wahrheitsorientierung im Bereich der empirisch erfahrbaren Welt ausgesprochen problematisch. Auch wenn man nicht wie etwa George Orwell (den Rorty in diesem Punkt zu seinen Gunsten umdeutet⁶) einen inneren Zusammenhang zwischen Totalitarismus und Wahrheitsbeliebigkeit statuiert, ist völlig unklar, wie hehre Ziele wie „diminishing human suffering and increasing human equality, increasing the ability of all human children to start life with an equal chance of happiness“ (Rorty 1999: xxix) verfolgt werden können, ohne in irgendeiner Form darauf Bezug zu nehmen, *wie die Dinge wirklich sind*. Was verursacht Leid, bei wem, weshalb? Welche Unterschiede bezüglich Chancengleichheit bestehen innerhalb einer Gesellschaft und global gesehen?

Und dies sind noch gar nicht die heikelsten menschenrechtlich relevanten Fragen. Wie entscheiden „[p]ragmatists [who] do not believe that there is a way things really are“ (Rorty 1999: 27) zwischen jenen, die Massaker behaupten und jenen, die sie in Abrede stellen? Wie untersuchen sie ferner die Frage, ob seitens der Täter genozidaler Vorsatz vorlag oder wie Befehlsketten organisiert waren? Was ist schließlich mit Beobachtern von Menschenrechtsverletzungen, deren epistemisches Umfeld die Integration bestimmter ‚Fakten‘ verweigert, etwa weil dies Unwohlsein und Schuldgefühle bereitet? Nur unter Zugrundelegung einer Korrespondenztheorie der Wahrheit wären ihre Berichte unabhängig von Interessenslagen und Mehrheitsverhältnissen autoritativ.

Es verwundert daher nicht, dass Rorty seine Position nicht konsequent durchhält und ein Verständnis von ‚wahr‘ als Prädikat wirklichkeitsgetreuer Aussagen selbst

5 Vgl. auch die Kritik von Charles Taylor, der gegen Rorty einwendet: „But just walking away from the issues this way closes down all consideration of how thinking agents acquire reliable, justified knowledge of the world“ (Taylor 2003: 171).

6 Siehe dazu Conant (2000).

Argumenten zugrunde legt. Wie beispielsweise der Kritik an Kant, wonach dessen „picture of what human beings are like cannot be reconciled with history or with biology“ (Rorty 1999: xxxi), oder wenn er sich selbst affirmativ auf empirische Daten bezieht, die sich *prima facie* nicht widerspruchslös in etablierte Selbstverständnisse – hier den *American Dream* – einfügen lassen: „One of the scariest social trends is illustrated by the fact that in 1979 kids from the top socioeconomic quarter of American families were four times more likely to get a college degree than those from the bottom; now they are ten times more likely“ (Rorty 1998b: 86).

Als nachteilig für menschenrechtliche Anliegen erweist sich auch Rortys anti-essentialistisches Desinteresse an Fragen nach der menschlichen Natur. Menschenrechte aber können nur schwer mit dem Vorschlag, die Suche nach einem akkuraten Bild der *conditio humana* aufzugeben, zusammengedacht werden. Auch wenn Bedürfnisse und Fähigkeiten alleine kein normatives Sollen generieren können, ihre Kenntnis ist für die konkrete Ausgestaltung und den konkreten Schutz von menschenrechtlichen Ansprüchen unabdingbar – gerade dann, wenn man mit Rorty der Fähigkeit zu Mitgefühl zentrale Bedeutung zumisst (vgl. auch von Harbou 2014).

Für Rorty sind Fragen danach, was uns als Menschen ausmacht, nicht nur wertlos, sondern kindlich, getragen vom Wunsch nach Unsterblichkeit (in der Menschheit als solcher) (Rorty 1991b: 32). Der *Wille zur menschlichen Natur* ist bei Rorty wie auch der *Wille zur Wahrheit* ein Ausdruck von Schwäche, „a relic of the religious hope that redemption can come from contact with something non-human and supremely powerful“ (Rorty 2007: 99). Dieser Vorwurf lässt sich jedoch auch umkehren: Verspricht die intendierte Überwindung der auseinandersetzungreichen und arbeitsintensiven Untersuchungen der Wirklichkeit nicht ebenso Erlösung? Ist es wirklich entlastender, nach Wahrheit suchen zu müssen als damit gar nicht erst zu beginnen?⁷

3. Menschenrechte und moralisches Gefühl

Wie gesehen, sind Menschenrechte mit Rorty gedacht in keinem „finalen Vokabular“ abzusichern. Für Rorty sind wir besser beraten, theoretische Auseinandersetzungen mit Menschenrechten, ihren Gründen und Rechtfertigungen, zugunsten pädagogischer Anstrengungen hintanzustellen, einer konkreten Veränderung einer Welt zuzustreben, die noch viel zu viel Grausamkeit kennt und zu viele Menschen im Schatten binnenuniversalistischer Moralen belässt. An seinen Non-Dualismus schließt sich

⁷ Vgl. auch die Kritik von John McDowell, der Rorty eine kindliche Einstellung vorwirft, „one for which things other than the subject show up only as they impinge on its will. Acknowledging a non-human external authority over our thinking [...] is merely a condition of growing up“ (McDowell 2000: 120).

somit der wohl bekannteste Beitrag Rortys zur Menschenrechtsphilosophie an: seine Betonung des moralischen Gefühls als primäre Quelle einer transformativen Praxis zugunsten einer „classless, casteless, egalitarian society“ (Rorty 1999: xiv).

Auf die Erziehung kommt es an....

Rortys Vision moralischen Fortschritts gründet in einem humanistischen Gleichheitsethos und zielt auf eine kontinuierliche Erweiterung unseres Mitgefühls gegenüber (vormals) Fernstehenden (Rorty 1999: 83f). Es gehe darum, „to see more and more traditional differences (of tribe, religion, race, customs, and the like) as unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation“ (Rorty 1989: 192; vgl. auch Rorty 1998a: 181). Dieses Streben nach Überwindung exklusiver moralischer Berücksichtigung nur der eigenen Gruppe oder ‚richtigen‘ Personen nennt Rorty auch „democratic politics“ (Rorty 2000: 1). Ihrer universalen Entfaltung stehen traditionelle ethnozentrische Orientierungen quer durch die menschliche Familie entgegen: „Most human communities remain exclusivist: their sense of identity, and the self-images of their members, depend on pride in not being certain other sorts of people: people who worship the wrong god, eat the wrong foods, or have some other perverse, repellent, beliefs or desires“ (ebd.).

Wie können sich Vorstellungen von gleicher Berücksichtigungswürdigkeit, von geteiltem Menschsein, trotz partikularer Eigenschaften von Personen und Gruppen durchsetzen? Rorty vertraut nicht auf rationalen Diskurs („the language game in which one asks and gets justification for that sort of belief“, Rorty 1989: 87), sondern setzt auf sentimentale Erziehung. Diese Bildung *durch* Gefühl *zu* Gefühl gelinge am besten durch „imaginative identification“ (Rorty 1989: 93), das heißt durch Prozesse des Nachempfindens fremder Lebensvollzüge, in denen man auf mehr oder weniger Spiegelungen des eigenen Menschseins stößt. Aus einer Anerkennung bloß abstrakten Menschseins alleine lässt sich Solidarität nach Rorty nicht gewinnen, denn diese sei „a matter of which similarities and dissimilarities strike us as salient“ (ebd.: 192). Zu wissen, der Andere ist *auch ein Mensch*, sei nicht ausreichend, vielmehr bedürfe es einer Anerkennung des Anderen als *einen von uns*, „where ‚us‘ means something smaller and more local than the human race“ (ebd.: 191).

Kein tieferes Wesen des Menschen, sondern geteilte Erfahrungen, wie etwa Familienfürsorge, könne das Vermögen freisetzen, mit anderen zu fühlen (vgl. Rorty 1998a: 181). Rorty führt aus: „The right way to take the slogan ‚We have obligations to human beings simply as such‘ is as a means of reminding ourselves to keep trying to expand our sense of ‚us‘ as far as we can“ (Rorty 1989: 196). Größte Bedeutung in Hinblick auf die Erweiterung unseres Mitgefühls misst Rorty der Kunst und in besonderem Maße der Literatur zu. Harriet Beecher Stowes *Uncle Tom's Cabin* oder

das Tagebuch Anne Franks hätten mehr zur Zurückdrängung rassistischer Ideologien beigetragen als wissenschaftliche und philosophische Abhandlungen (vgl. Rorty 2000: 22; 1998a: Kap. 9).

Das Projekt einer sentimental Erziehung entwickelt Rorty keineswegs aus dem Nichts. Auch wenn Rorty sich nicht (direkt) auf sie bezieht, bereits im moralischen Sentimentalismus der schottischen Aufklärung wird dem Gefühl gegenüber der Vernunft ein Vorrang eingeräumt, seien es der *moral sense* in der Ethik Shaftesburys, die *moral sentiments* als Grundlage für die Beurteilung von Handlungen bei Francis Hutcheson, die *sympathy* bei seinem Schüler Adam Smith oder die (*moral*) *passions* als einzige Träger moralischer Motivation bei David Hume. Mit der Sichtweise auf den Menschen als der Evolution unterworfenen Naturwesen wird das moralische Gefühl schließlich bei Charles Darwin als Anlage gedeutet, die aus gruppenselektiven Prozessen hervorgeht – und die, so Darwins Hoffnung, sich in Zukunft immer weiter ausdehnen und, nicht auf die Mitglieder des eigenen „Stammes“ beschränkt, letztlich auf die gesamte Menschheit erstrecken wird (vgl. Darwin [1871] 1952).

Die Frage, wie Altruismus im Menschen entsteht und was ihn ausbremst, hat in den vergangenen Jahren zu spannenden Beiträgen im Bereich der Moralentwicklung und Psychologie sowie der evolutionären Ethik geführt. Sie unterstützen dabei Rortys These, dass zumindest für die Unterlassung beziehungsweise das Nichtvollbringenkönnen von Akten der Grausamkeit rationale Überzeugungen weniger entscheidend sind als emotive Voraussetzungen (vgl. insbesondere de Waal 2009; Gruen 2016), die in ein noch nicht vollends durchdrungenes Dickicht aus biokulturellen Zusammenhängen eingebettet sind (vgl. insbesondere Buchanan/Powell 2018).⁸ Und doch greift Rortys Überhöhung des moralischen Gefühls im Menschenrechtskontext zu kurz. Dies nicht etwa, wie manche Kritiken nahelegen, da Rorty nur auf „billiges Mitleid“ abstelle,⁹ das weder handlungsorientiert sei, noch Opfern von Unterdrückung gerecht werde (vgl. etwa Zembylas 2016; Brysk 2013: 168f; Hoover 2016: 8f), sondern weil er weite Bereiche des menschenrechtlichen Problemfeldes gar nicht erst ausleuchtet.

8 Auch angesichts solcher Forschungszwischenergebnisse liest sich Rortys Rat, „[to] give up the search for an accurate account of human nature“ (Rorty 2007: 104) wie ein Neugierhemmer, der gerade auch Einsichten in ein Phänomen verunmöglicht, das Rorty als einer der ersten philosophisch ernstnimmt: die Dehumanisierung von Menschen durch Menschen (vgl. Rorty 1991a: Kap. 9). Wie David Livingstone Smith gegen Rorty festhält: „If you neglect the question ‚What is our nature?‘ then you can’t look for sources of dehumanization in our nature, and you have no alternative but to gravitate toward a shallow social determinism“ (Livingstone Smith 2011: 272). Ähnlich Brian Schaefer: „It is difficult to see how we could justify a progress of moral sentiments without making an appeal to facts about human beings, facts that would appeal to the very sort of human“ (Schaefer 2005: 37).

9 Rorty selbst hat sehr wohl einen „rapid progress of sentiments, in which it has become much easier for us to be moved to action“, vor Augen (Rorty 1991a: 185; Hervorhebung M.L.F.).

...aber auch ohne finales Vokabular sind Begründungszusammenhänge nicht wertlos

Aus Rortys Sicht sind sämtliche Bemühungen, Menschenrechte mit philosophischen Begründungen zu versehen, entbehrlich: „Human rights foundationalism is the continuing attempt by quasi-Platonists to win, at last, a final victory over their opponents” (Rorty 1998a: 170). Diese Einschätzung ist aber höchstens dann zutreffend, wenn wir an Begründungen allein die – zugegeben schwer einlösbare – Hoffnung knüpfen, dass ihre Artikulation hinreichend ist, um Menschen zum ‚Glaubenssystem‘ der Menschenrechte zu konvertieren.¹⁰

Dass Begründungszusammenhänge wichtig sind, liegt am erwähnten doppelgesichtigen Universalismus der Menschenrechte. Als Ansprüche, die wir jedem Menschen zusprechen, gehen Menschenrechte zwangsläufig einher mit dem Aufbürden von universalen Pflichten, allen voran Achtungspflichten. Spätestens wenn wir solche Pflichten nicht bloß auf der horizontalen, das heißt der ethischen Ebene zuweisen, sondern auf der vertikalen Ebene, das heißt dort, wo ihre Einhaltung auch gegen den Willen bestimmter (Gruppen von) Menschen staatlich erzwungen werden kann, sind wir dafür eine *Rechtfertigung* schuldig. Unter Zugrundelegung eines menschenrechtlichen Wertefundaments, konkret des Wertes sittlicher Autonomie, können Menschenrechte nicht einfach nur diktiert, sondern müssen anderen gegenüber gerade in ihrer Pflichtenkomponente gerechtfertigt werden. Das menschenrechtliche Ethos verlangt demnach im Rechtfertigungskontext nach *konsistenten* Antworten. Wie Georg Lohmann betont: „Wir hätten gar keine Menschenrechte, würden wir Menschen als Träger von Rechten nicht so verstehen, dass sie für alles, was ihre subjektiven Freiheiten legitimerweise einschränkt, Begründungen verlangen können“ (Lohmann 2000: 9f).

Hinzu kommt, dass Rortys Fokus auf schwerste Menschenrechtsverletzungen wie Genozid und Folter (vgl. Rorty 1998a: Kap. 9) verhüllt, dass eine Mehrzahl menschenrechtlicher *politischer* Fragen mit moralischem Gefühl alleine überhaupt nicht erschlossen, geschweige denn bearbeitet werden kann. Was, zum Beispiel, kann Mitgefühl zur Entscheidung des Konflikts zwischen positiver Religionsfreiheit und Kinderrechten beitragen? Sollen wir mit den Eltern beziehungsweise Religionsgemeinschaften fühlen, die ihre Traditionen und Identität, ja ihr ‚Heil‘ verlieren oder mit Mädchen, die verhüllt, und Knaben, die beschnitten werden? Oder welche Meinung sollte ein empathischer Mensch bezüglich der Spannung zwischen Informationsfreiheit und dem Recht auf geistiges Eigentum haben?

10 Ich habe an anderer Stelle darzulegen versucht, dass auch bei Bejahung Rortys zentraler Prämissen (Begründungen motivieren nicht, die entsprechenden Normen einzuhalten und sind ungeeignet, vom moralischen Unrecht ihrer Verletzung zu überzeugen) der menschenrechtliche Begründungszusammenhang nicht durch einen bloßen Erziehungszusammenhang ersetzt werden kann (vgl. Frick 2017).

Auch unterschätzt Rorty die Bedeutung von Begründungsdiskursen hinsichtlich ihres Charakters einer Rechenschaftslegung uns selbst gegenüber, die wiederum erst die bereits eingemahnte Kritik unterschiedlicher Weltanschauungen ermöglicht, aber auch dabei unterstützt, bei Widerständen gegen die eigene Position Halt zu bewahren: Weil man eben Gründe hat und von ihnen ausgehend ein idealerweise nachvollziehbares Gerüst aus Überzeugungen. Dieses aufzugeben erscheint in einer Welt, in der Menschenrechte jenseits parteilicher Rhetorik gerade nicht hegemonial sind, als gefährliches Unterfangen (vgl. Fagan 2009: 44f).

Anders als Rorty vermutet, ist der Austausch solcher Gründe nicht der fruchtlose Abschluss von Gesprächen über Menschenrechte (vgl. Rorty 1999: 83f), sondern kann ein dialogischer Katalysator sein, welcher jedes Mal aufs Neue die Vielfalt von möglichen Begründungen herausstellt und vielleicht sogar errahnen lässt, dass ein gewisses Maß an Begründungspluralismus zur Stärkung von Menschenrechten beitragen kann beziehungsweise ihrem Ethos auch angemessen ist (vgl. Frick 2017). In diesem Sinne können menschenrechtliche Begründungsdiskurse etwas leisten, das Rortys Anliegen durchaus entgegenkommt, nämlich das Verstehen des Anderen durch Perspektivenübernahme unterstützen: Wie ist es, Menschenrechte als in einer von Gott gestifteten Auszeichnung des Menschengeschlechts zu denken oder umgekehrt, in einer Selbstausszeichnung der menschlichen schöpferischen Freiheit? Und warum ist aus menschenrechtlicher Perspektive, wovon auch Rorty ausgeht, der Wert menschlichen Lebens kategorisch höher einzuschätzen als jener von nicht-menschlichen Lebewesen (vgl. Rorty 2007: 43f)? Hinter solche Selbstverständnisse zu blicken ist gerade vor dem Hintergrund der Rorty'schen praktischen Anliegen alles andere als müßig.¹¹

Noch stärker freilich fällt die Kritik an Rortys Begründungsskepsis bei denjenigen aus, die in absoluten Maßstäben gründende Überzeugungen als unabdingbar für die Durchsetzung menschenrechtlicher Normen erachten. So bemerkt etwa Bethke Jean Elshtain: „It might be an interesting exercise for Rorty to rewrite the Declaration of Human Rights so that it retains its power to condemn, separate, and define, yet abandons the basis on which it now does so“ (Elshtain 2003: 152).

4. Demokratische Politik und Widerstreit

Das Rorty'sche Ziel „demokratischer Politik“, das wie gezeigt in gleichen Chancen aller auf ein selbstgestaltetes, glückliches Leben besteht und das ihm zufolge am ehesten über sentimentale Erziehung erreicht werden kann, war bereits zu Rortys Zeiten in weiten Teilen der Welt als auch innerhalb westlicher Gesellschaften nie

11 Vgl. auch die Kritik an Rortys Begründungsskepsis bei Granik (2013); Schaefer (2005); Hayden (1999) sowie Bernstein (1987).

über allen Widerstreit erhaben. Heute stellen sich Fragen des Umganges mit widerständigen Bewegungen und rivalisierenden Positionen vielleicht noch drängender. Was würde es bedeuten, Rortys Thesen zur Realisierbarkeit demokratischer Politik in diesem Sinne auf gegenwärtige Herausforderungen anzuwenden?

Zunächst bedarf die Formulierung „demokratische Politik“, die Rorty als Sammelbegriff für sein übergreifendes Anliegen wählt, einer Ergänzung durch die traditionelle Bedeutungsdimension dieses Ausdrucks, denn erst in dieser Gegenüberstellung wird sichtbar, vor welchen Herausforderungen wir eigentlich stehen. Im Verständnis klassischer politischer Philosophie ist demokratische Politik das kollektive Handeln eines politischen Gemeinwesens, welches seine Mitglieder als souverän versteht. Diese Menschen nun aber sind vielstimmig und auch demographisch permanent im Fluss. Sie haben es letztlich auch in der Hand, sich souverän mehrheitlich *gegen* universale Chancengleichheit zu entscheiden. Solange sie das unabdingbare Recht demokratischer Minderheiten, zu versuchen, selbst zur Mehrheit zu werden, achten, wäre dies kein klarer Widerspruch zum Prinzip der Volkssouveränität.

Demokratische Politik in diesem Sinne kann folglich keine *demokratische Politik* im Rorty'schen Sinne garantieren. Es wird an diesem Punkt vielleicht klarer, warum Rorty der Demokratie im klassischen Verständnis wie gezeigt keinen inhärenten Wert zumisst. Demokratie ist nur dann bejahenswert, wenn sie demokratischer Politik dient. Welche Anleitungen nun kann Rortys Denken für Auseinandersetzungen im demokratischen Kontext, gerade auch über menschenrechtliche Fragestellungen, geben? Ich möchte dazu zwei Aspekte beleuchten, die mir für gegenwärtige Debatten als besonders wichtig erscheinen: Das ist zum einen die Legitimität sentimentaler Erziehung beziehungsweise ihrer Methoden und zum anderen die materialen Bedingungen von Altruismus und Empathie.

Erziehung oder Gehirnwäsche?

Wie gesehen, empfiehlt Rorty die Erziehung durch Gefühl zu Mitgefühl, um eine gleiche moralische Berücksichtigung aller Menschen durch alle herzustellen. Was harmlos klingt, wirft jedoch Fragen hinsichtlich des Verhältnisses von Rortys *demokratischer Politik* und menschlicher Autonomie auf. Die Wertschätzung dieser Autonomie ist sowohl dem demokratischen Prinzip als auch den Menschenrechten unabdingbar eingeschrieben. Für das Rorty'sche Projekt sentimentaler Erziehung stellt sich daher noch die Frage, was tun, wenn sie nicht greift oder gar nicht greifen kann? Damit gemeint ist das Problem der Rechtfertigbarkeit dessen, was Rorty frank und frei als „manipulation of sentiment“ bezeichnet (Rorty 1998a: 176). Offen bekennt Rorty: „It seems to me that I am just as provincial and contextual as the Nazi

teachers who made their students read *Der Stürmer*, the only difference is that I serve a better cause. I come from a better province“ (Rorty 2000: 22).

Das Eingeständnis der *Gewalttätigkeit* des eigenen Denkens beendet für Rorty bereits diesen Rechtfertigungsdiskurs, den er ja auch nicht ernsthaft führen will. Auf naheliegende Konflikte, allen voran zwischen sentimentaler Erziehung und einem Menschenrecht auf Gedanken- und Gewissensfreiheit, aber auch demokratischen Minderheitenrechten, geht er gar nicht erst ein,¹² weshalb diejenigen, die mit Rorty denken möchten, diese offenen Fragen selbst weiter bearbeiten müssen. Klar ist jedenfalls, dass ein Sich-Unterwerfen unter ein Diktat des moralischen Gefühls zwar denen als Eintrittsbedingung in ‚unser‘ Gemeinwesen gestellt werden kann, die noch nicht dessen Mitglieder sind, nicht aber ohne weiteres an Andersdenkende innerhalb dieses Gemeinwesens:

„You have to be educated in order to be a citizen of our society, a participant in our conversation, someone with whom we can envisage merging our horizons. So we are going to go right on trying to discredit you in the eyes of your children, trying to strip your fundamentalist religious community of dignity, trying to make your views seem silly rather than discussable. We are not so inclusivist as to tolerate intolerance such as yours“ (Rorty 2000: 22).

Wie aber kann denjenigen, die bereits gleich souveräne Mitglieder eines demokratischen Gemeinwesens sind, erklärt werden, dass ‚unsere‘ und nicht ‚ihre‘ Version der (Um-)Erziehung legitimer ist? Oder soll diese Frage lediglich nach (wechselnden) Mehrheitsverhältnissen entschieden werden und was würde das in Zeiten von den *culture wars* zwischen ‚liberalen Eliten‘ und dem ‚wahren Volk‘, als das sich (völkische) Populisten verstehen, konkret bedeuten? Würden jene, die bis hierhin mit Rorty mitgehen, auch diese Konsequenz tragen wollen? Dass sie sich – sollten sie eines Tages in der bedauerlichen Lage sein, von ihren an Zahlen stärkeren Gegnerinnen umerzogen zu werden – fairerweise nicht auf Rechte berufen können, die sie anderen nicht zugestehen, sollte jedenfalls zu vertieften Reflexionen einladen, wann moralische Relativisten Toleranz üben sollten und wann kämpfen – und vor allem: auf welche Weise (vgl. auch Frick 2010).

Check your privilege!

Auch wenn Rorty auf solche Fragen keine befriedigenden Antworten gibt, so ist sein Blick überraschend scharf, wenn es darum geht, die sich damals schon abzeichnen- den und heute verschärften Konfliktlinien zwischen globalistischer Avantgarde

12 So fragt denn auch Benjamin Gregg: „Might the project to advance the embrace of human rights by drawing on emotional responses of its addressees undermine itself in just this way?“ (Gregg 2012: 126) Vgl. auch Frick (2017: 388f).

(„Linke“, „liberals“) auf der einen und beharrenden politischen Kräften („Neue Rechte“, „Nationalisten“) auf der anderen als Ausdruck tiefreichender sozialer (Um-)Brüche zu begreifen. Manche Textpassagen aus den 1990er Jahren muten – abzüglich der bewussten Zuspitzung – geradezu prophetisch an. Etwa, wenn Rorty in seinem 1996 verfassten Essay „Looking Backwards from the Year 2096“ (Rorty 1999) die zwar letztlich im Sinne seiner Vision gestärkten, jedoch durch totalitäre Zeiten geschlitterten Vereinigten Staaten beschreibt. Darin nennt Rorty die ökonomische Ungleichheit als eine Grundlage für den Aufstieg illiberaler Bewegungen und kritisiert konkret den Vorrang politisch-bürgerlicher Rechte gegenüber sozialen und wirtschaftlichen Rechten als hinderlich für die Bewältigung der sozialen Probleme: „...[T]he right to a job‘ (or ‚to a decent wage‘) had none of the resonance of ‚the right to sit in the front of the bus““ (Rorty 1999: 243).

Hart ins Gericht geht Rorty in diesem Zusammenhang auch mit der, wie er sie nennt, „academic left“, welche die Klassenfrage völlig aus dem Blick verloren habe und sich in selektiver Identitätspolitik verirre (Rorty 1999: 254; vgl. auch 1998b; 2006: 53f). Wie Rorty an anderer Stelle warnt: Wenn die Kluft zwischen denen, die von der fortgeschrittenen Globalisierung profitieren und jenen, die darunter leiden, so weit klafft, dass letztere verzweifeln, „[a]t that point, something will crack“ (Rorty 1998b: 90). Anstatt sich überlegen zu fühlen und diese Gruppen politisch zu provozieren, sollten ihre Kontrahentinnen Brücken gemeinsamer Identifikation zu bauen versuchen, die in Rortys Augen nicht ohne den Pfeiler des (US-amerikanischen) Verfassungspatriotismus stehen können (vgl. Rorty 1999: 254f).

Rorty ist sich dessen bewusst, dass die Fähigkeit zu Mitgefühl mit Fernstehenden offenbar nicht allein eine Frage sentimentaler Erziehung, sondern insgesamt auf weitreichende Voraussetzungen materialer Art angewiesen ist: „We hope that human beings will behave more decently toward one another as their standard of living improves“ (Rorty 2006: 68). Und umgekehrt gilt: „Our loyalty to such larger groups will, however, weaken, or even vanish altogether, when things get really tough. Then people whom we once thought of as like ourselves will be excluded“ (Rorty 2007: 42).

Diese Zusammenhänge sind nicht zuletzt aufgrund gegenwärtig beobachtbarer gesellschaftlicher Zerwürfnisse, wie sie im Bereich der Migrationspolitik sowie der Seuchenpolitik auftreten, intuitiv einleuchtend, sie haben darüber hinaus eine Basis in unseren (auch) evolutionär entwickelten moralischen Orientierungen. Diese sind, folgt man Allen Buchanan und Russell Powell (2018), plastisch-adaptiv. Nur dann beziehungsweise dort, wo entsprechende materiale Bedingungen vorliegen – konkret das Vorhandensein effektiver Institutionen, die Abwesenheit von Ressourcenknappheit und -konkurrenz sowie von biologischen und sozialen „Parasiten“ (ebd.: 208f) – kann sich moralische Berücksichtigung nachhaltig ausdehnen. Sie fällt im Gegenteil

zurück auf die ‚eigenen Leute‘, sobald diese Bedingungen bedroht sind oder Menschen auch nur glauben, dass dies der Fall sei.

Nimmt man die Einordnung von inklusiver Moral als eine Art ‚Luxus‘ ernst, die sich auch bei Rorty ironischerweise trotz seines Desinteresses an der menschlichen Natur findet, wird klar, warum sich der Einsatz für globale Menschenrechte keinesfalls auf das ritualisierte Beschwören von Werten beschränken kann. Auch das Projekt sentimentaler Erziehung selbst ist *mit* Rorty *gegen* Rorty gedacht insofern zu überdenken, als die Manipulation von Gefühlen – ihre Zulässigkeit hier beiseitegelassen – spätestens dann an ihre Grenzen gelangen muss, wenn Menschen überzeugt sind, sich moralische Großzügigkeit nicht leisten zu können. In diesem Sinne sollten sich Freunde der Menschenrechte ihrer etwaigen Privilegien bewusst sein: über eine (Aus-)Bildung zu verfügen, die vergleichsweise lange nachgefragt sein wird; ihren Arbeitsplatz selbstbestimmt ins Ausland verlegen und reisen zu können, anstatt ihren Arbeitsplatz abwandern zu sehen; sich halbwegs zurechtfinden können im Irrwald globaler Kommunikationsströme; sich leichter gesund erhalten und bei Bedarf eine andere Wohnung leisten können und vieles mehr.

Ein solcher Privilegien-Check stünde auch vor allem westlichen Ländern im internationalen Kontext gut an. Anderen Gesellschaften eigene Werte als inhärent überlegen und eigene Normen als gänzlich unverhandelbare Standards auszugeben, kann im Zusammenwirken mit wirtschaftlicher/militärischer Überlegenheit Bedrohungsempfindungen evozieren, die auf Schutz durch Abwehr drängen. Solche Reaktionen wird man in Kauf nehmen müssen, wenn das Hinnehmen schwerster Menschenrechtsverletzungen unerträglich wäre (vgl. Rorty 1999: 85). Grundsätzlich aber ist aggressiver menschenrechtlicher Universalismus, und auch hier kann man Rorty folgen, wenig geeignet, erfolgreich für Menschenrechte zu werben. Rorty schlägt eine selbstbewusst-einladende Dialoghaltung vor:

„It would be better to say: here is what we in the West look like as a result of ceasing to hold slaves, beginning to educate women, separating church and state, and so on. Here is what happened after we started treating certain distinctions between people as arbitrary rather than fraught with moral significance. If you would try treating them that way, you might like the results“ (Rorty 2007: 55).

5. Zusammenfassung

In Rortys *liberal-ironischer* Utopie sind Menschenrechte in Form von Aufzählungen konkreter Ansprüche zwar nicht unbedingt enthalten, die Vision aber, wonach jede(r) Einzelne Anspruch hat, aus diesem einen Leben das zu machen, worin sich das größte Glück verheißt, kommt der Idee der Menschenrechte sehr nahe. Ich habe zu zeigen versucht, wie Rorty sich in den philosophischen Menschenrechtsdiskurs ein-

gebracht hat und warum seine Kritik an gewissen Verständnissen von Menschenrechten, die in ihnen übermenschliche Wahrheiten erblicken, im Kern zutreffend, in ihren non-dualistischen Prämissen jedoch wenig überzeugend ist. Rorty kritisiert zu recht die Vorstellung, Menschenrechte könnten in einem „abschließenden Vokabular“ geborgen werden. Doch sein Non-Dualismus schwächt Menschenrechte meiner Ansicht nach auf zweifache Weise: Einmal dadurch, dass dieser im Bereich der Ethik die Möglichkeiten philosophischer, konkret nonkognitivistischer Kritik untergräbt. Zudem können menschenrechtliche Anliegen nur dann sinnvoll verfolgt werden, wenn nicht allein Konsens oder Kohärenz entscheiden, was empirisch der Fall ist.

Rortys Hervorhebung der Bedeutung des Mitgefühls als Träger moralischen Fortschritts im Sinne sich weitender moralischer Berücksichtigung trifft ebenfalls einen inzwischen weithin anerkannten Punkt und ist für menschenrechtliche Belange von großer Bedeutung. Seine pauschale Abneigung gegenüber philosophischen Begründungen von Menschenrechten jedoch lässt ihn übersehen, dass auch nicht-absolute Begründungen ihren Wert haben (können) und dass mit verrechtlichten Ansprüchen Fragen nach der Rechtfertigbarkeit von Pflichten einhergehen. Ein kruder Voluntarismus, ohne Einbettung in eine Ethik relativistischer beziehungsweise demokratischer Gegnerschaft, genügt aus menschenrechtlicher Sicht jedenfalls nicht. Hier wäre auch das Projekt sentimentaler Erziehung, welches Rorty anempfiehlt, insofern zu überdenken beziehungsweise weiterzuentwickeln, als Konflikte zwischen Autonomie beziehungsweise Freiheitsrechten und Verbesserung des Menschen zumindest soweit entschärft werden müssen, dass zwischen Herzensbildung und Gehirnwäsche noch unterschieden werden kann. Rortys Einschätzung der Ursachen von politischen Widerständen wiederum gegen ‚liberale Eliten‘ sind heute aktueller denn je und können als konkrete Ratschläge dazu gelesen werden, wie man *nicht* um Menschenrechte kämpft.

Literatur

- Barreto, José Manuel 2011: „Rorty and Human Rights. Contingency, Emotions and how to Defend Human Rights Telling Stories“. In: Utrecht Law Review, 7 (2), S. 93-112.
- Bernstein, Richard J. 1987: „One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy“. In: Political Theory, 25 (4), S. 538-63.
- Brandom, Robert B. (Hrsg.) 2000: Rorty and His Critics. Oxford.
- Brysk, Alison 2013: „Why We Care“. Constructing Solidarity“. In: Goodale, Mark (Hrsg.): Human Rights at the Crossroads. New York, S. 163-171.
- Buchanan, Allen/Powell, Russell 2018: The Evolution of Moral Progress. A Biocultural Theory. Oxford.

- Conant, James 2000: „Freedom, Cruelty, and Truth. Rorty versus Orwell“. In: Brandom, Robert (Hrsg.): *Rorty and His Critics*. Oxford, S. 268-342.
- Darwin, Charles [1871] 1952: *The Descent of Man*. Chicago.
- de Waal, Frans 2009: *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*. New York.
- Elshtain, Bethke Jean 2003: „Don't be Cruel. Reflections on Rortyan Liberalism“. In: Guignon, Charles B./Hiley, David R. (Hrsg.): *Richard Rorty*. Cambridge, S. 139-157.
- Fagan, Andrew 2009: *Human Rights. Confronting Myths and Misunderstandings*. Cheltenham.
- Feinberg, Joel 1992: „In Defence of Moral Rights“. In: *Oxford Journal of Legal Studies*, 12 (2), S. 149-169.
- Frick, Marie-Luisa 2010: *Moralischer Relativismus. Antworten und Aporien relativistischen Denkens in Hinblick auf die weltanschauliche Heterogenität einer globalisierten Welt*. Münster.
- Frick, Marie-Luisa 2013: „Relativismus und Menschenrechte“. In: *Erwägen – Wissen – Ethik*, 24 (2), S. 159-172.
- Frick, Marie-Luisa 2017: *Menschenrechte und Menschenwerte. Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechtsidee in ihrer globalen Akkommodation*. Weilerswist.
- Gilbert, Margaret 2010: „Rorty and Human Rights“. URL: <https://escholarship.org/uc/item/2127z5b4> [24.07.2019].
- Granik, Maria 2013: „The Human Rights Dialogue. Foundationalism Reconsidered“. In: *Theoria. A Journal of Social and Political Theory*, 60 (135), S. 1-22.
- Gregg, Benjamin 2012: *Human Rights as Social Constructions*. Cambridge.
- Gruen, Arno 2016: *Wider die kalte Vernunft*. Stuttgart.
- Hayden, Patrick 1999: „Sentimentality and Human Rights“. In: *Philosophy in the Contemporary World*, 6 (3/4), S. 59-66.
- Hoover, Joe 2016: *Reconstructing Human Rights. A Pragmatist and Pluralist Inquiry in Global Ethics*. Oxford.
- Ignatieff, Michael 2017: „Human Rights, Global Ethics, and the Ordinary Virtues“. In: *Journal of International Law and International Relations*, 13 (1), S. 1-9.
- Livingstone Smith, David 2011: *Less than Human. Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others*. New York.
- Lohmann, Georg 2000: „Die unterschiedlichen Menschenrechte“. In: Fritzsche, Karl/Kirchschläger, Peter G. (Hrsg.): *Menschenrechte zwischen Anspruch und Wirklichkeit*. Würzburg, S. 9-23.
- McDowell, John 2000: „Towards Rehabilitating Objectivity“. In: Brandom, Robert (Hrsg.): *Rorty and His Critics*. Oxford, S. 109-123.
- Rorty, Richard 1982: *Consequences of Pragmatism*. Brighton.
- Rorty, Richard 1987: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt.
- Rorty, Richard 1989: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge.
- Rorty, Richard 1991: *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers I*. Cambridge.
- Rorty, Richard 1998a: *Truth and Progress. Philosophical Papers III*. Cambridge.
- Rorty, Richard 1998b: *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge.

- Rorty, Richard* 1999: *Philosophy and Social Hope*. London.
- Rorty, Richard* 2000: „Universality and Truth“. In: Brandom, Robert (Hrsg.): *Rorty and His Critics*. Oxford, S. 1-30.
- Rorty, Richard* 2006: *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*. Interviews with Richard Rorty. Stanford.
- Rorty, Richard* 2007: *Philosophy as Cultural Politics*. *Philosophical Papers IV*. Cambridge.
- Rorty, Richard* 2011: *An Ethics for Today. Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*. New York.
- Schaefer, Brian* 2005: „Human Rights. Problems with the Foundationless Approach“. In: *Social Theory and Practice*, 31 (1), S. 27-50.
- Taylor, Charles* 2003: „Rorty and Philosophy“. In: Guignon, Charles B./Hiley, David R. (Hrsg.): *Richard Rorty*. Cambridge, S. 158-180.
- Tugendhat, Ernst* 1993: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt.
- von Harbou, Frederik* 2014: „The Natural Faculty of Empathy as a Basis for Human Rights“. In: Albers, Marion/Hoffmann, Thomas/Reinhardt, Jörn (Hrsg.): *Human Rights and Human Nature*. Dordrecht, S. 95-108.
- Zembylas, Michalinos* 2016: „Toward a Critical-Sentimental Orientation in Human Rights Education“. In: *Educational Philosophy and Theory*, 48 (11), S. 1151-1167.

IV.

Provokation oder Inspiration für die Linke?

Muss sich die europäische Linke zwischen Nationalstaat und Internationalismus entscheiden? Überlegungen im Anschluss an Richard Rorty

1. Einleitung

Die Einigung Europas durch die Integration der Mitgliedsstaaten in einen gemeinsamen Markt und die politische Konstruktion eines gemeinsamen Währungsraumes einiger Länder haben die Europäische Union im Verlauf der letzten Jahrzehnte in eine tiefe Krise geführt. Angesichts der sozioökonomischen und demokratischen Verwerfungen, die dieses Projekt nach sich zieht, befindet sich die EU aus Sicht einer Reihe langjähriger Beobachter unterschiedlicher wissenschaftlicher Provenienz an einem „Scheideweg“ (Habermas 2013; Streeck 2013). „Entweder“, so beschreibt die Situation der Soziologe und Politikwissenschaftler Claus Offe, „gelingt eine erhebliche Verbesserung ihrer institutionellen Struktur oder es kommt zu ihrem Zerfall“ (Offe 2016: 13).

Denken wir an die verteilungspolitischen Asymmetrien, die die Eurokrise zwischen den Gläubiger- und den Schuldnerländern hervorgebracht, den Lohndruck, welchen die irreguläre Beschäftigung von Wanderarbeitern aus den neuen Mitgliedsländern in den Arbeitsmärkten Nord- und Westeuropas erzeugt hat, oder die undemokratischen Entscheidungspraktiken, durch welche die europäischen Institutionen etwa im Rahmen der Troika (Blyth 2013) oder auch im Falle des Europäischen Gerichtshofes (Höpner 2014) in die Kritik geraten, erscheint auch die Prognose Offes nachvollziehbar: „Der Status quo lässt sich jedenfalls nicht fortschreiben“ (Offe 2016: 13).

Vor dem Hintergrund des krisenhaften Zustandes der EU ist die theoretische Reflexion von Stand und Perspektiven des europäischen Integrationsprozesses heute aktueller und dringlicher denn je. Mit Blick auf die Frage nach dem Referenzrahmen politischer Mobilisierung, so möchte ich argumentieren, bietet das Demokratie- und Staatsverständnis Richard Rortys sowohl unter epistemologischen als auch unter normativen Aspekten eine Reihe von Anknüpfungspunkten. Während pragmatistische Ansätze zwar weder im Bereich der Politikwissenschaft (siehe ausnahmsweise: Sabel/Zeitlin 2010) noch im Feld der Soziologie (siehe ausnahmsweise: Seeliger 2017a) einen der hauptsächlichen forschungslogischen Zugänge zum Gegenstands-

bereich der europäischen Integration ausmachen, lassen sich in den axiomatischen Setzungen dieser Theorieströmung eine Reihe vielversprechender Ansätze erkennen.

Zum einen kann uns Rortys antiessenzialistische Denkweise dabei helfen, Implikationen (möglicherweise) teleologischer Verständnisse des Integrationsprozesses zu reflektieren. Anders als dies in der europapolitischen Debatte etwa Fürsprecher eines europäischen Sozialmodells oder Fundamentalkritiker der Währungsunion immer wieder voraussetzen scheinen, bestreitet Rorty mit seiner pragmatistischen Sichtweise auf die soziale Konstruktion politischer Institutionen, „daß am Horizont immer schon ein Ziel stehen würde, gegen das wir zwingend konvergieren“ (Scheel 2010: 188).

Durch eine Rekonstruktion und Bearbeitung einer Reihe theoretischer Grundbegriffe, welche Rorty in Bezug auf die Analyse politischer Institutionen etabliert, möchte ich zum andern drei Spannungsverhältnisse herausarbeiten, innerhalb derer er ihre praktische Umsetzung untersucht und ihre normative Beurteilung vornimmt: den Dualismus von individuell begründeter Freiheit und solidarisch begründeter Gleichheit als normative Zielgrößen eines guten Lebens auf einer philosophisch-anthropologischen Ebene (1), den Dualismus zwischen Egalitarismus und Konstitutionalismus in seinem Demokratieverständnis (2) sowie den Dualismus zwischen nationalen und internationalen Mobilisierungsrahmen als Referenzräume politischen Handelns (3).

Die Berücksichtigung dieser drei Spannungsverhältnisse im Werk Rortys kann unser Verständnis politischer Handlungslogiken innerhalb des Mehrebenensystems der Europäischen Union verbessern. In der Tradition pragmatistischen Denkens dürfen wir sie hierzu nicht als entgegengesetzte Handlungsoptionen, sondern als handlungsrelevanten Referenzrahmen eigensinniger Akteure verstehen, die konkrete Bedeutungsgehalte in der Praxis verhandeln und so immer wieder transzendente und überraschende Ideen und Orientierungen aufweisen (Joas 1996; Overdevest 2011).

Als Gegenstand der theoretischen Darstellung dient im Folgenden eine kursorische Skizze der Handlungslogiken linker Verteilungspolitik im Rahmen des Mehrebenensystems der Europäischen Union. Die anschließende Rekonstruktion der theoretischen Konzepte illustriert die drei Dualismen in Rortys Werk. Ein abschließender Teil fasst die Erkenntnisse mit Blick auf die Bedeutung einer europäischen Öffentlichkeit und Kultur zusammen.

2. Zwischen ‚Klasse‘ und ‚Nation‘ – Verteilungskonflikte im Zuge der europäischen Integration

Die Frage nach der Verteilung des gesellschaftlichen Wohlstandes wird seit der Finanzkrise der Jahre 2008ff wieder mit zunehmender Intensität diskutiert. Endgültige

Antworten finden die Vertreter der sozialen Klassen in den Bereichen der Tarif- und Sozialpolitik. Die historische Bindung dieser beiden Felder an die Arena des Nationalstaats stellt unter Globalisierungsbedingungen ein verteilungspolitisches Problem dar. Dieses Problem haben Claus Offe und Johannes Berger (1982) Anfang der 1980er Jahre auf eine einfache Formel gebracht: Das Kapital, so die beiden, könne – anders als die Arbeit – global mobil agieren. In der aktuellen Debatte um Einwanderung in (vermeintlich) überlastete Sozialsysteme erscheint die arbeitsmarktpolitische Konstellation sogar noch komplizierter: Während Unternehmen einerseits durch die irreguläre Beschäftigung von Migranten tarifliche Standards unterminieren, fordern andererseits liberale Ökonomen unter Bedingungen der Flüchtlingskrise die Abschaffung des Mindestlohnes (DIE ZEIT 2018).

Beide Konstellationen (Standortwettbewerb durch Verlagerungsdruck und Unterschreitung tariflicher Standards durch Arbeitsmigration) setzen sowohl den Nationalstaat als auch die Europäische Union unter Handlungsdruck. Die Gewerkschaften und Parteien der politischen Linken werden damit vor eine doppelte Herausforderung gestellt: Während die Vertiefung der Integration mit dem gemeinsamen Markt die Notwendigkeit gemeinsamer politischer Positionen erhöht, macht die rapide Erweiterung der Union die Etablierung solcher Positionen immer schwerer. Denn um Umverteilung des gesellschaftlichen Wohlstands zu erstreiten, braucht es vor allen Dingen eins: tragfähige und verhandlungsstarke Koalitionen. Die Interessen mittel- und osteuropäischer Lohnabhängiger sind hier allerdings häufig nicht deckungsgleich mit jenen ihrer westeuropäischen Kolleginnen und Kollegen. Die Akteure der (an Verteilungspolitik interessierten) europäischen Linken sind damit in einem Zielkonflikt: Der jeweilige Bezugsrahmen politischer Mobilisierung sind entweder die Angehörigen ihrer Herkunftsländer oder die Angehörigen ihrer politischen Milieus im internationalen Rahmen.

Anschließend an Jürgen Habermas (2013: 83) lassen sich innerhalb der politischen Linken zwei paradigmatische Haltungen gegenüber diesen Formen der europäischen Integration finden: Die positive Integration eines Europäischen Sozialmodells und die Renationalisierung des Klassenkonfliktes.

Grenzüberschreitende Organisation gegen grenzüberschreitendes Kapital

Umverteilungspolitik beruht, so wie alle Politik, auf der Etablierung von Koalitionen. Zur Frage, wie genau solche Koalitionen in der Praxis zu etablieren sind, lassen sich in der gegenwärtigen historischen Konstellation zwei Strategievarianten unterscheiden: die Organisation internationaler Verhandlungsmacht und die Verteidigung nationaler Institutionen. Beide Varianten lassen sich sowohl moralisch als auch funktional rechtfertigen.

Die Geistesgeschichte des Internationalismus lässt sich hierbei aus der griechischen Antike über Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* oder dem *Kommunistischen Manifest* bis hin zur Gründung der Vereinten Nationen verfolgen. Als moralische Begründung der Notwendigkeit größtmöglicher politischer Gemeinschaften dienen hierbei allgemeingültige Ansprüche von Menschen auf Grund ihres Menschseins. Denn da es unter dem „Schleier des Nichtwissens“ (Rawls 1999) nicht absehbar ist, in welchem Teil der Erde man geboren wird, lässt sich auch keine räumliche Unterteilung des Gemeinwesens in Nationalstaaten rechtfertigen.

Auf einer funktionalen Ebene hingegen ergibt sich die größtmögliche Rahmung politischer Gemeinschaften aus einem wohlverstandenen Eigeninteresse: Wenn die Aufgabe einer Gewerkschaft darin besteht, den Preis für Arbeit möglichst hoch anzusetzen, muss die Bildung entsprechender Lohnkartelle notwendigerweise im internationalen Maßstab erfolgen.¹ In der EU manifestieren sich entsprechende politische Bestrebungen in der Idee eines europäischen Sozialmodells. Die Aufgabe eines solchen EU-weiten Regelsystems läge darin, Arbeits- und Beschäftigungsstandards und Wohlfahrtsinstitutionen (wie etwa in Form einer europäischen Arbeitslosenversicherung) von Brüssel aus zu koordinieren. Auf diese Weise, so die funktionale Begründung, ließen sich die Verlagerung von Produktion ins Ausland und die Beschäftigung ausländischer Lohnabhängiger zu Dumpinglöhnen verhindern. Der Weg vom Herrschaftsverband zum Gemeinwesen führt die EU aus dieser Perspektive über ein europäisches Sozialmodell.

Aufgrund seiner faktischen Nicht-Existenz weist die Diskussion um das europäische Sozialmodell einen hypothetischen Charakter auf. Reichweite und Umfang der angestrebten Umverteilung erscheinen demnach so unklar wie die entsprechenden (nationalen oder regionalen) Verantwortlichkeiten und ihre zeitliche Dauer. Anders als im autoritären Supranationalismus der Troika ließe sich eine linke Antwort auf diese Fragen auch nicht durch das Engagement politischer ‚Experten‘ formulieren, sondern müsste durch „demokratischen Konflikt gefunden werden, der zwischen den Interessenten in einem europäischen politischen Gemeinwesen ausgetragen wird, in dem alle EU-Bürger repräsentiert sind“ (Offe 2016: 117).

Nationalstaatliche Verteidigung sozialer Errungenschaften im globalen Wettbewerb

Auf der anderen Seite fallen diese moralischen und funktionalen Beweggründe in der Rechtfertigung eines linken Projektes zur Sicherung nationaler Wohlfahrts- und

1 Eine andere – je nach Situation komplementäre oder konträre – Strategievariante besteht unter Bedingungen internationalen Standortwettbewerbs in der Erhaltung von Arbeitsplätzen durch Konzessionen gegenüber dem Kapital.

Tarifinstitutionen zusammen.² Die nationale Rahmung politischer Solidargemeinschaften folgt hierbei aus der Tatsache, dass sich ein Anspruch auf Leistungen der öffentlichen Hand in vielen Ländern aus früheren Einzahlungen ergibt. Gleichzeitig folgt ein zweites Argument aus der Schwierigkeit der Gewerkschaften, ausländische Lohnabhängige zu organisieren. Hier zeigten etwa auch die seit den 1960er Jahren unterhaltenen Initiativen transnationaler Lohnkoordinierung bislang nur sehr begrenzte Erfolge. Während man – wie etwa im Metallbereich – zwar alle paar Jahre zur internationalen ‚Tarif- und Sozialpolitischen Konferenz‘ zusammentritt, um nominelle Beschlüsse zu fassen, fällt man in den konkreten (nationalen) Tarifverhandlungen meist schon zwangsläufig in standortpolitische Verhaltensmuster zurück (Seeliger 2017b).

Zwar führen europäische Themen durchaus zu einer Politisierung der EU-Bürger. In Ermangelung einer handlungsfähigen europäischen Regierung fehlt es hierbei jedoch an einem klaren institutionellen Ziel. Zugleich steht eine solche Mobilisierung einem mehrfachen Heterogenitätsproblem gegenüber: Neben sprachlichen Grenzen bleiben nationale Wirtschafts- und Verteilungsregime wirksam, dem Interesse der einen Lohnabhängigen an Freizügigkeit steht das Interesse anderer an begrenzter Arbeitsplatzkonkurrenz gegenüber. Diese Heterogenität müssen linke Organisationen zur Kenntnis nehmen.

Ein weiterer Kritikpunkt ergibt sich für Vertreter eines linksnationalen Projektes aus den zunehmend selbstreferenziellen Entscheidungs- und Legitimationsmustern der EU als Herrschaftsverband. Wenn etwa der Europäische Gerichtshof als „Liberalisierungsmotor“ (Höpner 2014) agiert, indem er die europäischen Verträge zu Gunsten der Marktfreiheiten interpretiert, oder das Krisenmanagement der Troika gegen die Interessen nationaler Wahlbevölkerungen verstoßen hat, bestätigt dies die seit geraumer Zeit kursierende Kritik am Demokratiedefizit der Union (Schäfer 2006).

Diese mangelnde Verpflichtungsfähigkeit nationaler politischer Träger gegenüber der EU-Ebene lässt sich gleichzeitig auf die Schaffung EU-weiter Institutionen der Sozial- und Tarifpolitik weitgehend verallgemeinern. Eine verbindliche Struktur international gültiger Regeln für Arbeit und Beschäftigung ist bislang ein Vorhaben geblieben. Die europäische Integration auf Grundlage eines gemeinsamen Marktes allein macht die EU zu einem reinen Liberalisierungsprojekt. Der primäre Rahmen politischer Mobilisierung aber – dies zeigt nicht zuletzt der Rechtsruck der letzten Jahre – bleibt gleichzeitig der Nationalstaat.

Genau wie die Anhänger eines europäischen Sozialmodells müssen sich auch die Vertreter eines linken Re-Nationalisierungsprojektes die Frage stellen, woher sie unter den gegebenen politischen Kräfteverhältnissen die Unterstützung ihres Vorha-

2 Die Konturen eines solchen Projektes entwickelt etwa Streeck (2013) in seiner Kritik des Euroregimes, welches – so Streeck – die volkssouveräne Demokratie der Nationalstaaten im gemeinsamen Währungsraum in zunehmendem Maße unterminierte.

bens beziehen wollen. Weiterhin lässt sich – etwa mit Blick auf die Frage nach dem Fortbestand des gemeinsamen Währungsregimes – ein durchaus heterogenes Spektrum an politischen Haltungen erkennen. Beiden linken Projekten – dem nationalen und dem europäischen – scheint es sowohl an konzeptionellen Konturen als auch an politischer Durchsetzungsfähigkeit zu mangeln. Eine Reflexion der Prämissen und Implikationen aus Sicht Richard Rortys könnte zumindest helfen, die hier beschriebene Problemlage besser zu reflektieren.

3. Was kann Richard Rortys politische Theorie zum Verständnis der europäischen Integration beitragen?

Während sich das Gesamtwerk Rortys als durchgängig politische Philosophie in dem Sinne lesen lässt, dass die Kontrastierung von Theorie und Praxis der Offenlegung impliziter Diskrepanzen und falscher Axiome zeitgenössischer Philosophien gelten kann, möchte ich mich im Folgenden in erster Linie auf zwei Monografien Rortys beziehen. Zum einen handelt es sich hierbei um das 1991 erschienene Werk *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Rorty 1991), welches die Frage nach der sozialen Kohäsion im Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung aus einer vorwiegend politisch-theoretisch angeleiteten Perspektive thematisiert. Eine pragmatistisch-postmodern inspirierte Neubestimmung der drei im Titel genannten Grundbegriffe dient Rorty hierbei zur erkenntniskritischen Fundierung seiner Sozialphilosophie. Als zweite Monografie fokussiere ich mich im Folgenden auf *Stolz auf unser Land: Die amerikanische Linke und der Patriotismus* (Rorty 1998), in dem Rorty eine Position zum Verhältnis der aktuell wieder an Konjunktur gewinnenden Debatte um Klassen- und Identitätspolitik bezieht.

Erkenntnistheoretisch-methodologische Grundlagen Rortys

Zu Beginn des Buches beschreibt Rorty die Französische Revolution als wichtigen Bezugspunkt politischer Utopien, welche die gesellschaftliche Modernisierung (genau wie im historischen Gesamtverlauf die Geschichte der Menschheit insgesamt) vorangebracht hätte. Die plötzliche Umwälzung habe gezeigt, wie „sich das ganze Vokabular sozialer Beziehungen und das ganze Spektrum sozialer Institutionen beinahe über Nacht auswechseln ließ“ (Rorty 1991: 21). „Den damaligen Intellektuellen“, so paraphrasiert Scheel die von Rorty beschriebenen Folgen, sei „demonstriert worden, daß Veränderungen, die für unmöglich gehalten wurden, sich doch als realisierbar erwiesen haben“ (Scheel 2010: 187).

Eine ähnliche Argumentation lässt sich grundsätzlich auch auf die Entwicklung der Europäischen Union beziehen. Begonnen als (mittelbar) sicherheitspolitisches Projekt zur Befriedung des europäischen Kontinents hat sich die EU von einer Handelspartnerschaft einiger Kernländer zu einem internationalen Herrschaftsverband entwickelt, welcher Lebensrealitäten (im Guten wie im Schlechten, aber auf jeden Fall in kontinentumspannendem Maßstab) beeinflusst. Dass sich vor dem Hintergrund der jüngeren Entwicklungen im Verhältnis von nationaler Demokratie und supranationalem Autoritarismus (Deppe 2013) zwar die Frage nach der progressiven Stoßrichtung dieser Entwicklung aufdrängen mag, bestätigt das Potenzial intellektueller Anregung hier insofern, als das linksintellektuelle Dogma des Kosmopolitismus nun zunehmend unter Druck gerät (Streeck 2015).³

Neben seinen erkenntnistheoretisch-sozialphilosophischen Grundlagen möchte ich als zweiten Referenzpunkt der folgenden Ausführungen einen vor allem realpolitisch orientierten Beitrag Rortys hinzuziehen. In seinem Buch *Stolz auf unser Land: Die amerikanische Linke und der Patriotismus* (1998) stellt Rorty einen Bezug zur politischen Praxis der US-amerikanischen akademischen Linken her.⁴ Deren Fokus auf Antidiskriminierung und Identitätspolitik stellt Rorty in seiner Streitschrift einen „Aufruf zur Umkehr“ (Auer 2004: 150) entgegen. Während der stark klassenpolitische Fokus Rortys – wohl nicht zuletzt angesichts seiner sprachphilosophischen Ausgangsposition und seiner Koketterie mit postmodernem Denken – überraschend wirken mag, birgt er gleichzeitig starke Implikationen für sein Politik- und Demokratieverständnis, welches lohnt, genauer herausgearbeitet zu werden.

Im Folgenden möchte ich Politik im grundlegendsten Sinne des Wortes als Verhandeln und Entscheiden über das Allgemeinverbindliche zwischen Akteuren mit unterschiedlichen Interessen verstehen. Diskussionen und Konflikte werden hierbei geklärt durch Entscheidungsverfahren wie etwa Wahlen und Auseinandersetzungen, die vom Streik oder Boykott bis hin zum Waffengang reichen. Die ultimativen Ziele politischen Handelns liegen hierbei nicht innerhalb des Politischen selbst, sondern richten sich auf die Verwirklichung eines außerpolitischen Ziels (erinnert sei hier beispielsweise an den sogenannten ‚Fußballkrieg‘ zwischen Honduras und El Salvador im Juli des Jahres 1969).

Die Demokratie macht damit einen Sonderfall politischer Ordnung aus. Wie Jürgen Habermas (2011: 49) bemerkt, setzt demokratische Selbstbestimmung voraus, „dass die Adressaten zwingender Gesetze zugleich deren Autoren sind“ und stellt damit eine Form der öffentlichen Willensbildung dar. Die politische Öffentlich-

3 Bemerkenswert erscheint, dass die Anwendung der Ideen Rortys auf den Gegenstandsbereich internationaler Politik bislang weitgehend ausgeblieben ist. Für eine Ausnahme siehe Hellmann (2017).

4 Diese Schwerpunktsetzung Rortys steht in einem interessanten Verhältnis zur von Deppe (2016: 254) im Anschluss an Horkheimer (1992) geäußerten Kritik, der zufolge die pragmatistische (Demokratie-)Theorie an einer klassenpolitischen Leerstelle kranke.

keit konstituiert sich damit als ein Raum diskursiven Abgleiches divergierender Interessen und Ideen, in dessen Verlauf „alle betroffenen Personen gleiche und wirksame Einflußmöglichkeiten haben,“ und der „normativ begründungsfähige Problemlösungen hervorbringt“ (Zürn 1998: 233).

Angesichts der verbreiteten Auffassung, dass die demokratische Ordnung dem Ideal einer gerechten Gesellschaft am nächsten kommt, beruht die sozialwissenschaftliche Demokratieforschung sowohl auf empirisch-analytischen wie auch normativen Erwägungen. Die pragmatistische Variante dieser Theorie stellt hierbei, wie Filipović beschreibt, eine spezifische Ausprägung dar: „Der philosophische Pragmatismus sucht die Antwort auf die Frage, welche Ressourcen und Potentiale die moderne Gesellschaft für ein gutes und gerechtes Zusammenleben der Menschen benötigt, in der *Reflexion auf die demokratische Praxis*“ (Filipović 2009: 133).

Seinen starken Fokus auf die Praxis als tätige Auseinandersetzung der Menschen mit anderen und sich selbst verbindet Rorty durch sein gesamtes Werk hindurch mit einer Forschungsstrategie des Antiessenzialismus, in dessen Rahmen er der Vorstellung festgeschriebener Bedeutungen – ganz im pragmatistischen Sinne – mit Skepsis begegnet. „Der Gedanke einer Fundierung der Menschenrechte“, so begründet Rorty seine post-metaphysische Epistemologie mit Blick auf die demokratische Praxis, „ist der fortwährende Versuch von Quasiplatonikern, endlich den abschließenden Sieg über ihre Gegner davonzutragen“ (Rorty 2003: 245).

Seine Polemik richtet er damit auf die Behauptung, es existierten ontologische Kerne politischer Begründungsmuster oder höhere ethische Referenzrahmen. Politik im Allgemeinen und Demokratie im Besonderen lassen sich damit als Sequenzen „institutionalisierter Ungewissheit“ (Müller 2018: 407) verstehen. Die erkenntnistheoretisch-methodologischen Konsequenzen für eine Sozialwissenschaft von Demokratie und Politik in diesem Sinne betont Auer: „Immer weniger selbstverständliche ‚Wahrheiten‘ konnten dadurch den politischen Willensbildungsprozessen vorausgesetzt werden – auch die Demokratie selbst wird nun als eine politische Ordnung unter anderen sichtbar, deren faktische Geltung auf politischen Entscheidungen beruht“ (Auer 2004: 11).

Nachdem mit dem Antiessenzialismus die Rorty'sche Erkenntnistheorie erläutert wurde, dient der folgende Abschnitt der Vorstellung dreier Dualismen, welche in seinen weiteren Erwägungen über politische Prozesse immer wieder zum Vorschein kommen.

Drei Dualismen in der politischen Philosophie Rortys

Auf einer philosophisch-anthropologischen Ebene findet sich ein erster Dualismus im Denken Rortys, nämlich im „Verhältnis von individueller Freiheit und solidari-

scher Gleichheit“ (Selk/Jörke 2012: 278). In *Kontingenz, Ironie und Solidarität* charakterisiert Rorty eine liberale Geisteshaltung durch ein grundsätzliches Streben danach, Grausamkeit zu vermeiden. Eine solche Vermeidung kann sich in Form einer „Solidarität als Empfindsamkeit für das Leiden anderer“ (Filipović 2009: 138) manifestieren.⁵ Dieses Verständnis von Solidarität als Unterstützungsleistungen gegenüber Schwachen oder Verletzlichen lässt sich jedoch gleichzeitig mit einer konflikt-theoretischen Auffassung Rortys kontrastieren, der zufolge die Gesellschaft „als Arbeitsgemeinschaft von Exzentrikern zum Zweck des wechselseitigen Schutzes, nicht als Versammlung von Seelenverwandten“ verstanden werden sollte, „die sich einem gemeinsamen Ziel vereint haben“ (Rorty 1991: 108).

Der Topos eines solchen Kommunikationszusammenhangs impliziert die Wertschätzung individueller und kollektiver Selbstverwirklichung im liberalen Wortsinne. „Eine Gesellschaft“, so Rorty ist „dann liberal, wenn ihre Ideale durch Überzeugung statt durch Gewalt, durch Reform statt durch Revolution, durch freie, offene Begegnung gegenwärtiger sprachlicher und anderer Praktiken mit Vorschlägen für neue Praktiken durchgesetzt werden“ (ebd.: 109). Dieselbe Prozesshaftigkeit unterstellt er gleichzeitig aber auch der Entwicklung empathischer Identifikation mit anderen: Solidarität, so Rorty, „ist nicht durch Untersuchung, sondern Einbildungskraft erreichbar, durch die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen“ (ebd.: 15f). Individuelle Selbstverwirklichung im kontroversen Diskurs auf der einen und solidarische Anteilnahme auf der anderen Seite wären damit gleichsam kontingent – ihre vermeintliche Substanz läge paradoxerweise im Prozeduralen.

Als zweiter Dualismus lassen sich in Rortys Werk zwei „dominante Verständnisse von Demokratie“ (Selk/Jörke 2012: 268) identifizieren – ein konstitutionelles und ein egalitäres. Da das gesellschaftliche Leben prinzipiell keiner festen Form unterworfen ist, wurden die sozialen Formen im historischen Verlauf einer (sich wandelnden) politischen Struktur untergeordnet. Formal-normative Begründungen fallen hierunter genauso wie die eigenständige Dynamik institutionalisierter Akteurskonstellationen oder Praktiken. Demgegenüber erkennen Selk und Jörke das Verständnis einer egalitären Demokratie, „welche sich nicht auf ein formales Arrangement politischer Institutionen und Verfahren beschränkt, sondern darüber hinaus von dem Ideal der Chancengleichheit getragen wird“ (ebd.). Während, so ließe sich argumentieren, eine konstitutionelle Sicht vor allem auf administrativer Substanz und Prozedur demokratischen Regierens fokussiert, beruft sich eine egalitäre Perspektive hingegen auf das „demokratische Ethos“: „Als Praxis ist dieses Ethos nicht einem integrieren-

5 Als dritten Grundbegriff seines Hauptwerkes definiert Rorty (1991: 110) Solidarität über die Identifikation mit anderen „als die Fähigkeit, immer mehr zu sehen, daß traditionelle Unterschiede (zwischen Stämmen, Religionen, Rassen, Gebräuchen und dergleichen Unterschiede) vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung – es ist die Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu ‚uns‘ zu zählen.“

den vorab identifizierten oder fundamental begründeten Ziel verpflichtet, sondern besteht in der Entwicklung und in dem Ausprobieren neuer politischer Institutionen, die besser sind als die alten“ (Filipović 2009: 138). Die Betonung dieser reflexiven Komponente demokratischen Denkens verweist damit – ganz im Sinne Rortys – auch auf die „begründungslogische Gleichursprünglichkeit von Antiessentialismus und Demokratie“ (Auer 2004: 74).

Ein grundlegendes Beispiel für einen egalitaristischen Einwurf stellt etwa Rortys Engagement für eine programmatische Neuorientierung der US-amerikanischen Linken dar. In *Stolz auf unser Land* interveniert der Autor in einen seiner Ansicht nach politökonomisch entleerten Diskurs, um dem öffentlichen Engagement der Linken eine verteilungspolitische Komponente⁶ und damit dem Demokratieverständnis eine materielle Dimension hinzuzufügen: Ultimative Bürgerrechte im Sinne einer ‚Freiheit zu‘ lassen sich nämlich – dies wissen wir spätestens seit den Arbeiten von Thomas Humphrey Marshall (1992) – erst unter Bedingungen sozialer Mindeststandards realisieren.

Ausgehend von der oben dargestellten Annahme Rortys, dass Solidarität ein zentrales Moment des gesellschaftlichen Zusammenhaltes ausmacht, wenden wir uns mit dem sozialen Rahmen politischer Mobilisierung einem dritten Dualismus in seinem Werk zu. Der zentrale Gegensatz findet sich hierbei zwischen Rortys Betonung eines allgemeinen Liberalismus, welcher mit ultimativen Ansprüchen einhergeht, auf der einen, und der sozialen Konstruktion einer solchen Solidarität auf der anderen Seite. Die zentrale Institution, die im Verlauf solcher Konstruktionen zum Tragen kam, stellt für die Epoche der Moderne der Nationalstaat dar. Ganz in diesem Sinne führt auch Rorty seine empirisch-historischen Illustrationen in aller Regel am Beispiel der Vereinigten Staaten aus. Das Projekt einer egalitären Demokratie stellt aus dieser Sicht eines der Institutionalisierung staatsbürgerlicher Rechte im nationalen Rahmen dar (Selk/Jörke 2012: 269). Hieraus folgt, wie Rorty am Ende von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* bemerkt, „daß unser Solidaritätsgefühl am stärksten ist, wenn die, mit denen wir uns solidarisch erklären, ‚zu uns‘ gehören und ‚wir‘ etwas enger Begrenztes als die Menschenrasse ist“ (Rorty 1991: 308).

Die Gegebenheit nationaler Kollektive erschwert somit weiterhin die Orientierung zwischen den Polen des Dualismus von individueller Freiheit und solidarischer Gleichheit. Denn wenn der vordergründige Referenzrahmen solidarischen Handelns im nationalen (oder sogar: lokalen) Rahmen liegt, obwohl sich auch außerhalb dieses Rahmens potenzielle Adressaten aufhalten, auf welche Gruppe soll sich die Solidarität dann beziehen?

6 Dass dies gegenüber seinen sonstigen sprachphilosophischen Überlegungen zumindest überraschend anmuten mag, unterstreicht einmal mehr, dass das egalitäre Demokratieverständnis – angereichert durch welche Einflüsse auch immer – eine Quelle der Inspiration für ihre konstitutionelle Praxis darstellen kann.

4. *Muss sich die europäische Linke zwischen Nationalstaat und Internationalismus entscheiden?*

Auf einer praktischen Ebene antizipiert Rorty (1998: 86) in *Stolz auf unser Land* eine Debatte,⁷ die seit einigen Jahren mit zunehmender Intensität auch innerhalb der europäischen Linken geführt wird. Es handelt sich um die weiter oben in Bezug auf die europäische Konstellation skizzierte Auseinandersetzung zwischen Befürwortern einer Verteidigung nationaler Wohlfahrtsinstitutionen und internationalistisch motivierten Vertretern eines europäischen Sozialmodells.

Angesichts der aktuellen Krise der Europäischen Union lag das Ziel des vorliegenden Textes darin, das Politik- und Demokratieverständnis Richard Rortys auf die Handlungsmöglichkeiten der politischen Linken zu beziehen. Unter Bedingungen von Standortwettbewerb und migrationsbedingtem Lohndruck scheinen sich die Strategien politischer Mobilisierung im Rahmen europäischer Verteilungskonflikte einerseits an einer nationalen Solidar- und Kampfgemeinschaft und andererseits auf eine international(istisch)e Bezugsgruppe politischer Akteure mit dem Ziel eines europäischen Sozialmodells hin zu orientieren. Was also kann uns die Auseinandersetzung mit Rorty in diesem Zusammenhang sagen?

Die europäische Integration ist ein komplexes politisches Unterfangen, dessen Ausrichtung und Rechtfertigung fragile Projekte sind – Hans-Jörg Trenz bezeichnet die EU in diesem Zusammenhang auch als „eine Legitimitätssuchende und Legitimitätsherausfordernde institutionelle Ordnung“ (Trenz 2012: 323). Demgegenüber sensibilisiert uns Rortys antiessenzialistische Forschungsperspektive für implizite Voraussetzungen oder sogar Teleologien der jeweils zu Grunde liegenden Begründungsmuster.

Ausgehend von der antidualistischen (Ansell 2011: 11) Grundannahme pragmatistischer Philosophie, die die Lösung von Handlungsproblemen nicht in der Verabsolutierung abstrakter Logiken, sondern in den Eigendynamiken und Unwägbarkeiten der sozialen Praxis verortet, haben wir in Rortys Werk drei Dualismen identifiziert, deren jeweilige Enden als Rahmenelemente seines Denkens fungieren – einen philosophisch-anthropologischen, einen in seinem Demokratieverständnis und einen in seinen Überlegungen zum angemessenen Rahmen politischer Mobilisierung. Wie die Auseinandersetzung gezeigt hat, verortet sich Rorty dezidiert zwischen allen Polen und rekurriert im pragmatistischen Sinne „für die Frage nach dem Zusammenhalt der Gesellschaft vor allem auf die demokratische Praxis“ (Filipović 2009: 157).

7 Es ist anzumerken, dass diese Debatte den Tatbestand internationaler Verteilungspolitik hier nicht vollumfänglich behandelt. Sein Hauptaugenmerk legt Rorty hier stattdessen auf die borierte Abkehr der US-amerikanischen Linken von einem verteilungspolitischen Engagement der Niedriglohnbeschäftigten und Sozialhilfebedürftigen in den USA. Damit, dass er den Nationalstaat als primären – und bislang ohne Frage unersetzlichen – Rahmen politischer Mobilisierung anerkennt, antizipiert er jedoch wichtige Aspekte der aktuellen Diskussion.

Abschließend möchte ich nun zeigen, wie der heuristische Bezug der drei Dualismen uns für die politischen Dynamiken und Implikationen der Debatte um grenzüberschreitende Verteilungspolitik innerhalb der EU sensibilisieren kann. Die Beantwortung der Frage, ob sich die europäische Linke zwischen nationaler Standortversicherung und internationalem *coalition building* entscheiden muss, ist mit Blick auf ihre philosophisch-anthropologischen Implikationen insofern unklar, als sich als Handlungsmaximen sowohl nationale als auch internationale Solidarität im Sinne Rortys auf der einen, als auch die individuelle (beziehungsweise kollektiv-nationale) Orientierung der jeweiligen politischen Träger rechtfertigen ließen. Dass nationale Träger unter der Prämisse, andernfalls einen möglicherweise nicht tragfähigen Internationalismus zur Maxime ihres vertretungspolitischen Handelns erklären zu müssen, auf die Repräsentation nationaler Interessen verzichten, erscheint unter der Bedingung des Schutzes individueller und kollektiver Autonomie genauso wenig vertretbar wie die Vorstellung eines verantwortungslosen Verfolgens nationaler Sonderwege ungeachtet ihrer Konsequenzen.

Zweitens transzendieren die Herausforderungen der verteilungspolitischen Praxis auch die schlichte Gegenüberstellung einer egalitären oder kontraktualistischen Interpretation des Demokratiebegriffes. Denn während die Abwesenheit eines tragfähigen Sozialmodells auf europäischer Ebene (oder zumindest einer durchsetzungsfähigen politischen *Pressure Group*, die dies auch erreichen wollen würde) als kontraktualistisches Argument gegen ein solches nicht ausreichen würde, wäre auch ein egalitäres Demokratieideal als Begründung zu eindimensional – nur weil etwas gerade als nicht machbar erscheint, ist es genau so wenig schlecht, wie etwas Machbares automatisch gut wäre, weil es möglich ist. So erscheint auch in dieser zweiten Dimension ein Kompromiss zwischen dem Formulieren idealistischer Ziele auf der einen und dem Restringieren durch eine (streng genommen ebenfalls antizipierte) normative Kraft des Faktischen auf der anderen Seite als geboten.

In ähnlicher Weise sensibilisiert uns mit der Klammer politischer Mobilisierung auch die dualistische Gegenüberstellung nationaler und internationaler Referenzrahmen für die Widersprüche, mit denen die Vertreter linker Europapolitik in ihrem Tagesgeschäft zurechtkommen müssen. Mit Blick auf die Verhinderung von Standortwettbewerb und Unterbietungskonkurrenz bieten beide genauso politische Chancen und Anknüpfungspunkte, wie sie auch Risiken oder sogar strukturelle Blockaden aufweisen. Eine prinzipielle Entscheidung für eine (und damit gegen eine andere) der Varianten erscheint daher weder unter normativen, noch unter funktionalen Gesichtspunkten als geboten.

Allgemein, so lässt sich mit Rorty schließen, ergeben sich die Lösungen politischer Probleme nicht aus abstrakten Erwägungen. „Die Vorstellung, liberale Gesellschaften würden durch philosophische Überzeugungen zusammengehalten“, erscheint ihm im Gegenteil als „lächerlich“ (Rorty 1991: 147). Das Problem der Be-

lastbarkeit von Solidargemeinschaften (und streng genommen bereits die Frage nach einem Diskussionszusammenhang, der Diskussion und Konzeption einer solchen ermöglicht), haben Vobruba und Preunkert (2015) auf die Formel einer „umverteilungsfesten Identität“ solcher Gemeinschaften gebracht. Um eine gemeinsame Identität zu etablieren, müssen politische Akteure in der Lage sein, Solidarität im gesellschaftlichen Maßstab „durch gemeinsame Vokabulare und gemeinsame Hoffnungen“ (Rorty 1991: 148) zu etablieren, welche sich – so Selk und Jörke – „allein durch normatives Raisonement nicht stiften lassen“ (Selk/Jörke 2014: 279).

Auf die Frage, ob sich die europäische Linke beim Verfolgen ihrer verteilungspolitischen Ambitionen zwischen Nationalstaat und Internationalismus entscheiden muss, lässt sich anschließend an Rorty keine eindeutige Antwort finden. Wie die Rekonstruktion seiner Überlegungen gezeigt hat, findet sich die in Abschnitt 2 innerhalb des politischen Terrains ausgemachte Konfliktlinie auch in seinem Werk in Form widersprüchlicher Referenzen und Argumentationsfiguren wieder. Während seine Position in *Stolz auf unser Land* als klare Befürwortung eines nationalen Mobilisierungsrahmens zu lesen ist, findet sich in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* eine (für seine Verhältnisse) sehr eindeutige universalistische Setzung. Eine kohärente politische Vereinnahmung seiner Überlegungen erscheint damit – weder im Sinne eines linkspopulären (Nölke 2017) noch eines linksinternationalistischen Projektes (Brunkhorst 2014) – als unmöglich.

Die Möglichkeit einer sozialen Konstruktion von Solidarität ergibt sich bei Rorty schließlich aus der Rolle der Kulturindustrie – oder genauer, der prägenden Kraft bestimmter Typen populärer Kultur. Dadurch dass Autoren wie George Orwell oder Upton Sinclair uns für bestimmte Blickwinkel sensibilisieren, indem sie Unterdrückte als empfindsame Subjekte in den Mittelpunkt ihrer Darstellungen rücken, regen sie uns – so Rorty (1991: 16) in seinem Hauptwerk – zu Perspektivwechseln an. Diese Überschreitung einer kulturpessimistischen Axiomatik, wie sie sich etwa in den Schriften der Frankfurter Schule finden lässt, stellt eine weitere wesentliche Innovation im Denken Rortys dar, welche für eine politische Soziologie der europäischen Integration einen vielversprechenden Ausgangspunkt bietet. Um eine linke Umverteilungspolitik zu organisieren (beziehungsweise die Voraussetzungen hierfür in europäischem Maßstab zu diskutieren), müssten die politischen Träger „in der Lage sein, argumentativ Präferenzen zu bilden; dann wären sie imstande, verbreitete Ängste, Verdächtigungen, Anschuldigungen der Verlierer und die Deutung von Konflikten in nationalen Kategorien ein Stück weit zu neutralisieren“ (Offe 2016: 16). Die Entstehung einer europäischen Öffentlichkeit würde, wenn sie denn entstünde, vermutlich nicht zuletzt in Form einer solchen Populärkultur existieren. Welche Bücher, Podcasts oder Polit-Sticker dafür auf welche Weise zu rezipieren wären, stellt eine offene Frage für weitere Überlegungen und Diskussionen dar.

Literatur

- Ansell, Christopher K. 2011: *Pragmatist Democracy. Evolutionary Learning as Public Philosophy*. Oxford.
- Auer, Dirk 2004: *Politisierte Demokratie. Richard Rortys politischer Antiessentialismus*. Wiesbaden.
- Berger, Johannes/Offe, Claus 1982: „Die Zukunft des Arbeitsmarktes. Zur Ergänzungsbedürftigkeit eines versagenden Allokationsprinzips“. In: Schmidt, Gerd (Hrsg.): *Materialien zur Industriosozilogie*. Opladen, S. 348-371.
- Blyth, Mark 2013: *Austerity. The History of a Dangerous Idea*. Oxford.
- Brunkhorst, Hauke 2014: *Das doppelte Gesicht Europas. Zwischen Kapitalismus und Demokratie*. Berlin.
- Deppe, Frank 2013: *Autoritärer Kapitalismus. Demokratie auf dem Prüfstand*. Hamburg.
- Deppe, Frank 2016: *Politisches Denken im 20. Jahrhundert, Band 1: Die Anfänge*. Hamburg.
- DIE ZEIT 2018. „Sinn will Mindestlohn abschaffen“. In: <https://www.zeit.de/wirtschaft/2015-10/fluechtlingskrise-hans-werner-sinn-mindestlohn-sozialreform> [4.7.2018].
- Filipović, Alexander 2009: „Das demokratische Ethos als Praxis. Der philosophische Pragmatismus und die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt“. In: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft*, 50, S. 133-164.
- Habermas, Jürgen 2011: *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Berlin.
- Habermas, Jürgen 2013: *Im Sog der Technokratie. Kleine Politische Schriften XII*. Berlin.
- Hellmann, Gunther 2017: „Pragmatismus in den internationalen Beziehungen“. In: Sauer, Frank/Masala, Carlo (Hrsg.): *Handbuch Internationale Beziehungen*. Wiesbaden, S. 145-178.
- Höpner, Martin 2014: *Wie der Europäische Gerichtshof und die Kommission Liberalisierung durchsetzen. Befunde aus der MPIfG-Forschungsgruppe zur Politischen Ökonomie der europäischen Integration*. MPIfG Discussion Paper 14/8. Köln.
- Horkheimer, Max 1992: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. München.
- Joas, Hans 1996: *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt.
- Marshall, Thomas H. 1992: *Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*. Frankfurt/New York.
- Müller, Jan-Werner 2018: *Das demokratische Zeitalter*. Berlin.
- Nölke, Andreas 2017: *Linkspopulär. Vorwärts handeln, statt rückwärts denken*. Frankfurt.
- Offe, Claus 2016: *Europa in der Falle*. Frankfurt.
- Overdevest, Christine 2011: „Towards a More Pragmatic Sociology of Markets“. In: *Theory & Society*, 40 (5), S. 533-552.
- Preunkert, Jenny/Vobruba, Georg (Hrsg.) 2015: *Krise und Integration. Gesellschaftsbildung in der Eurokrise*. Wiesbaden.
- Rawls, John 1999: *A Theory of Justice*. Cambridge.
- Rorty, Richard 1991: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt.
- Rorty, Richard 1998: *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*. Frankfurt.

- Rorty, Richard* 2003: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt.
- Sabel, Charles F./Zeitlin, Jonathan* (Hrsg.) 2010: Experimentalist Governance in the European Union. Towards a New Architecture. Oxford.
- Schäfer, Armin* 2006: „Nach dem permissiven Konsens. Das Demokratiedefizit der Europäischen Union“. In: *Leviathan*, 34 (3), S. 350-376.
- Scheel, Vanessa* 2010: „Die Kontingenz der Utopie nach Richard Rorty“. In: *Arnswald, Ulrich/Schütt, Hans-Peter* (Hrsg.): *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der politischen Philosophie*. Karlsruhe, S. 187-208.
- Seeliger, Martin* 2017a: Die soziale Konstruktion organisierter Interessen. Gewerkschaftspolitik im Prozess der europäischen Integration. Frankfurt/New York.
- Seeliger, Martin* 2017b: „Funktioniert die europäische Lohnkoordinierung? Befunde aus der deutschen Metall- und Elektroindustrie“. In: *WSI-Mitteilungen*, 8, S. 566-576.
- Selk, Veith/Jörke, Dirk* 2012: „Der Vorrang der Demokratie. Die pragmatistische Demokratietheorie von John Dewey und Richard Rorty“. In: *Lembke, Oliver W. et al.* (Hrsg.): *Zeitgenössische Demokratietheorie, Band 1: Normative Demokratietheorien*. Wiesbaden, S. 255-284.
- Streeck, Wolfgang* 2013: Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus. Berlin.
- Streeck, Wolfgang* 2015: „Heller, Schmitt and the Euro“. In: *European Law Journal*, 21 (3), S. 361-370.
- Trenz, Hans-Jörg* 2012: „Soziologische Perspektiven. Auf der Suche nach der europäischen (Zivil-)Gesellschaft“. In: *Bieling, Hans-Jürgen/Lesch, Marika* (Hrsg.): *Theorien der europäischen Integration*. Wiesbaden, S. 319-338.
- Zürn, Michael* 1998: Regieren jenseits des Nationalstaats. Globalisierung und Denationalisierung als Chance. Frankfurt.

Schlechte Aussichten.

Richard Rortys politisches Denken in der Krise des demokratischen Liberalismus

1. Einleitung

Als politischer Intellektueller saß Rorty zwischen allen Stühlen. Das hat ihn in die unangenehme Situation gebracht, aus nahezu dem gesamten politischen Spektrum heraus kritisiert und auch vereinnahmt zu werden. Rechte sahen in ihm wahlweise einen Stichwortgeber Trumps (Schacht 2017) oder ein besonders schlimmes Beispiel für einen relativistischen Linken postmoderner Schule (vgl. Rorty 1987: 573f), wie auch manche Linke ihn für einen unverantwortlichen postmodernen Luftikus hielten (Eagleton 2009: 80f). Andere Linke bezichtigten ihn sogar des Neokonservatismus und attestierten ihm eine gefährliche Nähe zum „Ultranationalismus“ (Geuss 2008: 96), oder sie sahen in ihm einen weichgespülten, zur politischen Mitte neigenden Liberalen und Verteidiger des Status quo (Fraser 1994, Bernstein 1987, vgl. auch de Castros Beitrag in diesem Band). Diese unterschiedlichen Sichtweisen verdeutlichen die Schwierigkeit, Rortys Denken politisch zu verorten. Hierzu trugen nicht zuletzt auch Rortys eigener Hang zur Polemik und zugespitzten Aussagen sowie sein Wunsch, sich nicht vom Lagerdenken und stereotypen Sprachformeln intellektuell einschränken zu lassen, das ihre bei. In seinen Texten mischen sich Selbstbeschreibungen wie „Sozialdemokrat“ (Rorty 1987), „liberaler Ironiker“ (Rorty 1992) und das Plädoyer für einen „postmodernen bourgeois Liberalismus“ (Rorty 1991c) mit dem Wunsch nach neuen egalitären Utopien und der Hoffnung auf eine zukünftige klassenlose Gesellschaft (1999b).¹

Wir versuchen diese scheinbaren Widersprüchlichkeiten im Folgenden aufzulösen, indem wir Rorty als Vertreter des demokratischen Sozialismus interpretieren, der egalitäre sozio-ökonomische Reformen wieder zu einem linken Kernthema machen wollte. Dabei benutzte er, was zunächst paradox erscheinen mag, ausgiebig das Vokabular des Liberalismus. Rorty erschien dies als die beste begriffsstrategische Option. Er wollte auf diese Weise seine egalitären Ziele narrativ mit dem liberal-demokratischen Selbstverständnis der Mehrheitsgesellschaft verknüpfen und erhoffte sich dadurch einen Zugewinn an politischem Einfluss. Eine Linke, die bewusst mit

1 Alle Übersetzungen englischsprachiger Zitate von V.S./C.H.

diesem Selbstverständnis zu brechen sucht, mindert in seinen Augen hingegen die eigene politische Schlagkraft. Genau um den Fortbestand einer schlagkräftigen und in der breiten Bevölkerung verankerten linken Bewegung sorgte sich Rorty, da er diese als ein unerlässliches Korrektiv in der liberalen Demokratie ansah. Aus seiner Sicht haben die kulturellen Nachfolger der Neuen Linken, die infolge der Protestbewegungen der 1960er Jahre entstand, es jedoch verlernt, eine Brücke zwischen politisierenden Intellektuellen und dem akademischen Milieu auf der einen Seite und dem Rest der Bevölkerung auf der anderen Seite zu schlagen.

Im ersten Teil unseres Beitrags werden wir die Differenzen zwischen Rorty und der heutigen kulturell orientierten Linken aufzeigen, die sich auf drei Ebenen abspielen: Erstens auf der Ebene philosophischer Ansichten, die unterschiedliche politische Ziel- und Themensetzung implizieren. Zweitens auf der strategischen Ebene hinsichtlich der Aufgaben der Philosophie und der politischen Theorie. Drittens auf der Ebene des Politikverständnisses. Rorty wirft der Linken vor, bei der Eroberung der Herzen in der politischen Öffentlichkeit von einem Politikverständnis getrieben zu sein, das sie von weiten Bevölkerungsteilen entfremdet. Die Linke verfüge über ein Verständnis von Politik, das es ihr unmöglich mache, progressive sozio-ökonomische Reformen voranzutreiben. Sie bewege sich vor allem auf dem Feld der Kulturpolitik und sie vernachlässige die Realpolitik. Unter Kulturpolitik (*cultural politics*) versteht Rorty eine akademisch geprägte und intellektuell voraussetzungsvolle Praxis der Veränderung unserer Vokabulare zur Beeinflussung von Bedeutungssystemen zu politischen Zwecken. Realpolitik (*real politics*) hingegen ist die Nutzung politischer Institutionen und Handlungsoptionen, um auf diesem Wege die Machtverhältnisse durch Entscheidungen zu verändern (vgl. Rorty 1991a). Beide Formen der Politik sind Rorty zufolge wichtig, doch die Linke habe die Realpolitik in den letzten Dekaden vernachlässigt.

Wie wir im Folgenden zeigen werden, lassen sich mit Rorty vor diesem Hintergrund einige Probleme eines akademisch einflussreichen, antietatistischen linken Lagers aufzeigen, das Rorty mit seinen polemischen Störaktionen aufgeschreckt hat. Darunter fallen auch seine Versuche, für zeitgenössisches linkes Empfinden heiße begriffliche Eisen wie „Fortschritt“, „Ethnozentrismus“ und „Realpolitik“ wieder in die Diskussion einzuspeisen. Unabhängig davon wie man Rortys provokante Begriffspolitik beurteilen mag: Die steife Brise, die aus seinen Schriften weht, könnte den manchmal selbstbezüglichen Diskursen der akademischen Linken wieder mehr Leben einhauchen.

Im zweiten Abschnitt unseres Beitrages argumentieren wir, dass entgegen liberaler Rorty-Lesarten, Rortys eigene politische Position einem realpolitisch orientierten *starken Reformismus* zugeordnet werden kann, der linkspopulistische Züge trägt. Diese Stoßrichtung seines politischen Denkens kann leicht übersehen werden, weil Rorty dem Privaten als einer Sphäre des autonomen Selbstentwurfs einen großen

Wert beimaß, die Lernbereitschaft liberaler Gesellschaften hoch ansetzte und strategisch Gebrauch vom Liberalismusbegriff machte. Er benutzte ihn als ein begrifflicher Schutzschild für seinen linkspopulistisch unterlegten demokratischen Sozialismus.

Abschließend gehen wir auf Rortys bemerkenswert negative politische Zeitdiagnose ein. Rorty schätzte die Zukunftsaussichten der liberalen Demokratie als ausgesprochen schlecht ein. Das wirft die Frage auf, wie seine düstere Prognose über das nahende Ende der liberalen Demokratie mit seiner Behauptung von der Lernfähigkeit liberaler Gesellschaften vereinbar ist. Wie wir argumentieren werden, ist diese liberale Lernhypothese nicht mehr aufrechtzuerhalten. Rortys Strategie an das Sprachspiel des Liberalismus anzuschließen, hat sich als Sackgasse erwiesen. Zudem stellt sich die Frage, ob Rortys pessimistische Zeitdiagnose mit seinem Aufruf an die Intellektuellen vereinbar ist, Hoffnung und Utopien zu verbreiten, um so das progressive Projekt der Demokratie zu verteidigen. Falls beides in der Tat unvereinbar wäre, ist sein eigenes Unterfangen als eine vergebliche Intervention eines politischen Intellektuellen zu begreifen, der versucht, die vom Weg abgekommene Linke aufzurütteln, bevor sie als ein notwendiges Korrektiv der liberalen Demokratie ausfällt und die politische Macht der Rechten überlässt. Sein prognostischer Pessimismus verbände sich mit seiner Rolle als einsamer Rufer – oder auch als hoffnungslos altlinks-demokratischer Nörgler am Rande.

Rorty hat die heutige Linke daran erinnert, dass im politischen Streit vage Ausdrücke nützlicher sind als differenzierte Begriffe. Rortys eigene politische Texte sind in ihrem rhetorischen Umgang mit anderen Positionen selbst recht vage. Zuweilen ist unklar, auf welche Theorie oder Autor:in er antwortet, wenn er von der kulturpolitischen Linken spricht. Dies hat den Nachteil, manchmal den Eindruck vermittelt zu bekommen, mit einem Strohmann konfrontiert zu werden. Zugleich erzeugt es anregende Assoziationen beim Lesen seiner Texte, die trotz aller Polemik und Rhetorik, Schwachstellen des politischen Denkens der Linken treffen. Dieser Beitrag möchte in diesem Sinne eine Lektüre von Rorty vorschlagen, die den Zweck einer Selbstreflexion und ethisch-politischen Neuausrichtung linker akademischer Theoretiker:innen hat – sowohl angehender als auch praktizierender. Mit der Selbstverarbeitung dieses vielleicht streckenweise etwas bitter schmeckenden Mittels können, so meinen wir, linke Theoretiker:innen die eigenen Motive und die selbst zugeschriebene politische Bedeutung hinterfragen.

2. Vom Nutzen und Nachteil der kulturpolitischen Linken

Ein Anlass für Missverständnisse, der den Kern von Rortys Vorstellung einer erfolgreichen Linken berührt, ist sein Verhältnis zu dem, was er die kulturell orientierte

Linke nennt. Wie er in seiner Auseinandersetzung mit der Geschichte der US-amerikanischen Linken in *Stolz auf unser Land* (Rorty 1999a) ausführt, habe diese seit den 1960er Jahren sowohl den orthodox-marxistischen Flügel als auch den sozialreformistisch-etatistischen Flügel der Linken an den Rand gedrängt.

Rorty unterteilt die historische Entwicklung der US-amerikanischen Linken in drei Phasen: Zwischen den Jahren 1900 und 1964 habe in der US-amerikanischen Linken zunächst eine Koalition aus reformistisch gesonnenen Sozialisten und Liberalen den Ton angegeben. Im Kontext des Protestes gegen den Vietnamkrieg sei dann seit dem Jahr 1964 eine revolutionär gesonnene Neue Linke entstanden, die von diesem reformistischen Kurs abgewichen sei. Aus ihr habe sich schließlich die heute dominierende, kulturelle Linke entwickelt, deren primäres Betätigungsfeld die akademische Theoriebildung und Kulturproduktion sei (Dieleman 2019: 24f).

Eine klare Definition dieser kulturell orientierten und akademisch geprägten Linken lässt sich bei Rorty zwar nicht finden, aber Vertreter dieser Gruppierung teilen in Rortys zuweilen polemischen Beschreibungen einige Charakteristika. Hierzu zählen zunächst eine akademische Bildung in den Kultur- und Geisteswissenschaften und eine Neigung zu hermetischen Sprachspielen – von ihm „Leftspeak“ (Rorty 1987: 570) genannt – als der vermeintlich einzig richtige Weg, die Welt und das politische Leben zu verstehen (Rorty 1999f: 231f). Sodann spricht Rorty ihnen eine philosophische Vorliebe für postmoderne Denker wie Foucault, Latour oder Derrida und eine allgemein gehaltene Systemkritik zu. Zudem hätten sie geringes Interesse an konkreten, theoretisch aber wenig anspruchsvollen, politischen Reformen und der damit zusammenhängenden bürokratischen Arbeit (Rorty 1999c). Stattdessen schwankten sie zwischen dem Wunsch nach einem revolutionären Systemwechsel einerseits und politischem Defätismus andererseits. Das eine wie das andere hängt für Rorty mit ihrer Vorliebe zusammen, ganze Systeme zu denken und kritisieren zu wollen. „All das Gerede über die Notwendigkeit die ‚technische Rationalität‘ abzuschaffen und die ‚Kommodifizierung‘ zu stoppen, die Notwendigkeit für ‚neue Werte‘ oder eine ‚nicht-westliche Art zu denken‘“, wird Rorty zufolge jedoch nicht die materielle Not und Ungleichheit lindern (Rorty 1999c: 227).

Die vom radikalen Teil der Neuen Linken formulierte Fundamentalkritik am Liberalismus und am US-amerikanischen Nationalstaat stellt für Rorty einen wichtigen Grund für ihre Entfremdung von nicht-akademischen Milieus und ihre zunehmenden Selbstisolation dar (Rorty 1999d). Zu den Eigenschaften dieser Linken zählt Rorty deshalb einen dezidierten Antiamerikanismus und die Aversion gegen patriotische Gefühle, die ihrer Meinung nach im politischen Diskurs nichts zu suchen haben. Demgegenüber schlägt Rorty selbst eine linke Version des Patriotismus vor, in dem die „Gefühlsbindung an das eigene Land“ (Rorty 1999a: 9) die Quelle für eine moralische Identität der Selbstverbesserung ist und das Projekt einer egalitären Gesellschaft stützt.

Intellektuelle, Studenten und Akademiker:innen bilden für Rorty die eine Hälfte der zeitgenössischen Neuen Linken. Hinzu kommen die moderaten Teile der parteipolitisch organisierten und etablierten Linken, die in den 90er Jahren, wie etwa die Demokratische Partei unter Bill Clinton, die SPD unter Gerhard Schröder oder New Labour unter Tony Blair, den „Dritten Weg“ einschlugen und von der Idee der Sozialdemokratie Abstand nahmen. Die Minderung sozio-ökonomischer Ungerechtigkeit und der Kampf gegen die Armut kamen dadurch ins Hintertreffen. Ungerechtigkeit und Armut wurden sogar von der neoliberalen Politik dieser einstmals egalitär eingestellten Parteien vertieft (Rorty 1999a: 84).

Die kulturpolitische Linke habe allerdings, und das ist in Rortys Augen ihr großer Nutzen für die Demokratie, die Sensibilität für sadistische Demütigung infolge von Stigmatisierung und Vorurteilen geschärft. Sie habe dadurch zu einer Erneuerung der Alten Linken beigetragen, die für das Problem der Stigmatisierung größtenteils blind gewesen sei. Das Problem aus Rortys zeitdiagnostischer Perspektive ist jedoch, dass in den letzten Dekaden, über die wichtigen kulturpolitischen Fragen der Minderung von Demütigung und der zunehmenden Bekämpfung der Stigmata marginalisierter Gruppen hinaus, keine nennenswerten Erfolge mehr im Kampf gegen die wachsende ökonomische Ungleichheit erzielt wurden. Sehe man von den akademischen, letzten Endes politisch fruchtlosen Fundamentalkritiken am Kapitalismus ‚an sich‘ ab, sei das Problem der Ausbeutung und ökonomischen Ungleichheit immer weniger thematisiert worden. Mit Blick auf die US-amerikanische politische Lage Ende der 1990er Jahre, gab es Rorty zufolge für die akademisierte Linke auch wenig Anlass dafür, weil diese das Problem der Alten Linken, die Bekämpfung der Ausbeutung durch konkrete Reformen, schlichtweg aus den Augen verloren hatte.² Wie Rorty resigniert feststellt, scheint sich die US-amerikanische Linke entweder nur dem Problem der Demütigung widmen zu können oder ausschließlich das Problem der Ausbeutung in den Blick zu nehmen: „Es ist, als könnte sich die amerikanische Linke immer nur auf eines konzentrieren – als müsste sie die Stigmatisierungen ignorieren, um sich auf die Wirtschaft zu konzentrieren, oder umgekehrt“ (Rorty 1999a: 80f).

Folgt man Rorty, so gewinnt man den Eindruck, die kulturpolitisch orientierte Linke habe sich, von ihrer abstrakten und damit realpolitisch unerheblichen Kapitalismuskritik einmal abgesehen, mit der neoliberalen Mär von der Unsteuerbarkeit und damit Unreformierbarkeit der Gesellschaft arrangiert. Die linke Version dieser

2 Dass Rorty mit seiner Beschreibung des Wandels der politischen Situation in den 1990er Jahren durchaus recht hatte, bestätigte jüngst Philipp Ther, der zur Zeit der Wahl Bill Clintons zum US-Präsidenten an den sozialwissenschaftlichen Fakultäten der amerikanischen Universitäten ein beachtliches Desinteresse an ökonomischen Fragen und dem Problem der Armut feststellte (Ther 2019: 51-53). Im Gefolge der politischen Bewegung zur Kampagne für die Kandidaturen Bernie Sanders, der sich im Wahlkampf als „demokratischer Sozialist“ bezeichnet hatte, ist in den USA eine kleine Renaissance der Themen der Alten Linken zu beobachten. Allerdings blieb Sanders Kampagne letztlich erfolglos, was wiederum Rortys Befund über den Wandel der Demokratischen Partei zu bestätigen scheint.

Mär lautet: Die ökonomische Umverteilungspolitik bleibe nutzlos, solange wir nicht das System, die Wurzel allen Übels, den Kapitalismus, abschaffen. Folglich sei das Denken über konkrete Reformen Zeitverschwendung, wenn nicht sogar eine Verteidigung des Status quo (vgl. Rorty 1999a: 78). Politischen Gestaltungswillen und die realpolitische Nutzung staatlich koordinierter *top-down* Politik zeigt diese Linke nur noch bei identitätspolitischen Fragen. Kurz gesagt, Rortys Kritik an der kulturell orientierten Linken richtet sich, vor allem in seinen jüngsten Aufsätzen, die Ende der 1990er Jahre erschienen sind, in erster Linie dagegen, dass infolge der Konzentration auf Demütigung und den Abbau von Diskriminierung, das Problem ökonomischer Ausbeutung von der politischen Agenda verschwunden ist.

Dennoch lehnt Rorty die Ziele und Errungenschaften der linken Kulturpolitik keineswegs ab oder verweigert ihr die Anerkennung für ihre Erfolge. Ganz im Gegenteil. So sieht er beispielsweise in der von konservativer Seite aus oft übel beleumundeten *Political Correctness*, einen kulturpolitischen Beitrag zum Projekt einer zunehmend egalitärer werdenden, inklusiveren und anständigeren (*decent*) Gesellschaft, die für Stigmatisierungserfahrungen sensibler wird (Rorty 1999a: 79f). Allerdings kritisiert er die heutige Linke für ihre Strategie, politische Ziele mit der Forderung nach der Anerkennung von „kultureller Differenz“ oder „Minderheitskulturen“ zu verknüpfen. Weder hätten unterdrückte Gruppen stets eine vorzügliche Kultur vorzuweisen noch sei eine Kultur per se etwas Schützenswertes. Zudem, so wandte Rorty hellsehtig ein, werde die identitätspolitische Betonung kultureller Unterschiede nicht nur zur Spaltung im linken Lager sondern auch zu gesellschaftlicher Polarisierung führen. Statt über die fehlende Anerkennung von Kulturen solle die Linke besser von Stigmatisierung und Vorurteilen sprechen (Rorty 2000a).

Die kulturpolitischen Mittel der zeitgenössischen Linken – dekonstruktivistische Sprachkritik, die Schaffung neuer, inklusiverer Sprachspiele und die Erfindung neuer Vokabulare zur Sichtbarmachung zuvor wenig beachteter Leidenserfahrungen – werden von Rorty sogar als geeignete Instrumente betrachtet, sofern sie zum Abbau von Vorurteilen und Stigmata beitragen, die „instinktiven Gefühlsreaktionen“ (Rorty 2000b: 294) gegenüber marginalisierten Gruppen veränderten, eine inklusivere Idee von Bürgerschaft entstehen ließen und auf diesem Wege Verbesserungen und politische Reformen anstoßen (Rorty 1992). Feminismus (Rorty 2000b) und politisierte *literary studies* (Rorty 1991a) zählen für ihn vor diesem Hintergrund zu einer begrüßenswerten kulturpolitischen Avantgarde. Umso verwunderlicher ist deshalb Nancy Frasers Behauptung, „Rortys theoretischer Rahmen“ würde „kein[en] Platz [lassen] für [eine] politische Motivation zur Erfindung neuer Idiome, kein Platz für Idiome, die erfunden werden, um das erzwungene Schweigen oder Verstummen benachteiligter sozialer Gruppen zu überwinden“ (Fraser 1994: 161). Ihr Vorbehalt, der Liberalismus von Rorty wäre zu eng und würde für „sozialistische-feministische Politik“

keinen Raum lassen, scheint ihrer Abneigung gegen den Liberalismusbegriff geschuldet zu sein.

Fraglos haben die von Rorty stets betonte Unterscheidung von öffentlich und privat nur bedingt geholfen seine Position zu klären, weil viele seiner Kritiker:innen das Private mit der häuslichen Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, damit einhergehenden sexistischen Hierarchien und dem Liberalismus, als dem Regime, das diese Formen der Unterdrückung reproduziert, gleichsetzten (vgl. Fraser 1994: 259f). Solche Kritiker:innen argwöhnen, Rorty wolle den Status quo der liberalen Gesellschaft mit all seinen Ungerechtigkeiten entpolitisieren und gegen Veränderungen immunisieren. Nichts lag Rorty jedoch ferner. Rorty ist ein „*postmodernistischer*, bourgeois Liberaler“ (Rorty 1991c, Hervorhebung V.S./C.H.) in dem Sinne, dass er, wie schon sein philosophisches Vorbild John Dewey (1996), die Grenze zwischen privat und öffentlich als historisch veränderlich erachtete. Was viele seiner Kritiker:innen nicht bemerken, wenn sie allergisch auf Reizwörter wie Liberalismus und Privatsphäre reagieren, ist, dass Rortys begriffspolitische Intervention, ein progressives und sozio-ökonomisch egalitäres Verständnis des Liberalismus zu etablieren, in der Praxis in den seltensten Fällen mit den politischen Projekten seiner – moderaten – linken Kritiker:innen kollidiert. Ein Umstand, auf den er häufig hinwies und der ihm als Beleg dafür dient, dass theoretische Differenzen zwischen Philosoph:innen oft für die konkreten politischen Reformen unerheblich sind (vgl. Rortys Antwort auf Bernstein 1987: 573).

Es gibt keinen Grund zu glauben, dass der Antiessentialist Rorty abgeneigt war, sich, wie Fraser dies fordert, „neue Beziehungen von Arbeit und Spiel, Staatsbürgerstatus und Elternschaft, Freundschaft und Liebe“ vorzustellen (Fraser 1994: 167). Für Rorty ermöglicht gerade die liberale Gesellschaft diesen Pluralismus an Lebensformen, in dem auch Progressive und Minderheiten den Raum finden sollen, mit unterschiedlichen Lebensformen zu experimentieren. Rorty zufolge müssen dafür aber auch mittels eines starken sozialdemokratischen Reformismus diejenigen Institutionen und sozialen Voraussetzungen geschaffen werden, die jedem und jeder ermöglichen, diese Freiheit auch im Alltag leben zu können. Die Einschränkung, die mit Rortys Verständnis von einer liberalen Gesellschaft einhergeht, lautet lediglich, dass heute niemand mehr beanspruchen kann, die eigenen Vorstellungen von Arbeit und Spiel, Freundschaft oder Liebe für andere verbindlich machen zu wollen (vgl. Rorty 2000c). Umgekehrt sieht er darin keinen Fehler, in der Öffentlichkeit um die Anerkennung und Toleranz für die privaten Vorstellungen von Elternschaft, Partnerschaft etc. zu streiten oder durch Überzeugungsarbeit auch andere zu inspirieren. So etwas geschehe ständig in liberalen postmetaphysischen Gesellschaften, ohne dass sie aufhören würden liberal zu sein.

Anpassungen und Erweiterungen des Bildungskanons sind für Rorty eine adäquate Strategie, um mit narrativen Mitteln gesellschaftlich praktizierten Sadismus und

die Leiderfahrungen bestimmter Gruppen denjenigen vor Augen zu führen, die diese Erfahrungen nicht selber machen (Rorty 1991a: 137ff). Er erachtete hierfür neben den Sozialwissenschaften den Roman als ein besonders gut geeignetes Mittel. Der politischen Philosophie hingegen wies er in dieser Hinsicht eine untergeordnete Bedeutung zu. Nicht die bessere Theorie oder das zwingende Argument sei entscheidend, sondern die Ausweitung des Mitgefühls und die zunehmende „Fähigkeit zu erkennen, dass die Ähnlichkeiten zwischen uns selbst und ganz andersartigen Leuten die Unterschiede wettmachen“ (Rorty 2000d: 261). Eine politisch wirksame Ausweitung des moralischen Empfindens und der solidarischen Identifikation ist Rorty zufolge weniger der Kunst der Überzeugung durch rationales Argumentieren oder einer ‚richtigen‘ Theorie zu verdanken. Das zu glauben, wäre ein metaphysischer Restbestand der Korrespondenztheorie der Wahrheit (vgl. den Beitrag von Schulenberg in diesem Band). Sie verdanke sich vielmehr der narrativen Integration in das moralische Selbstbild der liberalen Solidargesellschaft, die trotz ihrer eigenen Heterogenität und der privaten, weil politisch unerheblichen weltanschaulichen, moralischen oder philosophischen Differenzen, einen „überlappenden Konsens“ (Rawls) liberaler und egalitärer Überzeugungen aufweise.

Die von der kulturellen Linken erzielten Fortschritte haben wir Rorty zufolge deshalb nicht deren ausgefeilten akademischen Theorien zu verdanken. Auch wenn diese Diagnose für manche Anhänger politischer Theorien eine narzisstische Kränkung sein kann, handelt es sich, so Rorty, um eine gute Sache, wenn der gesellschaftliche Fortschritt nicht von den (richtigen) Theorien des Geschlechts, der Identität oder dem Begehren abhängig ist (Rorty 1999f: 232). Denn im Reich der Theorien sei ein Konsens weder zu erwarten noch wünschenswert. Zudem wäre gesellschaftlicher Fortschritt in diesem Fall auch nur dann zu erreichen, wenn die Mehrheit der Menschen beginnen würde, diese meist sehr opaken und komplexen Theorien zu studieren. Für die Ausweitung der solidarischen Wir-Gemeinschaft sei es ausreichend, die Werte der liberalen Gesellschaft auf narrative Weise mit dem Ziel der Verringerung von unnötigem Leid zu verbinden.

3. Rortys strategischer Gebrauch des Liberalismusbegriffs als Deckmantel für seinen demokratischen Sozialismus

Mit Blick auf die liberale Gesellschaft findet sich die Auffassung in der Neuen Linken, die zunehmende Inklusion zuvor Ausgeschlossener und die zunehmende Sensibilisierung für Demütigung sei ein Kontrastpunkt zu einer angeblichen „Logik“ liberal-demokratischer Gesellschaften. Rorty lehnt diese Ansicht ab, weil sie sich seiner Meinung nach nachteilig auf den politischen Diskurs auswirkt. Die postmoderne Kritik am Liberalismus, dieser wäre nur zu einem abstrakten Universalismus fähig

und nivelliere die Besonderheiten, Unterschiede und spezifische Leiderfahrungen von denjenigen, die nicht weiß, männlich und vermögend sind (vgl. Young 1993), stelle eine philosophische Abstraktion dar, die wenig mit den alltäglichen politischen Praktiken der liberal-demokratischen Gesellschaft zu tun habe (Rorty 1999f: 237). Letztere lasse sich nicht auf ein formales Rechtssystem reduzieren und sie basiere auch auf keiner, ihr intrinsischen kapitalistischen, sexistischen, kolonialen, rassistischen oder irgendwie anders gearteten „Logik“ oder „Alltagsgrammatik“. Zweifellos haben der Kolonialismus, eine sexistische Arbeitsteilung, Rassismus und Heteronormativität in der Geschichte der westlichen Demokratien eine wichtige Rolle gespielt und bis zu einem gewissen Grad tun sie dies auch heute noch. Die liberale Demokratie deswegen aber mit Bausch und Bogen abzulehnen, wäre aus Rortys Perspektive jedoch falsch. Dies wäre ein metaphysischer Reflex, eine Essentialisierung einer historisch kontingenten Entwicklung, der auch den postmetaphysischen Überzeugungen der kulturpolitischen Linken zuwiderlaufen würde (Rorty 1991a: 137). Dieser ‚metaphysische Fehlschluss‘ bringt die kulturpolitischen Radikalen dazu, als einzige Lösung dieser Ungerechtigkeiten die Überwindung des ‚Systems‘, des ‚Liberalismus‘, der ‚westlichen Werte‘ etc. zu sehen. Für den historisch denkenden Rorty hingegen ist der Einfluss der Geschichte auf unser Denken und Handeln zwar unbezweifelbar, doch seien wir nicht dazu verurteilt, sklavisches die gesellschaftlichen Strukturen (und Fehler) auf ewig zu reproduzieren.³ Sie seien gezielt veränderbar. Probleme der Ungleichheit und des Leidens erforderten keine ausgiebige Kritik des ‚Liberalismus an sich‘ oder eine elaborierte Theorie, sondern Vorschläge für konkrete realpolitische Maßnahmen, mit denen die liberalen und demokratischen Ideale verwirklicht werden können. Für Rorty gibt es keinen Grund, warum es keine post-sexistische, postrassistische und klassenlose Gesellschaft geben sollte, die liberal wäre und über den reformistischen Weg erreicht werden könnte.

Rorty argumentiert an dieser Stelle ähnlich wie Habermas, der in *Die Einbeziehung des Anderen* (1999) argumentiert, dass demokratische Gesellschaften sehr wohl die institutionellen und kulturellen Voraussetzungen besitzen, Egalität, Freiheit und Pluralität miteinander zu vereinbaren. Für Rorty helfen gegen Ausbeutung am besten realpolitisch durchgesetzte sozio-ökonomische Reformen und gegen Sadismus gibt es entsprechende Forschungs-, Bildungs-, und Kultureinrichtungen, die gemeinsam mit der Politik gegen dieses Unrecht vorgehen. Das Repertoire liberal-demokratischer Politik und Institutionen müsse nicht denunziert, sondern gestärkt werden. Die Kritiker:innen der liberalen Gesellschaft übersähen schlicht, dass liberale Gesellschaften auch „agents of love“ hervorbringen, wie Rorty Menschen blumig

3 Dieser nach Stefan Collini sehr „amerikanische Wunsch [...], sich den Zwängen der kollektiven oder persönlichen Geschichte zu entziehen“ (Eco 1994: 25), weist deutliche Parallelen mit Rortys Lektürestrategien und seinem Willen auf, sich von der Intention einer Autor:in nicht einschränken zu lassen.

nennt, die unsere Aufmerksamkeit auf diejenigen lenken, deren Leid wir bis jetzt nicht wahrgenommen haben (Rorty 1991d: 206). Somit ist, Rorty zufolge, die kulturpolitische Linke kein Widerpart zur liberal-demokratischen Gesellschaft, sondern deren Produkt. Insbesondere ihre Tätigkeit an den Universitäten könne ein Instrument egalitärer Reformanstöße und solidarischer Sensibilisierung sein.

Die Kritik an den Schattenseiten der liberalen Gesellschaft ist für Rorty ein wichtiges Supplement der Demokratie. Den Kritiker:innen des politischen Liberalismus hält er entgegen: „Sie können die philosophischen Schwachstellen des bürgerlichen Liberalismus eines [John S.] Mills oder eines [John] Deweys nicht aufzeigen. Sie können bloß die blinden Flecken aufzeigen, das Versagen, Formen des Leids nicht wahrzunehmen, die er hätte wahrnehmen sollen“ (Rorty 1999f: 236). Hier fündig zu werden und neue Opfer von tatsächlicher oder vermeintlicher Grausamkeit auszumachen, sei kein weiterer Sargnagel für den Liberalismus, sondern bloß ein weiterer Schritt in der Einübung moralischer Empfindsamkeit. Auch aus diesem Grund hält Rorty am Fortschrittsbegriff fest, selbst wenn dieser nicht linear verläuft und auch Rückschritte erfolgen können. Er verbindet ihn mit einem selbstreflexiven Ethnozentrismus, dem zufolge der utopische Gehalt des liberalen Ideals historisch bislang unerreicht sei: „Die utopische soziale Hoffnung, welche im 19. Jahrhundert aufkam, ist bislang immer noch die nobelste imaginäre Kreation, die wir kennen“ (Rorty 1998a: 277). Reflexiv ist er, weil er sich selbst zum Gegenstand der Kritik machen kann, sich seiner eigenen Kontingenz und faktischen Partikularität bewusst ist und für Neuerungen und Veränderungen strukturell offen bleibt. Neue politische Vokabulare, die Rorty als kulturpolitische Erfindungen ausdrücklich begrüßt, wie den Feminismus oder die intellektuelle Befruchtung durch nicht-europäische kulturelle Traditionen, sollten wir deshalb als *Erweiterung und Ergänzung* des alten aber bewährten liberalen Sprachspiels verstehen, das der eigenen Modifizierung gegenüber offen bleibe und Raum für Experimente lasse (Rorty 1991b).

Für Rorty sollte hierbei das Auswahlkriterium für Theorien, Ideen, Institutionen, Reformen etc. ein pragmatisch-konsequentialistisches sein, dahingehend ob diese zu einer egalitäreren, freieren und wohlhabenderen Gesellschaft beitragen oder nicht. Für Rorty ist der politische Liberalismus in dieser Hinsicht schlicht ein nützliches Instrument. Dieses instrumentelle Verständnis des Liberalismus und der für Rorty wichtige US-amerikanische Kontext politischer Semantik, in dem „liberal“ recht nah an dem war, was in Europa „sozialdemokratisch“ hieß, liegen seiner These zugrunde, dass der sozialdemokratisierte politische Liberalismus als *the only game in town* das einzige ist, was wir in der politischen Auseinandersetzung brauchen, um erfolgreich egalitäre Politik zu betreiben. Bis jetzt habe sich noch nichts Besseres als „das Vokabular der westlichen Sozialdemokratie des 20. Jahrhunderts“ finden lassen (Rorty 1991b: 219) und solange sich kein anderes finden lässt, sollten wir es nicht vorschnell durch ein anderes ersetzen, nur weil wir enttäuscht sind, dass bisher noch

nicht all seine Versprechen erfüllt wurden. Rorty sah in vielen liberalen Institutionen einen praktischen Wert, doch sakrosankt waren sie für ihn nicht. Sie sollten sich einer pragmatischen Nützlichkeitsprüfung ausgesetzt sehen und dann weichen, wenn sich etwas Besseres finden lasse.

Dieses Plädoyer für einen liberal-demokratischen Reformismus darf deshalb nicht darüber hinwegtäuschen, dass Rorty trotz seiner Ablehnung revolutionärer Politik in Demokratien zugleich ein glühender Verfechter dessen war, was man als *starke Reformpolitik* bezeichnen kann. Während schwache Reformpolitik nur über eine minimalistische Agenda verfügt und gegenüber dem Einsatz von politischer Macht zur Verwirklichung egalitärer Ziele Zurückhaltung übt, zielt starke Reformpolitik auf weitgehende Veränderungen ab und scheut auch nicht vor dem Einsatz von Mitteln wie zivilem Ungehorsam und politischen Streiks zurück (Rorty 1999g: 206f). Im Vergleich zur revolutionären Politik verläuft sie jedoch inkrementell und zielt nicht auf den Umsturz der gesamten Gesellschaftsordnung ab.

Ein hervorragender Vertreter starker Reformpolitik ist für Rorty die US-amerikanische Gewerkschaftsbewegung. Und mit Blick auf die Arbeiterbewegung wies er darauf hin, dass die notwendigen Voraussetzungen für kulturpolitische Fortschritte, zu denen er gesicherte politische Mitbestimmungsrechte, soziale Sicherheit und freie Zeit zählt, vor allem den oftmals blutigen Gewerkschaftskämpfen der Vergangenheit zu verdanken sind. Seiner Meinung nach hat diese Form gewerkschaftlich dominierter starker Reformpolitik mehr für die US-amerikanische Demokratie getan als alle Wahlkämpfe zusammengenommen (Rorty 1999e: 257). Dieses Beispiel verdeutlicht, dass Rorty es nicht in den Sinn kommt, progressive Bewegungen zu „individualisieren und zu depolitisieren“, wie ihm von Nancy Fraser vorgeworfen wurde (vgl. Fraser 1991)

Ein weiterer Beleg für Rortys starken Reformismus, der vom gängigen Register liberal-demokratischer Politikvorstellungen abweicht, ergibt sich aus Rortys Auseinandersetzung mit dem Marxismus. Obwohl er die dem Marxismus zugrunde liegende geschichtsphilosophische Metaphysik als veraltet ablehnt, stellt das *Kommunistische Manifest* für ihn ein Musterbeispiel eines inspirierenden utopischen Dokuments sozialer Hoffnung dar, dessen Inspirationskraft vor allem in der Gewerkschaftsbewegung positiv gewirkt habe (Rorty 1999g: 24f). Der bleibende Wert des *Kommunistischen Manifests* wie des Marxismus allgemein besteht für Rorty, über diesen utopischen Gehalt hinaus, in dessen machtrealistischer Auffassung von Politik als „Klassenkampf“:

„Auch wenn das *Kommunistische Manifest* veraltet wirkt, formuliert es doch in immer noch bewundernswerter Weise die wichtige Lektion, die wir angesichts des ungebrems-ten Industriekapitalismus gelernt haben: dass der Sturz autoritärer Regierungen und die Schaffung konstitutioneller Demokratie zur Sicherung von Gleichheit und Anstand zwischen den Menschen nicht ausreichen. Es ist heute so wahr wie 1848, dass die Reichen immer versuchen werden, reicher zu werden, indem sie die Armen ärmer machen, dass

die vollständige Verwandlung der Arbeit in eine Ware zur Verelendung der Lohnempfänger führen wird und dass ‚die moderne Staatsgewalt [...] nur ein Ausschuss [ist], der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisie verwaltet‘“ (Rorty 1999g: 20).

Diese Lektion des *Manifests* ist Rorty zufolge auch für die Demokratien des 20. und 21. Jahrhunderts relevant. Sie bedeutet praktisch, dass ohne eine organisierte und stark reformerische Gegenmacht der Vielen auch unter Bedingungen konstitutioneller Demokratien die mächtigen Wenigen die Oberhand behalten werden. Die Theorie des Klassenkampfs drückt für Rorty dieser Auffassung entsprechend eine grundsätzliche Tatsache von Politik aus, dass es nämlich in der Politik primär um die Machtverteilung zwischen den viel besitzenden Wenigen und den wenig besitzenden Vielen gehe. Für Rorty haben die Marxisten den Kern von Politik erkannt: „Aus meiner Sicht lagen die Marxisten mindestens in einer Sache richtig: Die zentralen politischen Fragen sind solche, die sich um das Verhältnis zwischen Arm und Reich drehen“ (Rorty 1999f: 232). Rorty distanziert sich zwar von den geschichtsphilosophisch unterfütterten Elementen der Theorie des Klassenkampfs, aber er unterstreicht, dass deren Kernaussage eines grundlegenden politischen Konflikts infolge sozio-ökonomischer Polarisierung immer noch zutreffe und auch im Kontext liberal-demokratischer Regime als eine strukturprägende Kraft in der Politik weiterhin von zentraler Bedeutung sei:

„Die Unterscheidung zwischen Bourgeoisie und Proletariat mag heute so veraltet sein wie die zwischen Heiden und Christen, aber wenn man für ‚Bourgeoisie‘ den Ausdruck ‚die reichsten 20 Prozent‘ und für ‚Proletariat‘ den Ausdruck ‚die übrigen 80 Prozent‘ einsetzt, klingen die meisten Sätze des *Manifests* noch immer wahr. [...] Auch die These, alle Geschichte sei ‚die Geschichte von Klassenkämpfen‘, ist immer noch wahr, wenn man sie so versteht, dass in jeder Kultur, unter jeder Regierungsform und in jeder vorstellbaren Situation [...] diejenigen, die schon die Hand auf dem Geld und der Macht haben, alle anderen belügen, betrügen und bestehlen werden, um sich und ihren Nachkommen das Monopol auf beides für immer zu sichern“ (Rorty 1999g: 21).

Aus diesem Grund betrachtete Rorty die Existenz einer liberalen Demokratie im konstitutionellen Sinne als eine notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung für politischen Fortschritt. Erforderlich sei darüber hinaus eine demokratische Praxis, in der die wenig besitzenden Vielen gegenüber den viel besitzenden Wenigen Macht mobilisieren. *Starker Reformismus* ist in diesem Sinne eine Politik der Vielen gegen die Interessen der besitzenden Wenigen, in der die liberal-demokratischen und staatlichen Institutionen nicht abgeschafft, sondern im Dienste der Vielen umfunktioniert werden.

Dieser linkspopulistische und radikal reformistische Zug im politischen Denken Rortys (vgl. Selk 2019) geht in der üblichen liberalen Lesart unter, die Rortys liberitär anmutenden Lobgesang auf die private Selbsterschaffung ins Zentrum stellt. Und zuweilen vergisst Rorty selbst seinen linkspopulistisch unterlegten starken Refor-

mismus, etwa wenn er behauptet, man könne den Fortschritt der aufgeklärten öffentlichen Meinung (Rorty 1992: 114) und der universitären Erziehung zu mehr Mitgefühl überlassen (Rorty 2000d: 259).

Im Lichte seiner späteren politischen Texte liegt es nahe, Rortys Rückgriff auf das Vokabular des Liberalismus nicht nur als eine Abwehrreaktion gegen die weltfremden, radikalen Allüren linker Geisteswissenschaftler:innen zu deuten (vgl. Rorty 1999a). Vielmehr spielen für Rorty strategische Erwägungen eine entscheidende Rolle, die der spezifischen politischen Landschaft in den USA Rechnung tragen sollen. Denn dort sei nach den Verbrechen und dem Zusammenbruch der realsozialistischen Regime im 20. Jahrhundert, einschließlich einer langen Geschichte antisozialistischer Propaganda, nicht mehr zu erwarten, dass ein positiver Bezug auf den Sozialismus eine breite gesellschaftliche Mehrheit erreichen könnte. Warum sollte sich eine Linke, die politisch erfolgreich sein möchte, diesen rhetorischen Ballast aufbürden?

Blickt man indes auf Rortys sozio-ökonomische Politikvorstellungen, wird schnell deutlich, dass sie ziemlich genau dem entsprechen, was im US-amerikanischen Kontext als „democratic socialism“ bezeichnet wird. Die Kernpunkte sind: Ein starker Staat, der eine egalitäre sozio-ökonomische Politik macht, u.a. durch eine hohe Besteuerung von Vermögen und großen Einkommen, ein gut finanzierter öffentlicher Dienst, stark regulierte Märkte, eine öffentliche Krankenversicherung und soziale Sicherheit, eine Wohlfahrtsstaatlichkeit im Dienste der Vielen, eine Bevorzugung von Gewerkschaften und Arbeiterrechten sowie eine linkspopulistische Rhetorik gegen die *happy few* (vgl. Rorty 2002). Rorty hoffte, diese Forderungen in die politische Geschichte und Identität der USA einzuschreiben, anstatt mit dem Begriff des Sozialismus einen vermeintlichen Bruch mit jenem zu insinuieren.

Rortys Verständnis von demokratischer Politik ist majoritär. Nachhaltige Erfolge im Kampf für mehr Gerechtigkeit und Gleichheit könne es auf Dauer nicht gegen die Mehrheit geben. Zudem verteidigt Rorty die alte sozialdemokratische, bürokratisch organisierte *top-down* Politik. Damit stellt er sich gegen die antietatistischen Vorbehalte radikaler Teile der kulturpolitischen Linken (vgl. McCormick 2019; Süß 2019). Staatliche Politik nur auf ihren bürokratisch-administrativen Charakter zu reduzieren sei reduktionistisch und vernachlässige ihren technischen Nutzen, das Leben der Menschen materiell verbessern zu können und der Idee einer klassenlosen Gesellschaft näherzukommen. Rorty widerspricht damit der seit den 70er Jahren weit verbreiteten Meinung, dass der Staat mit seinen Steuerungsaufgaben überlastet und gewissermaßen ein institutioneller Idiot sei (vgl. Streeck 2008), und deswegen, so die neoliberalen Lösungsvorschläge, sich zurückziehen und diese Aufgabe den „Marktakteuren“ überlassen müsse. Diese Intervention Rortys ist keine Absage an die Neuen Sozialen Bewegungen und deren Kulturpolitik. Aber sie ist eine freundlich-mahnende Erinnerung an die Neue Linke, die Probleme wachsender Un-

gleichheit, die Mitarbeit in Parteien und Gewerkschaften sowie Vorschläge für Reformen nicht zu vergessen.⁴ Für letzteres sei vor allem eine neue Umverteilungspolitik vonnöten. Denn der zunehmende sozio-ökonomische Abstieg großer Teile der Bevölkerung unterminiere die materielle Grundlage einer toleranten und demokratischen Gesellschaft. Wenn nun auch die Mittelschicht von ökonomischer Deprivation und Zukunftsängsten heimgesucht werde, gefährde das nicht nur die weitere Ausweitung der moralischen Wir-Gemeinschaft, sondern auch den bisher erreichten moralischen Fortschritt. Neid, Missgunst, Konkurrenzdenken und der Kampf um den Erhalt seiner eigenen gesellschaftlichen Position fragmentieren die solidarische Gemeinschaft. Wie wir zum Abschluss zeigen werden, prognostizierte Rorty vor dem Hintergrund dieser Diagnose bereits in den 1990er Jahren das Erstarken rechtspopulistischer und autoritärer Kräfte.

4. *Schluss: Rortys pessimistische Zeitdiagnose und die Krise des Liberalismus*

So kämpferisch und hoffnungsvoll Rortys akademische Texte auch geschrieben sind, seine politische Zeitdiagnostik sowie seine Prognose über die Zukunft der Demokratie stehen hierzu im Kontrast. Sie sind bedrückend pessimistisch. Rorty hielt es für wahrscheinlich, dass weder demokratische Freiheit noch philosophischer Pluralismus das nächste Jahrhundert überleben werden (Rorty 1998a: 273f). Im Lichte der gegenwärtigen Krise der liberalen Demokratie (Runciman 2020) erscheint diese Prognose als nicht sehr gewagt.

Bereits Ende der 1990er Jahre beurteilte Rorty das nach dem Fall des Ostblocks aufkommende Zukunftsszenario eines globalen liberal-demokratischen Zeitalters als illusorisch. Eine globale Demokratie würde schon deshalb nicht auf absehbare Zeit entstehen, da nicht abzusehen sei, wie in naher Zukunft auf der globalen Ebene ein Lebensstandard entstehen könnte, der dem europäischen Niveau gleichkomme und die Voraussetzungen von Demokratie ermögliche, nämlich Bildung, Freizeit, egalitär verteilter Wohlstand, inklusive politische Institutionen sowie eine breite politische Beteiligung. Die liberal-demokratische Weltordnung sei überdies nur im Rahmen eines föderalen Weltstaates möglich. Dass dieser entstehe, sei jedoch aus einem weiteren Grund unwahrscheinlich. Die Globalisierung und die Auflösung der Blockkonfrontation führten gerade nicht zur *one world*, sondern brächten eine Fragmentierung und Pluralisierung der Staatenwelt mit sich. Und mit Blick auf die US-amerikanische Demokratie beobachtete Rorty eine Phase des Niedergangs, da es zu einem stagnierenden oder sogar sinkenden Lebensstandard breiter Bevölkerungsschichten komme, der durch die Vorherrschaft der besitzenden Wenigen und die Globalisie-

4 Eine ‚unheilige Allianz‘ aus antietatistischen Linken und Neoliberalen wird auch von Fraser (2017) kritisiert.

rung ausgelöst werde. Der große historische Fehler der Linken war, dass sie diesem Prozess nicht genug entgegengesetzt habe. Für Rorty führt die Verschlechterung sozio-ökonomischer Bedingungen der Unter- und Mittelklassen in den westlichen Demokratien infolge der Globalisierung nämlich unweigerlich zu der Abnahme von Solidarität. Denn wenn sich die verfügbare Menge sozio-ökonomischer Ressourcen verringert, dann verkleinert sich auch der Kreis von denjenigen, denen gegenüber man sich zur Solidarität verpflichtet fühlt (Dieleman 2019: 30f). Überdies lasse die Verarmung breiter Schichten deren Vertrauen in das liberal-demokratische System unweigerlich schwinden, was wiederum rechtspopulistischen Demagogen in die Hände spiele. Vor dem Hintergrund dieser Einschätzung prognostizierte Rorty zum Ende der 1990er Jahre:

„Die ärmeren Wähler würden zu dem Schluss kommen, dass das System versagt habe, und einen starken Mann wählen wollen, der ihnen verspricht, dass unter ihm die feinen Bürokraten, raffinierten Anwälte, überbezahlten Anlageberater und postmodernistischen Professoren nicht mehr das Sagen haben werden“ (Rorty 1999a: 87).

Wie die Wahl Donald Trumps gezeigt hat, war Rortys Einschätzung zutreffend.

Ogbleich Rorty die europäischen Wohlfahrtsstaaten oftmals lobend erwähnt, stellte er seine Diagnose über den Niedergang der Demokratie keineswegs nur mit Blick auf die USA aus. Er sah eine allgemeine Tendenz zur Entdemokratisierung am Werk, die auch alle anderen Staaten und die restlichen etablierten Demokratien treffe. Mit Blick auf den von ihm als politischen Kernkonflikt angesehenen Bereich der Auseinandersetzung zwischen Arm und Reich führt ihn seine skeptische Zeitdiagnose diesbezüglich zu besonders drastischen Formulierungen: „Wir haben mittlerweile eine globale Oberklasse, die alle wesentlichen wirtschaftlichen Entscheidungen trifft; sie trifft diese vollständig unabhängig vom Gesetzgeber und *a fortiori* vom Willen der Wähler, eines jeden Landes“ (Rorty 1999f: 233).

Rorty brachte das Ende der Demokratie allerdings nicht nur mit der Schwäche der alten Demokratien durch die Entstehung einer globalen Oberklasse als einer ökonomisch dominanten Machtelite in Verbindung. Er war auch der Auffassung, dass sich der Autoritarismus als die Alternative zur Demokratie nach dem Niedergang der Sowjetunion modernisiert habe. Die autoritären Herrscher in undemokratischen Staaten haben vom Niedergang der Sowjetunion lernen können. Infolgedessen gingen sie nun weitsichtiger vor. Sie nahmen Abstand von weltanschaulicher Ideologie und wendeten sich einer pragmatisch auf den Machterhalt ausgerichteten Strategie zu, die wesentlich erfolversprechender sei. Rorty kam vor diesem Hintergrund und am Ende seines Denkweges deshalb zur „Erkenntnis, dass die Institutionen der liberalen Demokratie wahrscheinlich nicht von Bestand sein werden [may not endure]“ (Rorty 1998a: 262).

Welche Implikationen haben diese Zeitdiagnose und Rortys Prognose für die von uns rekonstruierten Thesen und Positionen? Rortys Kritik der kulturpolitischen Lin-

ken bleibt relevant, weil sie einen Grund dafür angibt, warum es in westlichen Demokratien zu einer gestiegenen sozio-ökonomischen Polarisierung kam. Die Schwäche der Linken ist für Rorty damit eine wesentliche Ursache der heutigen Krise der Demokratie. Was Rorty jedoch nicht vorhersehen konnte, war, dass die heutigen Nachfolger der Neuen Linken durch ihre einseitige Betonung von „Antidiskriminierung“ selbst zu einer wirtschaftsliberalen Kraft geworden sind. Sie bilden im Verbund mit neoliberalen Kräften eine eigenartige Querfront, die Nancy Fraser als „progressiven Neoliberalismus“ (Fraser 2017) bezeichnet hat. In dieser treibe die neoliberale Rechte den Abbau von Sozial- und Arbeitsrechten voran, während die Antidiskriminierungslinke das progressive Renommee besorge und durch den Abbau von Diskriminierung den Pool wettbewerbs- und leistungswilliger Arbeitskräfte erweitere.

Kurz gesagt: Durch ihr eigenes Liberalwerden hat die heutige Linke ihre Funktion in der Demokratie aufgegeben, als ein Korrektiv gegen den ökonomischen Liberalismus zu wirken. Vor dem Hintergrund von Rortys eigener Zeitdiagnose ist jedoch nicht zu sehen, wie seine Kritik dieser Entwicklung praktisch werden und dazu führen könnte, dass die Linke sich ihrer Aufgabe besönne, neben dem Kampf gegen Sadismus nun wieder den Kampf gegen Ausbeutung auf die Agenda zu setzen. Möglicherweise ist die Zeit eines hierfür nötigen linkspopulistischen starken Reformismus, wie Rorty ihn als ein Ergänzungsprogramm zur linken Kulturpolitik empfahl, schlichtweg abgelaufen. Eine ganz eigene Art eines starken Reformismus lässt sich gegenwärtig in „intelligenten Autokratien“ wie der Volksrepublik China beobachten; die etablierten Demokratien hingegen haben große Probleme, institutionell weitreichende Reformen und gesellschaftsumgestaltende Politiken in Angriff zu nehmen. Das Wort „Reform“ hat seinen positiven Beiklang hierzulande längst verloren. Auch aus diesem Umstand lässt sich ablesen, dass den westlichen Demokratien die soziale Hoffnung auf kollektive Verbesserungen der gemeinsamen Angelegenheiten vergangen ist.

Rortys These von der Lernfähigkeit liberal-demokratischer Gesellschaften ist schließlich im Lichte seiner eigenen Zeitdiagnose, aber auch mit Blick auf die gegenwärtige Diskussion über die Krise des Liberalismus (Michéa 2014) und die repressiven Seiten liberaler Gesellschaften (Chamayou 2019), nur mit einer weitgehenden Einschränkung aufrechtzuerhalten. Zwar haben liberale Gesellschaften durch die kulturpolitische Erweiterung der Sensibilität für den Sadismus bemerkenswerte Fortschritte beim Abbau von Stigmatisierung gemacht, aber eine politische Bewegung, die sich der fortschreitenden sozio-ökonomischen Polarisierung effektiv entgegenstellen würde, ist nicht in Sicht. Vielmehr zeigen die nahezu hysterischen Abwehrreaktionen, die Wörter wie „Umverteilung“ oder gar „demokratischer Sozialismus“ in der Öffentlichkeit auslösen, sobald ein bekannter Politiker sie einmal in den Mund nimmt, dass es mit der Offenheit der Meinungsführer liberaler Gesellschaften

für utopische Gesellschaftsentwürfe vielleicht doch nicht so weit her ist, wie Rorty annahm. Sie bestätigen Rortys Beobachtung, dass der Begriff des Sozialismus in der öffentlichen Meinung vor allem negative Reaktionen hervorruft. Ob der Ruf nach diesen Reformen aber erfolgreicher ist, wenn er, wie Rorty es fordert, in liberaler Verpackung vorgebracht wird? Seine These, dass marxistische und sozialistische Sprachspiele im gegenwärtigen politischen Diskurs keinen Erfolg haben, bleibt jedenfalls plausibel.

Genauer betrachtet, ist Rortys Begriffsstrategie selbst paradox. Wenn die liberale Gesellschaft offen ist für Neubeschreibungen und utopische Hoffnungen, warum camouflierte er dann seinen linkspopulistischen Sozialismus mit einer liberalen Hülle? Sein eigener, weiter Gebrauch des Liberalismusbegriffs erweist sich bei genauerem Hinsehen als eine kulturpolitische Strategie durch eine Manipulation des Bedeutungsgehalts des Begriffs des Liberalismus neue Bedeutungsschichten in den politischen Diskurs hineinzuschmuggeln. Hierbei folgt Rorty seinem philosophischen Vorbild John Dewey, der in den 1930er Jahren einen ähnlichen Versuch unternahm, den US-amerikanischen Liberalismus im Sinne sozialistischer Ideen neu zu beschreiben (Dewey 1987 [1935]). Diese Strategie ist zum einen vor dem Hintergrund der Begriffsgeschichte des Liberalismus in den Vereinigten Staaten und der dortigen, von unserer Begriffsverwendung abweichenden, Gebrauchsweise des Ausdrucks „liberal“ zu sehen. Seit der *Progressive Era* und vor allem zur Zeit des *New Deal* hatte er populistische und sozialdemokratisch-etatistische Konnotationen angenommen (Lepore 2019: 444). Zum anderen hat sie aber auch etwas damit zu tun, dass nach dem Fall der Berliner Mauer und dem ideologischen Bankrott des Marxismus-Leninismus die Linke mit der Frage konfrontiert war, an welchem politischen Sprachspiel sie sich nun mehr beteiligen will. Rorty plädierte dafür, die Linke möge sich dem Vokabular des Liberalismus bedienen. Diese Strategie hat sich im Angesicht der Krise des Liberalismus nicht nur historisch erschöpft, sie führt auch zu einem begriffspolitischen Eigentor, denn durch die Öffnung des Liberalismus für die Linke hat Rorty ausgerechnet derjenigen Entwicklung Schützenhilfe geleistet, die er zeitlebens vehement kritisiert hatte.

Literatur

- Bernstein, Richard J. 1987: „One Step Forward, two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy“. In: *Political Theory*, 15 (4), S. 538-563.
- Chamayou, Grégoire 2019: *Die unregierbare Gesellschaft. Eine Genealogie des autoritären Liberalismus*. Berlin.
- Dewey, John 1987 [1935]: „Liberalism and Social Action“. In: Boydston, J. A. (Hrsg.): *The later works*, Bd. 11. Carbondale, IL, S. 1-65.

- Dewey, John 1996. Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. Bodenheim.
- Dieleman, Susan 2019: „Class Politics and Cultural Politics“. In: *Pragmatism Today*, 10 (1), S. 23-36.
- Eagelton, Terry 2009: Was ist Kultur? Eine Einführung. München.
- Eco, Umberto 1994: Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation. München/Wien.
- Fraser, Nancy 1991: „From Irony to Prophecy to Politics: A Response to Richard Rorty“. In: *Michigan Quarterly Review*, 20 (2), S. 259-266.
- Fraser, Nancy 1994: „Solidarität oder Singularität? Richard Rorty zwischen Romantik und Technokratie“. In: Dies. *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt am Main, S. 143-170.
- Fraser, Nancy 2017: „Für eine neue Linke oder: Das Ende des progressiven Neoliberalismus“. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, (2), S. 71-76.
- Geuss, Raymond 2008: „Richard Rorty at Princeton. Personal Recollections“. In: *Arion*, 15 (3), S. 85-100.
- Habermas, Jürgen 1999: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main.
- Lepore, Jill 2019: *These Truths. A History of the United States*. New York.
- McCormick, John P. 2019. „Niccolò Machiavelli“. In: Comtesse, Dagmaret al. (Hrsg.): *Radi-kale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Berlin, S. 27-39.
- Michéa, Jean-Claude 2014: Das Reich des kleineren Übels. Über die liberale Gesellschaft. Berlin.
- Rorty, Richard 1987: „Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein“, in: *Political Theory*, 15 (4), S. 564-580.
- Rorty, Richard 1991a: „De Man and the American Cultural Left“. In: Ders.: *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Bd. 2*, Cambridge, S. 129-139.
- Rorty, Richard 1991b: „Cosmopolitanism without Emancipation. A Response to Jean-François Lyotard“. In: Ders.: *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Bd. 1*. Cambridge, S. 211-222.
- Rorty, Richard 1991c: „Postmodernist Bourgeois Liberalism“. In: Ders.: *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Bd. 1*, Cambridge, S. 197-202.
- Rorty, Richard 1991d: „On Ethnocentrism. A Reply to Clifford Geertz“. In: Ders.: *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Bd. 1*, Cambridge, S. 203-210.
- Rorty, Richard 1992: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main.
- Rorty, Richard 1999a: *Stolz 1991d auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*. Frankfurt am Main.
- Rorty, Richard 1999b: *Philosophy and Social Hope*. New York.
- Rorty, Richard 1999c: „Love and Money“. In: Ders.: *Philosophy and Social Hope*. New York, S. 223-228.
- Rorty, Richard 1999d: „The Unpatriotic Academy“. In: Ders.: *Philosophy and Social Hope*. New York, S. 252-254.
- Rorty, Richard 1999e: „Back to Class Politics“. In: Ders.: *Philosophy and Social Hope*. New York, S. 255-261.

- Rorty, Richard* 1999f: „Globalization, the Politics of Identity and Social Hope“. In: Ders.: *Philosophy and Social Hope*. New York, S. 228-239.
- Rorty, Richard* 1999g: „Failed Prophecies, Glorious Hopes“. In: Ders.: *Philosophy and Social Hope*. New York, S. 201-209.
- Rorty, Richard* 2000a: „Is ‚Cultural Recognition‘ a Useful Concept for Leftist Politics?“. In: *Critical Horizons*, 1 (1), S. 7-20.
- Rorty, Richard* 2000b: „Feminismus und Pragmatismus“. In: Ders.: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt am Main, S. 291-328.
- Rorty, Richard* 2000c: „Wilde Orchideen und Trotzki“. In: Ders.: *Philosophie & die Zukunft*. Frankfurt am Main, S. 137-159.
- Rorty, Richard* 2000d: „Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit“. In: Ders.: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt am Main, S. 241-290.
- Rorty, Richard* 2002: „Against Bosses, Against Oligarchies. A Conversation with Richard Rorty“. Chicago.
- Runciman, David* 2020: *So endet die Demokratie*. Frankfurt am Main und New York.
- Schacht, Ulrich* 2017: „Wie viel Richard-Rorty-Kritik am linksliberalen Establishment steckt in Donald Trumps Inauguralrede?“. In: *Tumult*, Frühjahr 2017, S. 5-9.
- Selk, Veith* 2019. „Richard Rorty“. In: Comtesse, Dagmar et al. (Hrsg.): *Radikale Demokratietheorie*. Ein Handbuch. Berlin, S. 400-409.
- Streeck, Wolfgang* 2008: „Von der gesteuerten Demokratie zum selbststeuernden Kapitalismus: die Sozialwissenschaften in der Liberalisierung.“ MPIfG Working Paper 8 (7). Köln.
- Süß, Rahel Sophia* 2019. „Theorie und Praxis“. In: Comtesse, Dagmar et al. (Hrsg.): *Radikale Demokratietheorie*. Ein Handbuch. Berlin, S. 793-806.
- Ther, Philipp* 2019: *Das andere Ende der Geschichte. Über die Große Transformation*. Berlin.
- Young, Iris Marion* 1993: „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz. Eine Kritik am Ideal des universalen Staatsbürgerstatus“. In: Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde (Hrsg.): *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*. Frankfurt am Main, S. 267-304.

Intellektueller Fortschritt im Wandel der Zeit. Probleme der Feminismus-Rezeption Richard Rortys*

„Es scheint mir also, dass das Bemühen über den Feminismus nachzudenken, auf Rortys Denken einen entscheidenden Einfluss hatte. Es ist ein Beispiel einer Art von Paradigmenbruch, von dem Feminist*innen schon lange sagten, dass er auftreten muss, wann immer androzentrische Verständnisweisen gezwungen sind, sich mit der Geschlechterfrage auseinanderzusetzen“ Nancy Fraser (2010: 51).

1. Einleitung

Richard Rorty wurde berühmt dafür den Anti-Fundamentalismus (*anti-foundationalism*) zu verteidigen, das heißt die Überzeugung zu vertreten, dass es kein Absolutes gibt, von dem aus „der Blick von nirgendwo“ gerechtfertigt werden kann. Deswegen ist es vermutlich keine Überraschung, dass er während seines Lebens von unterschiedlichen Leuten diametral gegensätzlich verstanden wurde. Auf der einen Seite fanden einige, wie zum Beispiel Simon Blackburn (2005: 58), seine Haltung zur Ethik und zur Epistemologie zu radikal, weil er die Suche nach Gewissheit ablehnte und eine Position des Perspektivismus und Anti-Fundamentalismus eingenommen hat. Auf der anderen Seite erachteten viele linke Pragmatist*innen wie Cornell West (1989), Nancy Fraser (1994, 2010), Joan Williams (1992) und Richard Bernstein (1987) seine neopragmatische Interpretation des Pragmatismus als zu liberal und zu bourgeois, um soziale Gerechtigkeit zu fördern und soziale Ungleichheit anzugreifen. Für Bernstein zum Beispiel „ist Rortys Verteidigung des Liberalismus nicht mehr als eine Apologie des Status quo“ (Bernstein 1987: 542). Jedoch besteht, wie Cornel West bemerkt, zwischen seiner anti-fundamentalistischen Haltung in epistemologischen Fragen und seiner neopragmatischen Version des Pragmatismus ein ebenfalls zu kritisierender Zusammenhang. Indem Rorty die politische Bedeutung der Philosophie für die postphilosophische Kultur zurückwies und den moralischen Fortschritt allein den Poet*innen zusprach, spielte er der Aufrechterhaltung des ‚american way of life‘ in die Hände, ungeachtet all der damit zusammenhängenden politischen und sozialen Probleme (West 1989: 199). In ähnlicher Weise kritisiert

* Aus dem amerikanischen Englisch ins Deutsche übersetzt von Torben Schwuchow und Christoph Held.

auch Williams, dass es Rorty nicht „gelingt [...] zu erkennen, wie sein Model der Selbsterschaffung (*self-creation*) subtil aber systematisch seinen Blick von seinen eigenen egalitären Ansprüchen ablenkt“ (Williams 1992:144).

In diesem Essay möchte ich diese Probleme im politischen Denken Richard Rortys näher skizzieren und dabei zeigen, wie sich Rortys Sichtweise auf intellektuellen Fortschritt gewandelt hat. In einem ersten Schritt werde ich Rortys sukzessive Abkehr von seinen egalitären Zielen auf persönliche Enttäuschungen zurückführen. Als junger Erwachsener sah Rorty in linken Großtheorien die Möglichkeit sowohl die Welt zu verbessern als auch persönliche Genugtuung zu erfahren, aber später musste er feststellen, dass die Hoffnung, beides miteinander zu verbinden, vergebens war. Die privat-ästhetische Selbsterschaffung, die Rorty philosophisch vor allem auf Heidegger und Nietzsche zurückführt, erfuhr durch diese enttäuschte Hoffnung in Rortys politischem Denken eine Aufwertung.

In einem zweiten Schritt möchte ich kritisch auf Rortys bekannte Unterscheidung zwischen privat und öffentlich eingehen. Diese Unterscheidung stellt in erster Linie Rortys Versuch dar, seine egalitären und seine privat-ästhetischen Interessen miteinander zu verbinden. Im Zentrum meiner Kritik steht dabei Rortys Anleihe an die Romantik, die sich vor allem in seiner Betonung des androzentristisch geprägten Bildes eines starken Dichters zeigt, der allein für den intellektuellen Fortschritt liberaler Demokratien verantwortlich sein soll. Rortys philosophisches Festhalten am Pragmatismus und sein Bekenntnis zu Demokratie und Gemeinschaft sind jedoch mit diesem Romantizismus unvereinbar.

Wie ich anschließend am Beispiel seiner Vorlesung aus dem Jahre 1991 zum Thema „Pragmatismus und Feminismus“ zeigen möchte, hat die kurze Lektüre feministischer Autorinnen Rorty bei seinem Versuch, Pragmatismus und Romantizismus näher zusammenzubringen, zwar geholfen, aber wie ich im letzten Schritt dieses Essays argumentieren werde, greift seine daraus resultierende Sichtweise immer noch zu kurz. Sie liefert keine zufriedenstellende Antwort auf das Problem der aktuellen globalen kapitalistischen Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse.

2. Rortys Enttäuschung

Als ein frühreifes Kind, so erzählt uns Rorty in einem Interview, ist er dem Mobbing seiner Mitschüler entkommen, indem er bereits mit 15 Jahren auf das College wechselte (vgl. Rorty 2013). Er habe sich vorgestellt, dass seine Peiniger verschwinden würden, sobald der Kapitalismus überwunden sei. Er sei in dieser Zeit der Auffassung gewesen, dass er sich am Kampf gegen seine damaligen Peiniger, und gegen die Bösen überhaupt, beteilige, wenn er sich akademisches Wissen aneigne (vgl. Rorty 2000: 142). Ich wage zu behaupten, dass Rorty uns mit seiner Anekdote aus

seiner Kindheit vor den Tücken warnen will, einen Jungen in einer patriarchalen Kultur aufzuziehen. Sie zeigt, dass dieses kulturelle Umfeld die intellektuellen Präferenzen beeinflussen kann. Und wir können uns gut vorstellen, dass viele Philosophen wie Rorty für ihr Interesse an Büchern, anstatt an Sport oder Mädchen, in der Schule gequält wurden. Als Erwachsene tragen sie immer noch dieses kleine gehänselte Kind in sich. Im Erwachsenenalter wollen sie ihre körperliche Schwäche mit ihrer intellektuellen Autorität kompensieren.

Wenn jemand, wie Rorty, in eine Familie geboren wird, die sich ganz dem Engagement linker Politik verschrieben hat, bekommt er ein solches soziales Bewusstsein, dass er glaubt, sein ganzes Leben würde von der sozialen Mission bestimmt sein, das Elend auf der Welt zu beenden und das Leid der Armen zu verringern. Alle anderen Interessen, wie das Musizieren oder das Schreiben von Liebesgeschichten, werden dann als Ablenkungen von der eigentlichen Mission angesehen. Die Welt wird auf diese Weise in gute und böse Menschen unterteilt. Mit Blick auf diese wichtige Mission neigt man dann dazu zu glauben, dass partikulare Vorlieben beiseitegelassen werden müssen, damit man sich ganz der noblen und gerechten Sache hingeben kann, um einer der Guten zu sein. 30 Jahre nachdem er auf das College kam, also während seiner Arbeit an *Der Spiegel der Natur* (1987), war Rorty seinem Ziel, weswegen er ursprünglich Philosophie studierte, jedoch immer noch nicht näher gekommen (vgl. Rorty 2000: 149). An diesem Punkt seines intellektuellen Lebens machte er die für ihn verstörende Feststellung, dass seine Hoffnung falsch war, derartige Menschen, wie die, die ihn in seiner Schulzeit gequält haben, würden keine Kinder mehr belästigen, wenn endlich die Gesellschaft den Philosophen und ihren Lehren über die Moral zuhören würde. Er folgerte daraus, dass man beide Arten des Interesses, das öffentliche *und* das private, mit dem gleichen Engagement verfolgen und dabei „jene Lauterkeit des Herzens bewahren“ kann, „die Lenin zu verlieren fürchtete, falls er zu viel Beethoven hörte“ (Rorty 2000: 156).

In dieser Zeit entwickelte Rorty eine neue Weise über die öffentliche Rolle des linken Intellektuellen in einer liberalen Demokratie nachzudenken. Geprägt durch sein linkes Elternhaus wusste er zwar, dass Intellektuelle Personen sind, denen soziale Gerechtigkeit und das Projekt, die Welt zu einem besseren Ort zu machen, am Herzen liegen. Auf der anderen Seite stimmte er aber Ernesto Laclaus Diagnose zu, dass der Zyklus der Ereignisse, der mit der Russischen Revolution begann, endgültig vorbei ist (vgl. Laclau 1990: ix, vgl. dazu Rorty 2003a). Seit der Russischen Revolution waren die Vorstellungen der internationalen Linken überall auf der Welt von der Kraft dieses revolutionären Verständnisses von sozialer Gerechtigkeit bestimmt. Aber heute würde es, nach der Meinung von linken Intellektuellen wie Laclau und Rorty, kein Intellektueller mehr für möglich halten, dem leninistischen Ideal des Intellektuellen nachzueifern, der besser als alle anderen weiß, wie man die Massen organisiert und der ein tiefes Verständnis „von den zugrunde liegenden Kräften [hat],

welche das Schicksal menschlicher Gemeinschaften bestimmen“ (Rorty 2003a: 329). Der leninistische Intellektuelle ist nur ein Beispiel einer langen Liste von Intellektuellen, die von Platon über Marx zu vielen anderen reicht, die der Ansicht waren, dass Intellektuelle einen privilegierten Zugang zur Wahrheit haben und über die besondere Fähigkeit der Vorhersage verfügen.

Seit ihren Anfängen bei Platon war Gerechtigkeit eines der Ziele der Philosophie. Da laut Platon die Philosophie über einen privilegierten Zugang zur menschlichen Seele verfüge, herrsche Gerechtigkeit erst dann, wenn die Philosophen Könige sind oder die Könige zu philosophieren anfangen. In ganz ähnlicher Weise glaubten linke marxistische Intellektuelle, dass Gerechtigkeit solange nicht herrschen könne, solange der Kapitalismus nicht überwunden und die Kultur nicht dekommodifiziert sei. Das begründeten sie mit ihrem Wissen über die Beschaffenheit und die Bewegung der Geschichte. Geprägt durch seine eigenen vergeblichen Mühen den philosophischen Schlüssel zur Gerechtigkeit zu finden, hoffte Rorty, dass wir uns nun, da sich nach 1989 alles verändert hatte, von der gemeinsamen Überzeug von Platon und Marx befreien könnten. Nun werde sich die Linke, an Stelle des Sozialismus, in der Sozialdemokratie und in einer Art von „sozialstaatliche[m] Kapitalismus mit menschlichem Gesicht“ einrichten müssen (ebd.: 329f). Für Rorty war die Zeit reif für einen Wandel des linken Vokabulars. Statt Vokabeln wie „Kapitalismus“, „Sozialismus“, „Kampf gegen den Kapitalismus“, „bürgerliche Ideologie“, „Warencharakter der Arbeit“ oder „Aufspaltung der Gesellschaft in Klassen“ zu verwenden, sollten Linke anfangen in banalen und untheoretischen Begriffen vom Kampf „gegen vermeidbares menschliches Elend“, „gegen Habgier und Eigennutz“, „gegen Hungerlöhne“, „gegen Unterschiede in den Erziehungsausgaben pro Schüler und in der Gesundheitsversorgung“ zu sprechen (ebd.: 330).

Mit Ernesto Laclau stimmt Rorty dahingehend überein, dass diese allmähliche Veränderung des Vokabulars jedoch nicht nur eine Folge jüngerer politischer Ereignisse, sondern auch eine Folge des philosophischen Wandels sei, den vor allem Nietzsche und Heidegger eingeleitet hätten. Rorty beschreibt diese beiden Denker als Ironiker, nicht aber als Liberale (vgl. Rorty 2012: 162-201). Sie waren Ironiker genug, um festzustellen, dass es keine Essenzen gibt, die die Philosophie entdecken könne. Aber sie waren nicht in ausreichendem Maße Historizisten und Antimetaphysiker, um zu akzeptieren, dass es in der bürgerlichen Kultur keinen Platz mehr für eine Philosophie gibt, die einen absoluten Wahrheitsanspruch für sich behaupten kann. Wie Lenin dachten sie, dass die bürgerliche Kultur beseitigt werden müsse (vgl. Rorty 2003a: 332).

Für Rorty sind Heidegger und Nietzsche beide Ironiker, da sie das für Philosophen typische Unbehagen spürten, in eine Welt geworfen zu sein, die sie nicht selbst geschaffen haben. Denn dann könnten sie nicht der Vergangenheit mit den Worten, wie Nietzsche dies ausdrückte, „So wollte ich es“ (vgl. Rorty 2012: 62) ge-

genübertreten. Um dieser Gewöhnlichkeit zu entkommen und Authentizität zu erreichen, folgten sie Samuel Taylor Coleridges Empfehlung, den Geschmack selbst zu schaffen, der über sie richten wird (vgl. dazu ebd.: 164). In dieser Hinsicht waren sie anti-metaphysische Denker, die nicht daran glaubten, dass es universelle Wahrheiten gibt, die durch die Erkundung des Selbstbewusstseins entdeckt werden können. Dennoch repräsentierten metaphysische Wahrheiten für sie zumindest partikuläre Interessen und Perspektiven. Daher waren sie sich bewusst, dass das Wichtigste, das sie tun konnten, in der Schaffung eines neuen Vokabulars bestand. Eines Vokabulars, das von allen aufgenommen werden soll, um so selbst die Maßstäbe zu schaffen, nach denen ihre eigenen Handlungen und Werke beurteilt werden würden (vgl. ebd.: 162-201).

Nietzsche und Heidegger haben durch ihre Hervorhebung des ‚wirklich Wahren‘ also nie eine metaphysische Voreingenommenheit abgelegt und so weder die Kontingenz noch die historische Bedingtheit ihrer eigenen Erzählungen akzeptiert. Sie betrachteten darüber hinaus auch die Massendemokratie nicht als einen politischen Fortschritt, sondern als ein Zeichen für Nihilismus und Verfall. Natürlich hat Rorty ihnen darin nicht zugestimmt. Anders als zum Beispiel Habermas hat Rorty aus Nietzsches und Heideggers Verachtung gegenüber der liberalen Demokratie aber auch nicht den Schluss gezogen, dass ihr Beitrag zur Philosophie gänzlich verworfen werden sollte. Nach Rorty sollten wir ihre Arbeiten auf das Private, auf die Suche nach privater Selbsterschaffung beschränken, niemals jedoch sollten wir auf ihre Ideen zurückgreifen, wenn es um die Gestaltung des öffentlichen Lebens geht (vgl. ebd.). Nancy Fraser versteht diese liberale Unterscheidung zwischen einem privaten und einem öffentlichen Gebrauch von Philosophie als Rortys Versuch, zwischen seinen egalitären und seinen romantisch-ästhetischen Interessen zu vermitteln. Auf der einen Seite steht seine durch das Elternhaus geprägte Überzeugung, dass Philosophie der sozialen Hoffnung, das heißt dem Aufbau einer besseren Gesellschaft, dienen muss; auf der anderen Seite befindet sich das romantische beziehungsweise das ästhetische Interesse an privater Selbsterschaffung (vgl. Fraser 1994).

Die Frage aber, was, wenn nicht die Suche nach dem ‚wirklich Wahren‘, einen Intellektuellen zur Schaffung eines neuen Vokabulars führen kann, bleibt in Rortys Abwendung von der Metaphysik, die ja seiner Meinung nach auch Nietzsche und Heidegger nicht gänzlich ablegen konnten, offen. Interessant ist nun, dass Rorty den Kern des intellektuellen Schaffensprozesses auf die Hoffnung zurückführt, ein bestehendes Paradigma durch ein neues zu ersetzen. Von Harold Bloom leiht er sich dafür den Ausdruck der „Angst des starken Dichters vor Beeinflussung“, seinen ‚Horror, erkennen zu müssen, dass er nur eine Kopie oder ein Replik ist‘“ (Bloom zitiert nach Rorty 2012: 53). Als ‚starker Dichter‘, Rorty spricht auch von „dem Vorkämpfer der Spezies“ (ebd.: 48) oder „dem Held der Menschheit“ (ebd.: 56), kann jeder Intellektuelle bezeichnet werden, der es durch seinen privaten Drang geschafft hat, eine ge-

wohnte Welt hinter sich zu lassen und eine eigene Welt zu schaffen, das heißt sich selbst zu schaffen und ein neues Vokabular zu kreieren – sei es in der Wissenschaft, in der Dichtung oder in der Philosophie. So könnte man für die Philosophie beispielsweise sagen, dass Heideggers Angst durch Nietzsches Vokabular provoziert wurde und Derridas Angst durch Heideggers Vokabular.

Diese neue Sichtweise Rortys auf intellektuellen Fortschritt kann als das romantische Erbe in Rortys politischem Denken bezeichnet werden. Durch dieses Erbe vernachlässigt er jedoch nicht nur die egalitären Ziele seiner Jugend, zudem nimmt er androzentrische Elemente in sein Denken auf, die gerade aus einer feministischen Sichtweise zu kritisieren sind.

3. Das romantisch-androzentrische Erbe in Rortys Unterscheidung zwischen privat und öffentlich

Rortys neue Perspektive auf den intellektuellen Fortschritt entspricht einer maskulinstischen Sichtweise, die durch die romantische Version des starken Dichters inspiriert wurde. Rorty beschreibt die Talente des starken Dichters als Meisterschaft und Autonomie – „Autonomie [...] ist etwas, was bestimmte besondere Menschen durch Selbsterschaffung zu erreichen hoffen und einige von ihnen tatsächlich erreichen“ (Rorty 2012: 117). „Meisterschaft“ und „Autonomie“ waren Schlüsselthemen in der Bewunderung der Romantiker für den starken Dichter (vgl. dazu Williams 1992: 145): „Die Romantiker fühlten ein spezielles Bedürfnis nach männlichen Metaphern, denn ihr Ziel war es, die Gefühle zu feiern – ein Bedürfnis das traditionell den Frauen zugeschrieben wurde“ (ebd.: 146).

Um aber nicht der unmännlichen Verletzlichkeit passiver Gefühle zu verfallen, haben die Romantiker emotionale Verletzlichkeit in männliche Selbstbeherrschung verwandelt. Das Ziel der Romantiker war es, Frauen aus der Dichtung auszuschließen, indem sie die Kriterien, mit denen die Dichtung beurteilt werden sollte, selber festlegten. Diese Kriterien basierten alle auf den Ideen der Selbstverwirklichung, der Autonomie und der Einsamkeit. Da sie wussten, dass es zu dieser Zeit für Frauen unakzeptabel war, ein autonomes und einsames Leben zu führen, schlossen sie Frauen aus dem Club der großen Dichter aus. Denn die Dichtung der Frauen war geprägt von ihren Lebenserfahrungen. Sie thematisierten daher eher ihre Verantwortungen gegenüber anderen und nicht radikale Autonomie (vgl. ebd.: 147).

Nach Joan Williams wählte Rorty das romantische Vokabular, um den neuen Intellektuellen einer säkularen und liberalen Gesellschaft zu beschreiben, da dieser ähnlich wie die Romantiker dafür kämpfte, bestehende kulturelle Symbole zu überwinden. Der romantische Dichter kämpfte mit dem Wissenschaftler um männliche Autorität, genau wie Rorty mit der aus seiner Sicht gescheiterten metaphysischen

Philosophie kämpfte: „In seinem Bestreben die Bedeutung des Wissenschaftlers herunterzuspielen, adoptiert Rorty die Strategie der Romantiker, den Dichter mit männlichen Attributen zu versehen, um ihren Anspruch auf kulturelle Autorität zu unterstreichen“ (ebd.: 147). Diese romantische Wende in seinem Neopragmatismus brachte Rorty viel Kritik ein. Viele kritisieren, dass Rortys ästhetische Deutung der Aufgabe des Intellektuellen, die er vor allem in der Schaffung eines neuen Vokabulars sah, ihn von seinen früheren egalitären Zielen (zu diesen siehe Rorty 1988) abhielt:

„Eine der am stärksten abstoßenden und am wenigsten überzeugenden Aspekte dieser Modelle, die die Selbsterschaffung, die Autonomie und Meisterschaft preisen, ist ihre Annahme, dass die wahre Selbstverwirklichung allein in einer ständigen Jagd nach den Eigeninteressen liege“ (Williams 1992: 153).

Es ist mehr als offensichtlich, dass sowohl Frauen als auch Männer Autonomie *und* Bindungen brauchen. Um ein reiches und erfülltes menschliches Leben zu führen braucht es beides. Rorty argumentiert daher widersprüchlich, wenn er behauptet, man könne ein liberaler Ironiker sein – ein Mensch, zu dessen tiefstem Bedürfnis nach Rorty auch die Hoffnung gehört, „dass Leiden geringer wird, dass die Demütigung von Menschen durch Menschen vielleicht aufhört“ (Rorty 2012: 14) – und gleichzeitig das Recht der Menschen verteidigt, so „privatistisch“ und „irrational“ zu sein wie sie sein wollen, solange sie anderen keinen Schaden zufügen (vgl. ebd.: 13).

Wie ich im Folgenden zeige, hat Rorty allerdings später, dank der Lektüre feministischer Autorinnen, diese problematische Sichtweise des moralischen Fortschritts verändert und zum ersten Mal wahrgenommen, dass die Veränderung eines Vokabulars ein Gruppenunternehmen und nicht die einsame Aktion eines starken Dichters ist (vgl. Fraser 2010).

4. Rortys Lektüre feministischer Autorinnen und die Revision des starken Dichters

In seiner Vorlesung zum Thema „Feminismus und Pragmatismus“¹ stimmt Rorty mit der feministischen Aktivistin Catharine MacKinnon überein, dass, sobald eine Frau an den Obersten Gerichtshof berufen wird, davon auszugehen ist, dass sie endlich anfängt, das Gesetz als Frau für alle Frauen einzusetzen. Auch wenn MacKinnon nicht weiß, was Frauen als Frauen eigentlich zu sagen hätten, ist sie davon überzeugt, dass „eine Stimme, die, wenn sie nicht zum Schweigen gebracht wird, etwas bislang Unerhörtes sagen könnte“ (MacKinnon zitiert nach Rorty 2003b: 291). Im Gegensatz zu den universalistischen Philosoph*innen, die davon ausgehen, dass der

1 Rorty hielt diesen Vortrag im Frühjahr 1991 an der University of Michigan. Wir zitieren hier nach der deutschen Ausgabe Rorty 2003b.

gesamte logische Raum, der für die moralischen Erörterungen benötigt wird, bereits vorhanden und abgeschlossen ist, argumentiert Rorty in seiner Vorlesung, dass sich die Formen der moralischen Erörterungen im Laufe der Geschichte verändern können. Moralischer Fortschritt ist für ihn auf eine Erweiterung des bisher bestehenden logischen Raums angewiesen. Unter logischem Raum sind all jene Normen, Regeln, ‚der gesunde Menschenverstand‘ sowie die Sitten und Meinungen zu verstehen, die die Werte einer Gesellschaft beschreiben. Der logische Raum legt fest, was für diese Gesellschaft als gut akzeptiert und was als schlecht verworfen wird. Laut Rorty ist MacKinnons Hoffnung auf eine Richterin am US-amerikanischen Obersten Gerichtshof daher von der Überzeugung geleitet, dass der bestehende logische Raum auf Frauen ausgedehnt wird, sobald zum ersten Mal eine Richterin als Frau und für Frauen arbeitet. In seiner Terminologie ausgedrückt, behauptete MacKinnon, „dass die Rechtsprechung nicht weiß, wie sie mit den Frauen umgehen soll, solange sich die Frauen nicht dem logischen Raum anbequemen, der durch die derzeitige Sprachpraxis und sonstige Praktiken für sie vorgegeben ist“ (ebd.: 292).

Doch für die Rechtsprechung existieren Frauen nicht wie sie repräsentiert oder unterstützt werden wollen, sondern so wie die Männer über die Frauen denken und deren Bedürfnisse verstehen. Deshalb ist Rorty der Ansicht, dass der Pragmatismus für den Feminismus nützlich sein kann. Denn der Pragmatismus entwickelt eine philosophische Perspektive, die sich von der Idee, dass Wissen die Realität repräsentiert, verabschiedet hat. Indem sie die Suche nach der Wahrheit über die Welt aufgeben, werden Pragmatist*innen niemals dem tröstlichen Glauben anhängen, dass es plausible und angeblich neutrale Voraussetzungen gebe, die die miteinander konkurrierenden Gruppen zu einer vernünftigen Übereinkunft bringen könnten.

Für den besonderen Fall des Feminismus ist es für Rorty ziemlich offensichtlich, dass Frauen und Männer zwei miteinander konkurrierende Gruppen sind. So lange Männer die einzigen sind, die das Recht haben, zu regieren und Gesetze zu erlassen, wird der angeblich ‚neutrale‘ logische Raum in Wirklichkeit durch ein maskulinistisches Vorurteil zu Ungunsten der Frauen definiert. Für Rorty ist das kein an sich böser Zustand. Es ist für ihn lediglich der historische Stand unserer Moralität. Um diese ‚Wirklichkeit‘ zu verändern, müssen Frauen sich seiner Meinung nach wehren. Sie müssen den logischen Raum ausweiten und die Kontrolle über ihr eigenes Leben zurückgewinnen. Doch da der logische Raum nun mal von maskulinistischen Denkern entworfen wurde, wird jede abweichende Meinung als verrückt oder absurd bezeichnet.

Rorty stimmt im weiteren Verlauf seines Vortrags der US-amerikanischen Feministin Marilyn Frye darin zu, dass man nicht alleine die semantische Autorität über sich selbst erreichen kann. Es muss vielmehr ein gemeinsames Unterfangen sein, nicht als verrückte Frau abgestempelt zu werden: „Um diese Autorität zu erlangen, muss man die eigenen Aussagen als Elemente einer gemeinsamen Praxis hören“

(ebd.: 322). Rorty bestreitet nicht, dass Wahrheit mit Macht und mit der Konstruktion oder Entwicklung eines hegemonialen Diskurses zusammenhängt. Da Menschen unterschiedlich sind und unterschiedliche Interessen haben, wird Wahrheit immer ein Ergebnis des erfolgreichen Prozesses der sozialen Konstruktion von Wahrheit sein. Auf diese Weise werden andere dazu gebracht, ein Vokabular zu nutzen, das eine erfolgreiche Gruppe erfunden hat.

Rortys zentrales und vor dem Hintergrund seines oben skizzierten Bilds des starken Dichters durchaus überraschendes Argument läuft also darauf hinaus, dass eine gemeinsame Sprache durch einen gemeinsamen logischen Raum bestimmt wird und dass dieser Raum am Ende unsere Praktiken beeinflusst. Um nun diesen logischen Raum zu vergrößern und die Art zu verändern, wie die Gesellschaft Frauen beschreibt – nämlich nicht mehr durch eine maskulinistische Linse, sondern durch eine weibliche – müsse man sich neue Praktiken ausdenken. Politische Veränderungen erreichen wir also laut Rorty nur, indem wir uns eine Gemeinschaft vorstellen, deren sprachliche und soziale Praktiken gänzlich anders als die jetzigen sind. Für Rorty spielt die Vorstellungskraft eine wichtige Rolle für den moralischen Fortschritt, insbesondere bei der Ausweitung des logischen Raumes, nach dem wir unser Verhalten und das der anderen beurteilen. Mit Blick auf den Feminismus stimmt Rorty noch einmal mit Marilyn Frye überein, dass es jedoch nicht nur der Vorstellungskraft, sondern auch des Muts bedarf, um den arroganten Augen der Männer entgegen zu treten. Denn die Männer haben sich bequem in ihrer Vormachtstellung des logischen Raumes eingerichtet und achten darauf, dass niemand dessen Grenzen überschreitet. Um den kreativen Fortschritt der Frauen, ihre Imagination einer neuen, geschlechtergerechten Gemeinschaft vor den Schäden der männliche Arroganz und deren voreingenommenen Meinungen zu schützen, ist nach Rorty (im Anschluss an Frye) daher ein feministischer Separatismus notwendig (vgl. Rorty 2003b: 321f).

Durch diese Auseinandersetzung mit feministischen Autorinnen hat Rortys ursprünglicher Blick auf intellektuellen Fortschritt als ein privat-ästhetisches Unterfangen des starken Dichters spürbare Risse bekommen. Es ist bemerkenswert, dass Rorty nach dieser Vorlesung auch nicht weiter auf die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich eingegangen ist und sich stattdessen vermehrt politischen und ethischen Fragen gewidmet hat, das heißt Themen des öffentlichen Zusammenlebens. Doch trotz dieser beachtlichen Revision, halte ich auch die hier skizzierte Perspektive einer isolierten Gruppenidentität, die die demütigenden Praktiken der Gesellschaft verändern soll, angesichts aktueller politischer Probleme für unzureichend.

5. Rortys unzureichender Blick auf moralischen Fortschritt angesichts aktueller Herausforderungen

In seinem Vortrag hat Rorty die Sichtweise eines radikalen Feminismus eingenommen, wonach männliche und weibliche Interessen sich immer widersprechen würden. Die einzige Möglichkeit, aus dem Gefängnis des Patriarchats auszubrechen, bestehe für Frauen darin, ein neues Vokabular zu schaffen, mit dem sie ihre eigenen Gefühle und Überzeugungen ausdrücken und beurteilen können. Nach Nancy Fraser verfolgen jedoch gegenwärtig die meisten Feminist*innen eher das Ziel, die von androzentrischen Forschern negierten oder herabgewerteten, marginalisierten Traditionen der Macht von Frauen wieder aufzugreifen und neu zu bewerten (vgl. Fraser 2010: 52). Sie gehen eben nicht davon aus, dass Frauen in einer patriarchalen Welt nie die Möglichkeit hatten, sich selbst auszudrücken. Zudem ist der heutige Feminismus weit davon entfernt, eine exklusive moralische Identität der Frauen als Frauen zu postulieren. Denn diese moralische Identität reicht nicht aus, um alle anderen Diskriminierungserfahrungen unter denen eine Frau ebenfalls leiden kann, wie z.B. „Rasse“ (*race*), Ethnizität oder Klasse, abzudecken. Niemand hat das Recht im Namen aller Frauen dieser Welt zu sprechen, denn eine Frau zu sein ist überall auf der Welt anders. Wir sind unterschiedlich. Und aufgrund dieser Verschiedenheit haben wir unterschiedliche Vorstellungen darüber, was wir brauchen, um ein erfülltes Leben zu führen.

Dennoch ist Rortys Vortrag über „Feminismus und Pragmatismus“ zweifelsohne ein eindrucksvoller Text über die Privilegien der Männer und wie Feminist*innen sie kritisieren sollen. Vor allem ist er beachtlich, wenn man bedenkt, dass er von einem weißen, heterosexuellen Mann kommt, der, wie ich in diesem Essay gezeigt habe, vor seiner Auseinandersetzung mit dem Feminismus einem androzentrischen Ideal des starken Dichters anhing. Nichtsdestotrotz beinhaltet auch diese neugewonnene Sichtweise Rortys auf den moralischen Fortschritt einige Probleme. Rortys Festhalten an einer Art linguistischem Idealismus, d.h. sein Glaube, dass Veränderung in der Geschichte mit der Veränderung des moralischen Vokabulars einhergeht, hinterlässt den Eindruck, als würden mächtige Menschen das Leben und die Chancen anderer kontrollieren, indem sie diesen ihre Meinungen, Interessen und Versionen der Wahrheit aufzwingen. Für mich scheint diese Vorstellung ziemlich naiv zu sein. Denn wir alle wissen, dass sehr viel Macht auch dafür investiert wird, um all diejenigen mundtot zu machen, die eine andere Meinung oder andere Interessen haben. Doch Rorty weigert sich, die ökonomischen Interessen zu sehen, die hinter einer von Männern kontrollierten kapitalistischen, patriarchalen und rassistischen Gesellschaft stehen. Um die Gesellschaft gerechter zu machen, hilft es nicht, dass sich die Menschen einfach andere Sprachspiele oder soziale Praktiken ausdenken sollen. Solange wir nicht auch dazu in der Lage sind, die ökonomischen Strukturen der kapitalis-

tischen Gesellschaft anzugehen, welche nicht nur auf den hierarchischen Unterscheidungen von Männern und Frauen, sondern auch von Weißen und Schwarzen, hetero- und homosexuellen Menschen, Einheimischen und Ausländern usw. basieren, kann Rortys Vorschlag auf keinen Fall ausreichen. Indem die kapitalistische Gesellschaft die von der Norm abweichenden Menschen stigmatisiert, kann ökonomische Ungleichheit allein als das Ergebnis der Unfähigkeit der Menschen gerechtfertigt werden. Aus einer kapitalistischen Sichtweise sind diese Menschen dann einfach nicht in der Lage, in der kompetitiven und individualistischen Gesellschaft zu bestehen.

Wie die von Rorty in einer Fußnote zitierte argentinische Philosophin Maria Lugones (1990) schreibt (vgl. Rorty 2003b: 305), führen die Bürger*innen zweiter Klasse in den USA, etwa Schwarze und Migrant*innen, ein Doppelleben. Eines für ihre Arbeitgeber*innen und eines für ihre Gemeinschaft. Ihre von der Gemeinschaft geprägte Selbstbeschreibung schützt sie davor, von der Perspektive ihrer Arbeitgeber*innen ‚kolonisiert‘ zu werden. Rorty stimmt zwar Lugones zu, dass wir verschiedene Ich-Identitäten haben. Doch im Gegensatz zu ihr glaubt Rorty auch an die Möglichkeit, ein einheitliches Narrativ von sich selbst zu haben. Doch indem die von Maria Lugones beschriebenen ‚Weltenwanderer‘ an der Grenze zwischen zwei Welten leben und ständig von der einen in die andere wechseln, haben sie eine politisch bedeutsame Perspektive, die es zu bewahren gilt. Denn diese ‚Weltenwanderer‘ können den rassistischen Arbeitgeber*innen zeigen, dass diese alles andere als makellose Typen sind, die, wie sie gerne von sich selbst behaupten, keinerlei moralische Fehler haben. Die Soziologin Patricia Hill Collins (1986) nannte diese besondere Perspektive, die „Außenseiter-von-innen-Perspektive“ (*outsider within perspective*). Mit diesem Ausdruck beschrieb sie die besondere Situation von schwarzen Intellektuellen wie sich selbst, die sich darüber im Klaren sind, dass sie als Schwarze und als Frauen nicht gänzlich zu dem Ort ‚gehören‘, an dem sie arbeiten. Im Falle von Hill Collins sind das die Universitäten. Natürlich konnte Rorty als er seinen Essay über den Feminismus schrieb noch nicht gänzlich über den Einfluss im Klaren sein, der das Konzept der intersektionalen Unterdrückung (basierend auf *race*, *gender* und *class*) auf die feministische Diskussion haben sollte. Doch wenn wir den Feminismus aus heutiger Sicht betrachten, dann wird ersichtlich, dass der Separatismus von Frauen, den Rorty vorschlägt, nicht das Problem der Kontrolle über den logischen Raum lösen kann. Denn die Unterdrückungen sind ineinander verwoben und deswegen können die Herausforderungen des Sexismus nicht gelöst werden, ohne sich auch mit Rassismus und Armut auseinanderzusetzen.

Von Rorty als politischem Intellektuellen bleibt so ein widersprüchliches Bild. Dass seine Ästhetisierung des intellektuellen, und damit eng verbunden, des politischen und des moralischen Fortschritts äußerst problematisch und zu maskulinistisch war, ist unleugbar. Zwar lässt sich beobachten, dass er einen wünschenswerten frischen Wind in die staubigen Philosophieinstitute brachte und nach ihm viele Stu-

dent*innen und Professor*innen begannen, über die Verbindung zwischen Literatur und Philosophie zu schreiben sowie zunehmend die Rolle der Populärkultur als bedeutsame politische Kultur für die Philosophie zu erkennen. Doch es ist ebenso unleugbar, dass sein Versuch, seine egalitären Ziele mit seinen privat-ästhetischen Interessen zu verbinden, ein Fehler war. Kein progressiver Intellektueller kann heute davon ausgehen, dass die Menschen in Zukunft ein besseres Leben führen, nur weil ein paar demokratische Institutionen reformiert und besser auf die Bedürfnisse der Menschen abgestimmt werden oder, dass wir bloß weiter miteinander reden müssten, um diese Reformen zu erreichen und die Reichweite derer zu vergrößern, die wir als ‚Unseresgleichen‘ respektieren. Diese naive Vision von Demokratie ist offensichtlich unhaltbar. Man muss sich nur in der Welt umschauen, um zu erkennen, dass den meisten Menschen der Zugang in den exklusiven Club des wohlhabenden Nordens verwehrt wird. Statt diesem Club beitreten zu wollen, haben die Menschen überall auf der Welt begonnen, die Relevanz dieses Clubs für Frieden und Fortschritt zu hinterfragen.

Literatur

- Bernstein*, Richard 1987: „One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy.“ In: *Political Theory*, 15 (4), S. 538-563.
- Blackburn*, Simon 2005: *Truth*. Oxford.
- Fraser*, Nancy 1994: „Solidarität oder Singularität. Richard Rorty zwischen Romantik und Technokratie.“ In: Dies.: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt am Main, S. 143-172.
- Fraser*, Nancy 2010: „From Irony to Prophecy to Politics. A Reply to Richard Rorty.“ In: Janack, Marianne (Hrsg.): *Feminist Interpretations of Richard Rorty*. Pennsylvania, S. 47-54.
- Hill Collins*, Patricia 1986: „Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought.“ In: *Social Problems*, 33 (6), S. 14-32.
- Laclau*, Ernesto 1990: *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London.
- Lugones*, María 1990: „Structure/Antistructure and Agency Under Oppression.“ In: *Journal of Philosophy*, 87 (10), S. 500-507.
- Rorty*, Richard 1987: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt.
- Rorty*, Richard 1988: „Solidarität oder Objektivität?“ In: Ders.: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart, S. 11-37.
- Rorty*, Richard 2000: „Wilde Orchideen und Trotzki.“ In: Ders.: *Philosophie und die Zukunft*. Frankfurt am Main, S. 137-160.
- Rorty*, Richard 2003a: „Das Ende des Leninismus, Havel und die soziale Hoffnung.“ In: Ders.: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt am Main, S. 329-354.
- Rorty*, Richard 2003b: „Feminismus und Pragmatismus.“ In: Ders.: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt am Main, S. 291-328.

Rorty, Richard 2012: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main.

Rorty, Richard 2013: „Of Beauty and Consolation: Richard Rorty.” URL: <https://www.youtube.com/watch?v=phMqgT1HFv8> [12.09.2020].

West, Cornel 1989: The American Evasion of Philosophy. A genealogy of Pragmatism. Madison.

Williams, Joan C. 1992: „Rorty, Radicalism, Romanticism: The Politics of the Gaze.” In: Wisconsin Law Review, 131, S. 131-155. URL: https://repository.uchastings.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1796&context=faculty_scholarship

Die „neue Linke“ als Außenzirkel der Macht. Rortys Herrschaftskritik und sein Weg aus der Theoriefalle

„Bei ihrer Art zu reden bleibt der lebensnahe, den Kern der Probleme ansprechende Ton auf der Strecke. Anstatt zum Beispiel zu sagen, es sei ungeheuerlich, dass die Schulen in den Vorstädten so viel sicherer und sauberer sind als die Schulen in den Innenstädten, sagen sie, es sei uns nicht gelungen, die Andersheit des Anderen nicht in ausreichendem Maße anzuerkennen. Sie diagnostizieren dieses Scheitern als Symptom des allgemeinen Scheiterns der liberalen Demokratie – ein Symptom, das nur auf einem ziemlich hohen philosophischen Niveau verstanden werden kann“ (Rorty 2000a: 67).

1. Einleitung

Während es in der Philosophie eine weitreichende Debatte rund um das Werk Richard Rortys gibt, scheint der Autor in der deutschsprachigen Politikwissenschaft immer noch verhalten wahrgenommen zu werden. Dabei sind die wenigen existierenden politikwissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit Rorty von zwei Schlagseiten geprägt. Auf der einen Seite betrachten Autoren wie Dirk Auer (2004), trotz grundlegender Sympathien, Rortys politische Theorie mit einiger Skepsis. Grund dafür ist, dass Auer in Rortys politischer Theorie einen Widerspruch zwischen dessen philosophischen und politischen Überlegungen erkennt (vgl. Auer 2004: 74). Nach Auer zeige sich dieser vor allem in Rortys mangelndem Verständnis des konflikthafte[n] Wesens von Politik. Würde Rorty seinem philosophischen Anti-Essentialismus treu bleiben, so Auer, dann müsste er konsequenterweise die politische Gesellschaft als sozial unbestimmt und umkämpft beschreiben. Stattdessen vertrete Rorty jedoch ein „konsensualistisches Modell“ (ebd.), das nicht Konflikte, sondern die Betonung eines gemeinsamen politischen Vokabulars hervorhebe. Um diese theoretischen Inkonsistenzen zu beseitigen und Rortys Schriften für aktuelle politische Auseinandersetzungen anschlussfähig zu machen, fordert Auer, Rortys politische Theorie mit ‚radikaleren‘ Theorien – etwa der Hegemonietheorie Laclaus und Mouffes – zusammen zu denken (vgl. ebd.: 132ff), also mit Ansätzen, denen Rorty explizit kritisch gegenüberstand (Rorty 1999c; 1999d).¹

1 Dieser Vorschlag, Rortys politische Theorie anschlussfähiger zu machen, indem sie mit der ‚radikalen Demokratietheorie‘ angereichert wird, findet sich jüngst auch bei Chin (2018).

Auf der anderen Seite scheint eine *liberale Position* versucht, von vornherein jegliche Widersprüche aus dem Weg räumen zu wollen, indem sie Rorty in die Traditionslinie eines bürgerlich-liberalen Denkens stellt. So sieht Jens Hacke in ihm gar das US-amerikanische Pendant zur bundesrepublikanischen liberalkonservativen Ritterschule. In diesem Sinne würden Rortys Schriften der „defensiven Bürgerlichkeit“ eines Thomas Mann oder Odo Marquard gleichen (vgl. Hacke 2006: 274). Defensiv sei Rortys Bürgerlichkeit, weil der „vormals mit den Linken sympathisierende“ Rorty die „bürgerlich-liberalen Tugenden und Werte vor allem durch deren Negation schätzen lernte“ (ebd.). Rortys angeblicher Bruch mit der politischen Linken, den Hacke vor allem in der autobiographisch geprägten Schrift *Stolz auf unser Land* (Rorty 1999b) begründet sieht, ist für diese liberale Perspektive der Schlüssel für ein besseres Verständnis seiner Texte.

In diesem Beitrag wollen wir zeigen, dass beide Annäherungsversuche an Rortys politisches Denken zu kurz greifen. Im Gegensatz zur *skeptischen Position* wollen wir Rortys Werk nicht durch Theorien interpretieren, die er – wie im Falle radikaler Demokratietheorien – vehement kritisierte. Vielmehr gilt es, den vom Autor selbst gegebenen Hinweisen zu folgen, um Rortys Vermächtnis als politischer Intellektueller zu beleuchten. Dafür scheinen uns zwei Vorbilder Rortys besonders wichtig zu sein: John Dewey und George Orwell. Beide Autoren treten in Rortys Texten immer wieder auf und stellen zentrale Ankerpunkte seiner Überlegungen dar. Dennoch werden diese Wegweiser in der politikwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Rorty kaum beachtet. Diese Leerstelle gilt es zu füllen.

Im zweiten Abschnitt dieses Beitrags soll zunächst der Bedeutung John Deweys für Rortys politische Überzeugungen nachgegangen werden. Entgegen der *liberalen Position* argumentieren wir, dass Rorty sich dezidiert an einem demokratischen Sozialismus, so wie er von Dewey in den USA geprägt wurde, orientiert hat. Diese Parteinahme zeigt sich auch in Rortys Kritik an einer „neuen Linken“. Wie wir im dritten Abschnitt zeigen wollen, hat sich diese „neue Linke“ nach Rorty weitestgehend von den politischen Anliegen eines Großteils der Gesellschaft entfernt und so den Aufstieg des Rechtspopulismus mitbegünstigt. Vor dem Hintergrund eines derzeit breit diskutierten neuen kulturellen Klassenkonflikts in liberalen Demokratien soll dieser Kritik im vierten Abschnitt weiter nachgegangen werden. Dabei zeigt sich eine herrschaftskritische Stoßrichtung in Rortys politischem Denken, die bislang kaum berücksichtigt worden ist. Da diese Herrschaftskritik Rortys maßgeblich von den Arbeiten George Orwells beeinflusst ist, werden in diesem Abschnitt die Parallelen zu Orwells Darstellung der sozialistischen Intellektuellen im England der 1930er herausgestellt. Im letzten Abschnitt werden wir Rortys Bedeutung für aktuelle politikwissenschaftliche Überlegungen anhand seiner Forderung nach einer Linken, die wieder die Sprache der Nicht-Akademiker spricht, deutlich machen.

2. Rortys Orientierung an einem demokratischen Sozialismus

Ohne Frage ist die verbreitete Rezeption Rortys als liberal-bürgerlicher Denker maßgeblich vom Autor mitverschuldet. Schließlich hat sich Rorty als postmoderner liberaler Bourgeois (vgl. Rorty 1991) oder auch als „bourgeois liberalen Marxisten“ (Rorty 2010: 21, Übers. d. A.) beschrieben. Diese durchaus überraschenden Selbstbezeichnungen zeigen jedoch, dass Rortys sie nicht ohne Selbstironie und durchaus als Seitenhieb gegen seine linken oder rechten Kritiker benutzte. Doch fällt im Zeitverlauf eine gewisse Radikalisierung seiner politischen Forderungen auf. Hat Rorty sich in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (2012 [1989]) und in seiner Auseinandersetzung mit Richard Bernstein (1987) deutlich von ‚radikalen‘, marxistischen Positionen abgegrenzt, so findet sich in der zehn Jahre später erschienenen Essaysammlung *Philosophy and Social Hope* ein bemerkenswertes Zugeständnis gegenüber marxistischen Positionen: „Meines Erachtens hatten die Marxisten zumindest in einem Punkt Recht: Die zentralen politischen Fragen richten sich auf das Verhältnis zwischen Arm und Reich“ (Rorty 1999a: 232, Übers. d. A.). Zwar kommt es unmittelbar im Anschluss zu einer Distanzierung von der marxistischen Orthodoxie, doch insgesamt kommt in den Schriften aus den letzten Lebensjahren Rortys eine stärkere Sensibilisierung gegenüber sozialen Spaltungstendenzen, verbunden mit der Forderung nach einer Rückkehr zur Klassenpolitik, zum Vorschein. Zugleich beklagt Rorty den Verlust an Demokratie, der mit dem Globalisierungsprozess einhergeht. Charakteristisch ist etwa folgende Passage: „Wir haben jetzt eine globale Oberklasse, die alle wichtigen wirtschaftlichen Entscheidungen trifft und dies in völliger Unabhängigkeit von den Gesetzgebern und *erst recht* von dem Willen der Wähler irgendeines Landes“ (ebd.: 233; Übers. d. A.). Rorty schreibt diese Diagnose im Jahr 1996, also fast zehn Jahre vor der berühmten Post-Demokratie Diagnose von Colin Crouch (2005).

Doch Rorty bleibt nicht bei dieser Kritik stehen, sondern fordert – auch hier in Übereinstimmung mit Crouch – eine Rückbesinnung auf die Tradition der „reformistischen Linken“. Unter dieser versteht er mit Blick auf die USA jene Gruppen, „die zwischen 1900 und 1964 im Rahmen der konstitutionellen Demokratie für den Schutz der Schwachen vor den Starken kämpften“ (Rorty 1999b: 45) und dann mehr und mehr von der „neuen“ oder auch „kulturellen Linken“ verdrängt worden sind. Im Mittelpunkt dieser „reformistischen Linken“ stand, wie Rorty nicht müde wird zu betonen, die Forderung nach Umverteilung, der „Kampf für soziale Gerechtigkeit“ (ebd.: 53).² Vor dem Hintergrund der Wiederkehr der Klassenspaltung in den USA seit den 1980er Jahren fordert Rorty eine Rückbesinnung auf die Tradition der reformistischen Linken, gerade auch, um sich der rechtspopulistischen Revolte entgegen-

2 Auf Rortys Kritik der „neuen Linken“ beziehungsweise der Kulturlinken werden wir im nächsten Abschnitt noch ausführlicher eingehen.

zustellen. In diesem Zusammenhang beruft er sich neben Herbert Croly insbesondere auf John Dewey. Es lohnt sich, diese Spur etwas weiter zu verfolgen.

Der Name Dewey wird von Rorty in seinen Schriften seit *Der Spiegel der Natur* (1987) ständig bemüht, etwa im Zusammenhang mit seiner Kritik der analytischen Philosophie, der konventionellen Wahrheitstheorie oder auch politiktheoretischen Fundierungsbemühungen. Nicht nur Dewey-Experten haben diese Vereinnahmung von Dewey kritisiert und darauf hingewiesen, dass Rortys Dewey wenig mit dem historischen Dewey zu tun habe.³ Auch Rorty selbst hat sich von *Dewey's Metaphysics* (Rorty 1982) und seinem Hegelianismus (Rorty 2000b) distanziert. Wie auch immer man die Frage der Übereinstimmung zwischen dem historischen und Rortys Dewey beurteilen mag, das Bild, das Rorty von Deweys politischen Engagement in *Stolz auf unser Land* zeichnet, ist zutreffend. Dewey war, wie auch Robert Westbrook (1991) aufgezeigt hat, ein „demokratischer Sozialist“, der sich zeitlebens für die Überwindung der Klassenspaltungen eingesetzt und sich politisch auf Seiten der „reformistischen Linken“ engagiert hat. Das gilt auch für die Jahre nach dem Ausbruch der Weltwirtschaftskrise, als er sich für radikale wirtschaftspolitische Maßnahmen ausgesprochen hat. Dazu zählte nicht zuletzt die Forderung nach einer deutlich progressiven Lohnsteuer, einer Verstaatlichung der Bodenschätze, der Schlüsselindustrien sowie der Banken. All diesen Forderungen lässt sich aus heutiger Sicht ganz gewiss ein sozialistischer und eben nicht liberaler Gehalt zuschreiben. Doch worauf es Rorty ankommt, ist weniger die Radikalität dieser Forderungen als der Umstand, dass Dewey diese im Rahmen der liberalen Demokratie, also vorwiegend mittels demokratischer Mehrheiten umzusetzen bestrebt war und sie als Experimente zur Lösung der „Probleme der Menschen“ (Rorty 1999b: 94)⁴ verstand. Und ganz ähnlich wie Rorty war Dewey, bei aller Nähe zu sozialistischen Forderungen, immer auch um Distanz zum orthodoxen Marxismus bemüht.⁵

Deweys Kritik war zunächst strategischer Natur. Er zeigte sich – durchaus zutreffend – davon überzeugt, dass in den USA sozialistische Theorien auf eine starke Ablehnung stoßen. Vor diesem Hintergrund betrieb er insbesondere in *Individualism. Old and New* und *Liberalism and Social Action* eine Neubeschreibung des Freiheitsbegriffs. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass das Ideal der individuellen Freiheit für die meisten Bürger in einer kapitalistischen Massengesellschaft lediglich ein leeres Versprechen darstellt. Die amerikanische Gesellschaft sei in eine mächtige Elite und eine Masse von ohnmächtigen Bürgern gespalten, für viele von ihnen existieren die grundlegenden liberalen, aber auch demokratischen Versprechen nur auf dem Papier. Der Einfluss von Industrie und Kapital seien einfach zu groß und die

3 Etwa Westbrook (1991: 539-542).

4 Rorty bezieht sich mit dieser Formulierung auf einen einflussreichen Sammelband mit Texten von Dewey (1946).

5 Im Folgenden stützen wir uns auf Jörke (2020).

Einflussmöglichkeiten, deren Macht durch die demokratische Willensbildung zu begrenzen, seien kaum vorhanden.

Laut Dewey ist dies das absolute Gegenteil von Individualität und Freiheit. Wenn der Einzelne seine lebensbildende Umwelt nicht mehr oder nur unzureichend gestalten kann, ist er nicht frei. Er besitzt nicht das, was Dewey als „effektive Freiheit“ (Dewey 1930, LW 5: 27, Übers. d. A.) bezeichnet. Hinter dieser Kritik steht sein Ideal des individuellen Wachstums als Kernprinzip einer demokratischen Gemeinschaft. Der Kerngedanke seiner Argumentation ist, dass in einer kapitalistischen Gesellschaft individuelles Wachstum oder Selbstverwirklichung für einen großen Teil der Bevölkerung nicht möglich ist.

Dewey wendet sich insbesondere gegen die „religiöse Idealisierung [...] des Privateigentums“ (Dewey 1996 [1927]: 144f). Eigentumsrechte seien nur ein Instrument – und hierin zeigt sich Deweys pragmatistische Grundüberzeugung –, das überprüft werden muss, wenn es seine Ziele nicht mehr erreicht. Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts dienten Recht und damit auch Eigentumsrechte den Vielen im Kampf gegen feudale Bevormundung. Heute würden sie dagegen lediglich die Privilegien der Reichen absichern. Das Hauptkriterium für eine gerechte Gesellschaft ist laut Dewey nicht, wie im liberalen Erbe, der Schutz des individuellen Eigentums, sondern die Möglichkeit des Wachstums für alle. Wenn absolute Eigentumsrechte gegen dieses Ziel arbeiten, sind sie nicht mehr „wahr“ und müssen durch bessere Konzepte ersetzt werden:

„Der frühere Liberalismus betrachtete das private und konkurrierende wirtschaftliche Handeln der Individuen als Mittel zum Zwecke des sozialen Wohlergehens. Wir müssen die Perspektive umdrehen und sehen, dass die sozialisierte Wirtschaft das Mittel zum Zwecke der freien individuellen Entwicklung ist“ (Dewey 1935, LW 11: 63, Übers. d. A.).

Zugleich richtet sich Dewey gegen die antidemokratischen Strukturen kommunistischer Systeme. Ist er in den 1920er Jahren den kommunistischen Experimenten in der Sowjetunion und in China durchaus noch mit Wohlwollen begegnet, so ändert sich seine Haltung in den 1930er Jahren zunehmend.⁶ Insbesondere in *Freedom and Culture* (1939, LW 12) kommt es zu einer scharfen Kritik der marxistischen Theorie und kommunistischen Praxis, doch bereits in den Jahren zuvor hat sich Dewey von der kommunistischen Kommandowirtschaft distanziert und dem Modell einer geplanten Gesellschaft das einer demokratisch planenden Gesellschaft entgegengestellt (vgl. Westbrook 1991: 456). Auch wenn seine entsprechenden Ideen nicht sonderlich konkret waren, so zielten sie doch insgesamt auf eine Demokratisierung der Expertise und eine möglichst breiten Einbeziehung der verschiedenen sozialen Klassen.

6 Auch Rorty konnte dem Kommunismus nichts abgewinnen; vgl. etwa *Against Bosses, Against Oligarchies* (2002).

Schließlich, und mit diesem Aspekt zusammenhängend, lehnt Dewey auch die marxistische Theorie des Klassenkampfes entschieden ab. Sie – und auch in diesem Punkt folgt Rorty Dewey – ist für ihn Ausdruck eines Strebens nach Gewissheit, das sich nicht nur notwendig blind zeigt für die realen historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten, sondern darüber hinaus zu einer dogmatischen Trennung politischer Kämpfe führt (vgl. Dewey 1998 [1929]). Dem setzt Dewey das Modell einer Allianz der Arbeiterklasse und der ebenfalls infolge der großen Depression strauchelnden unteren Mittelklasse entgegen. So schreibt er in seinem programmatischen Essay *The Need for a New Party*:

„Der erste Appell der neuen Partei muss sich an die so genannte Mittelschicht richten: an Berufstätige, darunter natürlich auch Lehrer, den durchschnittlichen Einzelhandelskaufmann, den einigermaßen wohlhabenden Hausbesitzer, den ökonomisch unter Druck stehenden Angestellten, einschließlich seines weiblichen Gegenübers, und den Landwirt“ (Dewey 1931, LW 6: 171, Übers. d. A.).

Weiter führt er aus, dass eine neue politische Bewegung den erreichten Lebensstandard dieser Gruppen verteidigen und nach Möglichkeit erweitern solle, und das würde nur zusammen mit der Arbeiterklasse gelingen: „Letztendlich kann keine Bewegung erfolgreich sein, der es nicht gelang, die energische Unterstützung der Arbeiterklasse für sich zu gewinnen“ (ebd.: 172, Übers. d. A.).

Auch wenn Deweys Einsatz für eine dritte Partei und eine Demokratisierung wirtschaftlicher Prozesse letztlich gescheitert ist, steht er doch für die Idee der sozialen Demokratie, mit Rorty gesprochen, für eine „reformistische Linke“, die in den 1930er bis 1960er Jahren in den USA durchaus einige Teilerfolge feiern konnte und erheblich zur Verbesserung des Lebens für viele beigetragen hat. Nicht zuletzt wurde der erwirtschaftete Wohlstand während des *New Deals* breiter verteilt, gerade auch mit Blick auf afroamerikanische Bürgerinnen und Bürger, die von dem Ausbau des Sozialstaates und einer Stärkung der Rechte der Arbeiter und Arbeiterinnen profitierten (Kennedy 1999). Auch Johnsons sozialdemokratisches Reformprogramm *Great Society* konnte sich auf diese „reformistische Linke“ stützen und hat in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre ebenfalls zur Verbesserung der Lebensbedingungen der ärmeren Klassen sowie zum Abbau von Rassenschränken beigetragen (Dallek 2005). Doch, wie im Folgenden gezeigt werden soll, kam es laut Rorty in der Auseinandersetzung über den Vietnamkrieg zum Zerfall der „reformistischen Linken“, zur Etablierung einer „neuen“, vorwiegend akademischen Linken und in der Konsequenz zum Aufstieg der populistischen Rechten.

3. Rortys Kritik an der „neuen Linken“

Laut Rorty haben sich in der Zeit des Vietnamkriegs viele Linke, insbesondere Studenten an amerikanischen Universitäten, enttäuscht von ihrem Land abgewandt. Nicht nur wegen des Krieges, sondern auch angesichts des alltäglichen Leids vieler Afroamerikaner nahmen diese Studenten die USA eher als ein „Reich des Bösen“ (Rorty 1999b: 67) denn als eine vorbildhafte und verbesserungswürdige Demokratie wahr. Als politisch verlässlich erschienen ihnen weder Gewerkschaften noch sozialdemokratische Gesetzesinitiativen, sondern einzig die „militantesten Protestbewegungen der Afro-Amerikaner“ (ebd.). Im Zuge dieser Absetzungsbewegung habe sich eine „neue Linke“ geformt, die sich laut Rorty immer weniger mit der Habgier der Reichen und dem US-amerikanischen Wirtschaftssystem auseinandersetzte, den klassischen Themen der reformistischen Linken, sondern vor allem den Kampf gegen Sadismus, das heißt Kampagnen gegen die Erniedrigung und Ausgrenzung von religiösen, ethnischen oder sexuellen Minderheiten als ihr zentrales Anliegen formulierte. Daher bezeichnet Rorty die „neue Linke“ auch als eine kulturelle Linke. Dabei bestreitet er keineswegs, dass sie wichtige historische Erfolge feiern konnte und für die moralische Identität des modernen liberalen Amerikas außergewöhnliches geleistet habe (ebd.: 69). Allerdings ging dieser Fortschritt, der sich in einem stärkeren Bewusstsein für die Anerkennung von bisherigen Minderheiten zeigte, mit einer wachsenden Ungleichheit und der ökonomischen Unsicherheit der ärmeren Bevölkerungsschicht einher. Doch da sich die „neue Linke“ für die sozio-ökonomische Lage eines Großteils der US-amerikanischen Gesellschaft nicht mehr interessierte, prophezeite Rorty bereits 1998, dass eine populistische Rechte schließlich diese Lücke nutzen und sich als eine Schutzmacht einer weitestgehend vergessenen und abgehängten weißen Mittel- und Unterschicht präsentieren wird:

„Während die Linke wegsah, kam die Verbürgerlichung des weißen Proletariats, die im Zweiten Weltkrieg begann und bis zum Ende des Vietnamkrieges fortschritt, zum Stillstand und begann sich umzukehren. In Amerika wird jetzt das Bürgertum proletarisiert, und das dürfte zu einer populistischen Revolte von unten führen, wie sie Buchanan anfangen möchte“ (1999b: 81).

Dass diese Prognose Wirklichkeit wurde, liegt für Rorty zu einem erheblichen Teil auch an dem Bruch innerhalb der Linken. Dabei ist es wichtig zu beachten, dass er nicht nur die Vernachlässigung der Klassenpolitik als Grund für das Erstarken des Rechtspopulismus sieht. Gleichbedeutend, und in der Auseinandersetzung mit Rorty bislang zu wenig beachtet, ist seine Kritik an dem selbstgenügsamen Auftreten dieser „neuen Linken“, vor allem ihrer akademischen Stichwortgeber. Während sich die „reformistische Linke“, wie am Beispiel John Deweys gezeigt, noch für gesamtgesellschaftliche Reformen und sozialpolitische Gesetzesinitiativen interessierte, ziehen sich die Intellektuellen der „neuen Linken“ laut Rorty auf

„eine welthistorische Marsmenschen-Perspektive zurück und reden von der ‚postmodernen Situation‘, den ‚Widersprüchen des Spätkapitalismus‘ oder der ‚heutigen amerikanischen Kultur‘, statt als Mitglieder einer bestimmten politischen Gemeinschaft zu sprechen, die eine Verantwortung für die anderen Mitglieder dieser Gemeinschaft tragen. Bei ihrer Art zu reden bleibt der lebensnahe, den Kern der Probleme ansprechende Ton auf der Strecke“ (Rorty 2000a: 67).

Diese Kritik Rortys an der Distanz der Intellektuellen zu den alltäglichen Problemen der meisten Menschen ist ein immer wieder auftauchendes Thema in seinen Texten. Bereits in seiner pointierten Abrechnung mit der analytischen Philosophie in seinem Frühwerk *Der Spiegel der Natur* formuliert Rorty grundlegende Zweifel gegenüber jeglicher Form philosophisch gewonnener Autoritätsansprüche (vgl. Rorty 1987: 414). In seinen späteren Texten kritisiert er dann insbesondere den philosophischen Gestus der Theoriesprache der „neuen Linken“. Immer wieder vertritt Rorty vehement die Ansicht, dass politische Fragen „in einfache und gewöhnliche Worte gefasst werden sollten – in Worte, die keine philosophische Zergliederung benötigen und keine philosophischen Voraussetzungen haben“ (Rorty 1999c: 45). Daher sind für ihn vor allem radikaldemokratische Denker suspekt, die, wie zum Beispiel Chantal Mouffe, davon überzeugt sind, dass „jede Fassung der demokratischen Politik [...] auch ein Verständnis des Wesens der Politik“ (Mouffe 1999: 24), also eine philosophische Fundierung, benötigt. Doch für Rorty hat genau diese

„Überbewertung der Philosophie [...] an den Universitäten von Amerika und Großbritannien (an welchen Derridas, Laclaus und Mouffes Bücher sehr stark rezipiert und bewundert werden) dazu beigetragen, eine mit sich selbst beschäftigte akademische Linke hervorzubringen, die für die eigentliche politische Diskussion weitestgehend irrelevant geworden ist“ (Rorty 1999d: 155).

Solch deutliche Worte gegenüber den Arbeiten seiner eigenen Zunft haben Rorty sowohl von rechten als auch linken Kritikern den Ruf eines polemischen Nestbeschmutzers eingebracht, der sich vergeblich nach der verlorenen Zeit der reformistischen Linken samt ihrer engagierten politischen Intellektuellen sehne (vgl. Posner 2001: 340). Selbst freundlich gesinnte Auseinandersetzungen mit Rorty sind, wie bereits in der Einleitung geschrieben, skeptisch hinsichtlich seiner strikten Abneigung gegenüber politischen Diskussionen, die sich einer aus seiner Sicht metaphysischen und daher wenig produktiven Sprache bedienen. Wie wir nachfolgend zeigen, sind jedoch weder Skepsis noch Nostalgie-Vorwürfe angebracht.

4. Die Akademikerklasse als Außenzirkel der Macht

Folgt man dem Soziologen Andreas Reckwitz, dann verläuft der Klassenkonflikt innerhalb liberaler Demokratien nicht mehr entlang des Konflikts zwischen Kapital

und Arbeit, sondern entlang kultureller Distinktionen. Der zentrale Akteur in dieser neuen kulturellen Klassenkonfiguration ist ihm zufolge eine seit den 1980er Jahren sich formierende neue Mittelklasse, die Reckwitz auch „Akademikerklasse“ nennt. Die Mitglieder dieser Klasse zeichnen sich durch ein hohes kulturelles Kapital von meist akademischen Bildungsabschlüssen aus und arbeiten im Feld der Wissens- und Kulturökonomie (vgl. Reckwitz 2018: 274). Im Gegensatz zu den anderen Klassen, Reckwitz nennt eine alte Mittelklasse, bestehend vorwiegend aus Facharbeitern, mittleren wie unteren Angestellten und nicht zuletzt aus der wachsenden Gruppe der Rentner sowie eine neuen Unterklasse, der prekär Beschäftigte, Arbeitslose und Sozialhilfeempfänger angehören, lege die Akademikerklasse zudem einen besonderen Wert auf einen (Kultur-)Kosmopolitismus, der gleichzeitig mit der Abwertung aller Provinzialität und traditioneller Werte einhergehe, die die „kosmopolitische Akademikerklasse vor allem in der Unterklasse (zumeist ihrer einheimischen, sesshaften Fraktion) und im ‚kleinbürgerlich‘ scheinenden alten Mittelstand“ (ebd.: 302) ausmache. Die Unterscheidung zwischen Kosmopolitismus und Provinzialismus gerate so zum entscheidenden Konfliktfeld in liberalen Demokratien. Wobei die Dominanz der „Akademikerklasse“ und die damit einhergehende kulturelle Abwertung großer Teile der alten Mittel- und der neuen Unterklasse zu politischen Protestreaktionen wie dem *Brexit* oder dem anhaltenden Erfolg rechtspopulistischer Parteien geführt habe (ebd.: 369; vgl. Iversen/Soskice 2019: Kapitel 5).

Diese Beschreibung der Akademikerklasse und des neuen kulturellen Klassenkonflikts weist erstaunliche Parallelen zu der oben skizzierten Kritik Rortys an der neuen, akademischen Linken und ihrer Distanz zu den alltäglichen Problemen der Menschen auf. Auch Rorty hatte dabei die Entstehung einer Zweiklassengesellschaft, in der die gut ausgebildeten, international mobilen Fachleute einer provinziellen und sich vernachlässigt fühlenden alten Mittel- und Unterschicht gegenüberstehen, vor Augen. Wichtig ist allerdings zu sehen, dass Rorty an entscheidender Stelle über die Darstellungen von Reckwitz hinausweist. Die kulturellen Distinktionen, die Reckwitz hervorhebt, sind Rorty zufolge weniger Ausdruck eines gewandelten Kapitalismus als Resultat der steigenden sozio-ökonomischen Ungleichheit. Im Gegensatz zu Reckwitz nimmt Rorty damit eine materialistische Position ein, die ihn zu einer deutlich herrschaftskritischeren Perspektive führt. Denn seiner Meinung nach mache die Akademikerklasse, wenn vielleicht auch nicht intendiert, gemeinsame Sache mit der Klasse der Superreichen:

„Ganze Kompanien energischer junger Unternehmer füllen die Erste Klasse der interkontinentalen Düsenflugzeuge, während die hinteren Plätze mit beleibten Professoren wie mir beladen sind, die zu interdisziplinären Tagungen an schönen Orten ausschwärmen. Doch dieser neuentstandene kulturelle Kosmopolitismus ist auf das reichste Viertel der Amerikaner beschränkt. Der neue wirtschaftliche Kosmopolitismus lässt eine Zukunft ahnen, in der der Lebensstandard der übrigen drei Viertel ständig sinkt. Uns steht wahrscheinlich am Ende ein Amerika der erblichen sozialen Kasten bevor“ (Rorty 1999b: 83).

Dabei handelt es sich um eine Diagnose, die jüngst eindrucksvoll von Thomas Piketty (2020) empirisch fundiert wurde. Piketty zeigt mit Blick auf die USA – und im etwas geringeren Umfang auch für europäische Gesellschaften – nicht nur eine dramatisch wachsende soziale Spaltung sowie eine erhebliche Umkehrung der Wählerschichten sozialdemokratischer Parteien auf, sondern zeigt sich, ganz im Sinne von Rorty, auch davon überzeugt, dass es zu einer Interessenkoalition aus „brahmanischer Linke“ und „kaufmännischer Rechte“ gekommen sei:

„Die ‚brahmanische Linke‘ mag etwas mehr Steuern fordern als die ‚kaufmännische Rechte‘, um Gymnasien, Elitehochschulen, Kunst- und Kulturinstitutionen zu finanzieren. Beide Lager vereint aber ihre große Nähe zum aktuellen Wirtschaftssystem und zum gegenwärtigen Stand der Globalisierung. Der Status quo verschafft den intellektuellen und wirtschaftlichen Eliten ausreichend Vorteile“ (Piketty 2020: 957; vgl. ebd.: 1027).

Die Pointe oder auch Provokation von Pikettys Argumentation liegt nun darin, dass er in dieser Interessenkoalition eine „Rückkehr zur Grundlogik der alten trifunktionalen Gesellschaften, der Rollenverteilung zwischen intellektuellen und kriegesischen Eliten“ (ebd.: 957) erblickt.⁷ Diese Diagnose, gerade auch in ihrer polemischen Zuspitzung, wäre sicherlich auf Rortys Zustimmung getroffen. Um an dem wirtschaftlichen Kosmopolitismus teilzuhaben und auf den Hinterbänken der Wirtschaftselite auf Steuerzahlerkosten zu interdisziplinären Tagungen in der ganzen Welt zu fliegen, muss die „Akademikerklasse“ nämlich auch laut Rorty den Wirtschaftsbossen den Rücken frei halten, genauso, wie die intellektuellen und überwiegend religiösen Eliten in vergangenen Zeiten die Legitimität stratifikatorischer und feudaler Gesellschaftsordnungen abgesichert haben. In Anlehnung an George Orwells Dystopie *Nineteen Eighty-Four* spitzt Rorty das Bild einer vom Rest der Gesellschaft sprichwörtlich abgehobenen Herrschaftsklasse, in der es eine klare Aufgabenverteilung zwischen dem inneren Zirkel der Macht, den internationalen Superreichen und ihrem Außenzirkel, den kosmopolitischen akademischen Fachleuten, gibt, jedoch noch weiter zu:

„Wenn die Bildung erblicher Kasten unbehindert weitergeht und der Globalisierungsdruck solche Kasten nicht nur in den Vereinigten Staaten, sondern auch in den anderen alten Demokratien erzeugt, landen wir bei einer Orwellschen Welt. Vielleicht gibt es dort keinen übernationalen Großen Bruder und keine offizielle Ideologie wie Ingsoz. Aber es wird eine Parallele zur ‚inneren Partei‘ geben – nämlich die internationalen kosmopolitischen Superreichen. Sie werden alle wichtigen Entscheidungen treffen. Die Parallele zu Orwells ‚äußerer Partei‘ sind dann die gut ausgebildeten und gut gestellten kosmopolitischen Fachleute“ (Rorty 1999b: 85).

Die Hauptfunktion dieser äußeren Partei ist es nach Rorty, die „Proletarier“ (ebd.) stillzuhalten. Das tut sie am besten, indem sie von den bestehenden Ungleichheiten

7 Ähnlich auch Kotkin (2020).

ablenkt. Statt also über wirtschaftliche Entscheidungen zu diskutieren, die weiterhin die Sache der Superreichen sein sollen und von denen die äußere Partei beispielsweise in der Frage der steuerrechtlichen Begünstigung von Fernreisen zu schönen Tagungsorten in der ganzen Welt profitieren, spezialisieren sich politische Intellektuelle auf kulturelle oder philosophische Fragen, die für die eigentliche politische Diskussion weitestgehend irrelevant sind. Der entscheidende Punkt, den Rorty uns durch seinen Hinweis auf Orwell bietet, ist nun, dass die Akademikerklasse nicht nur eine – wie gesagt größtenteils nicht-intendierte – systemstabilisierende Funktion innehat, sondern auch, dass sie die Rolle als Steigbügelhalter der Superreichen bisweilen zu genießen scheint.

Auf diesen Punkt macht Rorty bereits zehn Jahre vor seiner hier skizzierten Kritik an der „neuen Linken“ in seiner Interpretation des Romans *Nineteen Eighty-Four* in seinem Buch *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (2012 [1989]) aufmerksam. Im Gegensatz zu vielen anderen versteht Rorty Orwells Dystopie nicht nur als eine Abrechnung mit totalitären Herrschaftssystemen, insbesondere der damaligen Sowjetunion. Vielmehr wechselt in Rortys Lesart Orwell im letzten Kapitel des Buches die Perspektive. In diesem Kapitel foltet ein Mitglied der äußeren Partei, der Parteiintellektuelle O'Brien, die Hauptfigur Winston, einen Mittelschichtangehörigen und Gegner des totalitären Systems, so lange bis dieser bereit ist, den Doktrinen der herrschenden Partei zu folgen und seine persönlichen Überzeugungen vollkommen aufzugeben. Nach Rorty habe Orwell mit dieser Folterszene nicht die grausamen Praktiken der damaligen Sowjetunion beschrieben, sondern eine Vision eines „post-totalitären Staates“ entworfen, wobei Orwell der erste war, „der sich fragte, welches Selbstverständnis Intellektuelle in solchen Staaten haben würden, wenn erst einmal klar wäre, dass liberale Ideale sich nicht auf die Zukunft der Menschen beziehen. Die Antwort auf seine Frage heißt O'Brien“ (Rorty 2012 [1989]: 277). O'Brien symbolisiert für Rorty ein durchaus realistisches Szenario: Wenn linke Intellektuelle sich zunehmend vom Rest der Gesellschaft entfernen und jegliche Hoffnung auf eine Reform des bestehenden Gemeinwesens aufgeben, dann ist die einzige intellektuelle Tätigkeit, die ihnen als Mitglieder der äußeren Partei noch Genuss verschafft, ihre Rolle als Steigbügelhalter der Superreichen. In dieser Funktion müssen sie vor allem diejenigen Gesellschaftsmitglieder, die wie Winston noch Hoffnungen⁸ auf Veränderungen haben, kontrollieren und sie von ihren Überzeugungen abbringen.

In dieser frühen Kritik Rortys an der herrschaftsstabilisierenden Funktion linker Intellektueller bleibt zunächst noch unklar, inwiefern dieses drastische Bild Orwells für Rorty nur als Warnung verstanden werden muss oder seiner Meinung nach auf große Teile der akademischen Linken zutrifft. Rorty selbst gibt in diesem Abschnitt

8 Im Roman verortet Winston diese Hoffnung im Proletariat: „If there is hope, it lies in the proles“ (Orwell 1987 [1949]: 64). Viele Orwell-Interpretationen sehen diese Hoffnung auch als entscheidend für Orwells politische und literarische Aktivitäten an (vgl. Newsinger 2018).

zudem keine Hinweise darauf, welche Vorteile linke Intellektuelle von dieser Rolle haben – außer der dystopischen Darstellung O'Briens, der sich an der Demütigung seines Opfers berauscht. Um diesen Fragen nachzugehen, ist es daher sinnvoll, dem von Rorty selbst gegebenen Hinweis auf George Orwell zu folgen. Denn dieser skizziert nicht nur in seinen fiktiven Romanen *Nineteen Eighty-Four* (1949) und *Animal Farm* (1945) das düstere Bild einer abgehobenen und selbstzufriedenen intellektuellen Elite, sondern wirft bereits in seinem Werk *Road to Wigan Pier* (1937) einen kritischen Blick auf die sozialistischen Intellektuellen Englands. In diesem Buch schildert Orwell seine Erfahrungen, die er während einer Reise im Jahre 1936 durch die nordenglischen Berg- und Kohlebaugebiete machte. Nachdem er von dem harten Arbeitsalltag und den miserablen Lebensbedingungen der dort lebenden Menschen berichtet, wirft Orwell im letzten Kapitel die Frage auf, warum die Idee des Sozialismus in diesen Regionen nicht mehr Unterstützung findet. Angesichts der wachsenden sozialen Ungleichheit sei schließlich „jeder leere Magen ein Argument für den Sozialismus“ (Orwell 1982: 167).⁹ Den Grund für diese fehlende Unterstützung macht Orwell schließlich im Verhalten der sozialistischen Intellektuellen ausfindig. Viele Arbeiter, so Orwell, werden nicht durch die sozialistischen Ziele, sondern durch die selbsternannten Fürsprecher des Sozialismus abgeschreckt. Da diese in der Mehrzahl aus der oberen Mittelklasse stammen, gleiche ihr Bekenntnis zum Sozialismus eher einer Lifestyle-Entscheidung und entspringe nicht aus dem Wunsch nach besseren Arbeitsbedingungen oder einer besseren finanziellen Lage. Zwar hätten die meisten „Mittelstandssozialisten“ (ebd.: 170) ein theoretisches Verständnis für die Anliegen der Arbeiter, in Wirklichkeit würden sie jedoch wie „Leim an den elenden Überresten ihres sozialen Prestiges kleben“ und „mit zugehaltener Nase“ fliehen, wenn sie auf einen „noch von der Grube schmutzigen Bergmann“ treffen (ebd.: 171). Der typische Sozialist sei in England kein „grimmig aussehender Arbeiter“ (ebd.: 169), sondern

„entweder ein jugendlicher bolschewistischer Snob, der in fünf Jahren wahrscheinlich eine gute Partie gemacht hat und zum römisch-katholischen Glauben übergetreten ist, oder, noch typischer, ein zimmerlicher kleiner Mann mit einem Weißen-Kragen-Beruf, gewöhnlich heimlicher Abstinenzler und oft mit vegetarischen Neigungen, mit einer Geschichte des Nonkonformismus hinter sich, *und vor allem, mit einer sozialen Stellung, die er keineswegs aufs Spiel setzen will*“ (ebd.; Herv. d. A.).

Aufgrund solcher Beschreibungen lassen viele (neo-)marxistische Intellektuelle an Orwell – ganz ähnlich wie an Rorty – kaum ein gutes Haar (vgl. Norris 1984). Orwells entscheidender Kritikpunkt wird dabei jedoch nur selten berücksichtigt. Denn wie auch bei Rorty zu lesen, ist für Orwell die Verteidigung des sozialen Prestiges für das Verhalten der Mittelstandssozialisten entscheidend. Sie führen ein fi-

9 Wir zitieren im Folgenden aus der deutschsprachigen Übersetzung (vgl. Orwell 1982).

nanziell gut gestelltes und zufriedenes Leben, das sie auf keinen Fall aufgeben möchten.¹⁰ Im Gegenteil, sozialistische Parteien und Gewerkschaften, so geht Orwells Kritik weiter, scheinen für sie ein willkommenes Terrain zu sein, um Karriere zu machen und ihr kulturelles Kapital zu demonstrieren. Dieses Distinktionsgehebe der selbsternannten Sozialisten lasse sich vor allem an einem abgehobenen Theoriejargon beobachten. Während Sozialismus für den „gewöhnlichen Arbeiter, wie man ihn Samstagabend in jeder Kneipe antrifft“, nicht viel mehr als „bessere Löhne und kürzere Schichten und niemand, der dich herumkommandiert“ (Orwell 1982: 172) bedeute, gehe es für den „bolschewistischen Snob“ in erster Linie um die Erörterung der philosophischen Aspekte des Marxismus. Da die Akademiker in sozialistischen Parteien und Gewerkschaften tonangebend sind, ist es für Orwell nicht weiter überraschend, dass sich ein „gewöhnlich anständiger Mensch“ (ebd.: 178) dort nicht mehr wohl fühlt und die Idee des Sozialismus damit gerade bei den hart arbeitenden Menschen an Attraktivität verliert. Angesichts dieser desolaten Situation stellt sich für Orwell die Frage, warum sich die hier beschriebenen sozialistischen Intellektuellen überhaupt für die Angelegenheiten der Arbeiter engagieren:

„Manchmal schaue ich einen Sozialisten an – den intellektuellen, Traktate verfassenden Typ, mit seinem Pullover, dem wirren Haar und den Marx-Zitaten – und frage mich, was zum Teufel *wirklich* sein Motiv ist. Oft fällt es schwer, an seine Liebe zu irgendjemandem zu glauben, besonders zu den Arbeitern, von denen er am allerweitesten entfernt ist. Das Motiv vieler Sozialisten ist meiner Meinung nach lediglich ein überentwickelter Ordnungssinn. Der gegenwärtige Zustand verletzt sie nicht deshalb, weil er Elend verursacht, und noch weniger, weil er Freiheit verunmöglicht, sondern weil er unordentlich ist; sie verlangen im Grunde danach, die Welt auf etwas wie ein Schachbrett zu reduzieren“ (ebd.: 174).

Für Richard Rorty ist dieses Bild eines empathielosen, nach Ordnung und philosophischer Reinheit strebenden linken Intellektuellen nach wie vor zutreffend. Die Rolle des orthodoxen Marxisten haben seiner Meinung nach nun „radikale“ Intellektuelle übernommen, die sich in „theoretischen Sophistereien“ verlieren und sich so verhalten, „als seien praktische Szenarien unnötig, als könnten die Intellektuellen ihrer politischen Verantwortung einfach dadurch nachkommen, dass sie offensichtliche Missstände in der Terminologie immer ‚radikalerer‘ theoretischer Vokabulare kritisieren“ (Rorty 2012 [1989]: 295, FN 15).

Ein Blick auf aktuelle Debatten nicht nur der deutschsprachigen Sozial- und Geisteswissenschaft scheint Rorty in dieser Bestandsaufnahme nach wie vor Recht zu geben.¹¹ Von praktischen Vorschlägen zur Verbesserung der Lebensbedingungen der

10 Dieser Aspekt wird mit Blick auf den ökologischen Fußabdruck auch von Ingolfur Blühdorn et al. (2020) betont.

11 Auch wenn Rorty in politischen Angelegenheiten den radikalen Theorien der „neuen Linken“ nichts abgewinnen konnte, hob er doch auch immer wieder hervor, dass diese Theorien für einen privaten, ästhetischen Gebrauch durchaus wertvoll sein können (vgl. Rorty 2012 [1989]).

Armen und der unter Druck geratenen unteren Mittelklasse oder dem Versuch, den Machenschaften der Reichen auf die Spur zu kommen, ist nur selten zu lesen. Stattdessen geht es um mehr oder weniger freundschaftlich ausgetragene akademische Gefechte – etwa um die Frage, mit welchem theoretischen Konstrukt der Gegenwartskapitalismus beschrieben, kritisiert und theoretisch überwunden werden kann, ob für den Aufstieg des Rechtspopulismus materielle oder kulturellen Faktoren entscheidend sind, oder auch, worin die philosophischen Fundamente der Gesellschaftskritik bestehen.¹² Durch den Vergleich zu Orwell wird die herrschaftskritische Stoßrichtung in Rortys Darstellung dieser selbstreferentiellen „neuen Linken“ deutlich. Demnach geht es der akademischen Linken also überhaupt nicht um die Lösung aktueller politischer Probleme, wobei Rorty hier vor allem an sozialpolitische Fragestellungen dachte, sondern eher um das snobistische Wetteifern über ihre korrekte, oftmals philosophisch fundierte Beschreibung. Doch genau dadurch werden die realen Probleme und Sorgen eines Großteils der Gesellschaft zu akademisch-intellektuellen Erörterungen umgedeutet. Auf diesem Wege erfüllt die „Akademikerklasse“ ihre Rolle als Außenzirkel der Macht und sichert sich ihre Teilhabe am wirtschaftlichen Kosmopolitismus.

Rorty hat auf diese Entwicklung mit der Forderung nach einer Rückkehr zur Klassenpolitik und insbesondere einer Rückbesinnung auf die Programmatik der „reformistischen Linken“ reagiert (vgl. Rorty 1999a: 255ff). Wie in Orwells Darstellung deutlich werden sollte, ist damit jedoch nicht eine philosophische Debatte über die Grundlagen des Marxismus gemeint. Vielmehr geht es Rorty vor allem um eine Rückbesinnung auf die tatsächlichen Probleme der Menschen und der Überwindung der aktuell vorherrschenden Interessenkoalition aus „brahmanischer Linken“ und „kaufmännischer Rechten“.

5. Rortys Forderung nach einer Rückbesinnung auf die Politik und Werte der alten Linken

Viele Formulierungen von Rorty und im stärkeren Umfang von Orwell sind rhetorisch überspitzt. Nichtsdestotrotz wohnt ihnen ein wahrer Kern inne. Dieser besteht in der wachsenden Kluft zwischen ‚linken‘ Funktionseliten und deren intellektuellen Stichwortgebern und großen Teilen der Bevölkerung. Wie vielfach empirisch belegt, haben gerade die ehemaligen Stammwähler sozialdemokratischer und links von diesen stehenden Parteien sich von diesen größtenteils verabschiedet. Sie sind entweder ins Nichtwählerlager gewandert oder machen, wie bereits erwähnt, ihr Kreuz bei rechtspopulistischen Parteien. ‚Linke‘ Parteien werden gegenwärtig vorwiegend von

12 Die Beispiele sind zu zahlreich, als dass es sich lohnen würde, hier welche exemplarisch anzuführen. Einen schönen Überblick bietet Paoli (2017).

Menschen mit höheren Bildungsabschlüssen, also in den Worten von Reckwitz, von den Angehörigen der „Akademikerklasse“ gewählt (vgl. Piketty 2020: 899-1084). Ganz offensichtlich vermögen es diese Parteien immer weniger, diejenigen zu erreichen, für deren Emanzipation sie zumindest auch zu kämpfen behaupten. Im Anschluss an Rorty und Orwell lässt sich verstehen, weshalb das der Fall ist. Sozialdemokratische und andere linke Parteien haben sich in den vergangenen Jahren stark akademisiert. Ein Prozess, der zwar auf nahezu alle politischen Parteien zutrifft und als Folge einer „Professionalisierung der Politik“ (Borchert 2003) einerseits und die Entwicklung hin zu Kartellparteien (Katz/Mair 1995) andererseits zu deuten ist. Zugleich stellt das für linke Parteien ein besonderes Problem dar. Denn in der Folge der Akademisierung ihres Personals ist eine lebensweltliche Kluft zu den Angehörigen der alten Mittelklasse und der neuen Unterklasse entstanden.¹³ Diese Kluft zeigt sich im Habitus, im Lebensstil, in der Sprache und nicht zuletzt in den Werten, die jeweils vertreten werden, wobei linke Parteien in all diesen Dimensionen sich mehr und mehr der Akademikerklasse angeglichen haben. Wie Nancy Fraser gezeigt hat, ist dabei ein „progressiver Neoliberalismus“ (Fraser 2017: 78) entstanden, der sich etwa in der Forderung nach Erhöhung des Frauenanteils in Spitzenunternehmen oder auch in den Bemühungen, in den oberen Etagen von Wirtschaft, Politik und Kultur die Diversität zu erhöhen, zeigt.

Rorty hat schon vor mehr als 20 Jahren vor dieser Entwicklung gewarnt. Zwar hat er, wie erwähnt, die Errungenschaften der „neuen Linken“ im Kampf gegen den alltäglichen Sadismus, also den Kampf gegen die vielfältigen Diskriminierungen derjenigen, die nicht zur Mehrheitsgesellschaft gehören, explizit hervorgehoben als etwas, hinter den man nicht zurückfallen dürfe. Doch zugleich hat er gesehen, dass die Protagonisten dieser „neuen Linken“ sich zu sehr von der Welt der unteren Klassen entfernt haben, und er dachte dabei eben nicht nur an die Angehörigen der weißen Arbeiterklasse. Gerade in den USA sind es nicht zuletzt Afroamerikaner und die Angehörigen ethnischer Minderheiten, die die rapide wachsenden Unterklassen ausmachen.¹⁴ Völlig zu Recht hat er darauf verwiesen, dass diese Klassen von der „neuen Linken“ nicht mehr erreicht würden und dass dafür nicht zuletzt deren Sprache und deren philosophischer Jargon verantwortlich seien. Rortys auch heute noch überzeugender Appell an die Linke bestand darin, sich wieder stärker den konkreten *Problems of Men* (Dewey 1946) zu widmen und sich dabei auch einer verständlicheren Sprache zu bedienen.

13 Mit Blick auf linke Parteien und Bewegungen in Deutschland vgl. Baron (2016).

14 Für eine ähnliche Argumentation mit Blick auf Deutschland vgl. Brinkmann/Jörke/Paulitz (2018).

Literatur

- Auer, Dirk 2004: Politisierte Demokratie. Richard Rortys politischer Antiessentialismus. Wiesbaden.
- Baron, Christian 2016: Proleten, Pöbel, Parasiten. Warum die Linken die Arbeiter verachten. Berlin.
- Bernstein, Richard 1987: „One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy“. In: *Political Theory*, 15 (4), S. 538-563.
- Blühdorn, Ingolfur et al. 2020: Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit. Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft nicht stattfindet. Bielefeld.
- Borchert, Jens 2003: Die Professionalisierung der Politik. Zur Notwendigkeit eines Ärgernisses. Frankfurt/New York.
- Brinkmann, Ulrich/Jörke, Dirk/Paulitz, Tanja 2018: „Raus aus der neoliberalen Umarmung“. In: *Forum Wissenschaft*, 4, S. 49-52.
- Chin, Clayton 2018: *The Practice of Political Theory. Rorty and Continental Thought*. New York.
- Crouch, Colin 2005: *Post-Democracy*. Oxford.
- Dallek, Robert 2005: *Lyndon B. Johnson. Portrait of a President*. Oxford.
- Dewey, John 1946: *The Problems of Men*. New York.
- Dewey, John 1996 [1927]: *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*. Bodenheim.
- Dewey, John 1998 [1929]: *Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln*. Frankfurt.
- Dewey, John: *The Later Works (1925-1952)*, 17 Bde. Carbondale/Edwardsville (zitiert als LW mit Bandangabe).
- Fraser, Nancy 2017: „Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus“. In: Geiselberger, Heinrich (Hrsg.): *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. Berlin.
- Hacke, Jens 2006: *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen.
- Iversen, Torben/Soskice, David 2019: *Democracy and Prosperity. Reinventing Capitalism in a Turbulent Century*. Oxford.
- Jörke, Dirk 2020: „Deweys demokratischer Sozialismus“. In: Brunkhorst, Hauke et al. (Hrsg.): *Pragmatistische Sozialtheorie (i.E.)*.
- Katz, Richard S./Mair, Peter 1995: „Changing Models of Party Organization and Party Democracy. The Emergence of the Cartel Party“. In: *Party Politics*, 1 (1), S. 5-28.
- Kennedy, David M. 1999: *Freedom From Fear. The American People in Depression and War 1929-1945*. Oxford.
- Kotkin, Joel 2020: *The Coming of Neo Feudalism. A Warning to the Global Middle Class*. New York und London.
- Mouffe, Chantal 1999: „Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie“. In: Dies. (Hrsg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien, S. 11-37.
- Newsinger, John 2018: *Hope Lies in the Proles. George Orwell and the Left*. London.

- Norris, Christopher 1984: „Language, Truth and Ideology. Orwell and the Post-War Left“. In: Ders.: *Orwell. Views from the Left*. London, S. 242-262.
- Orwell, George 1982: *Der Weg nach Wigan Pier*. Zürich.
- Orwell, George 1987 [1949]: *Nineteen Eighty-Four*. London.
- Paoli, Guillaume 2017: *Die lange Nacht der Metamorphose. Über die Gentrifizierung der Kultur*. Berlin.
- Piketty, Thomas 2020: *Kapital und Ideologie*. München.
- Posner, Richard A. 2001: *Public Intellectuals. A Study of Decline*. Cambridge.
- Reckwitz, Andres 2018: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Bonn.
- Rorty, Richard 1982: „Dewey’s Metaphysics“. In: Ders.: *Consequences of Pragmatism. Essays, 1972-1980*. Minneapolis, S. 72-89.
- Rorty, Richard 1987: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt.
- Rorty, Richard 1991: „Postmodernist bourgeois liberalism“. In: Ders.: *Objectivity, Relativism and Truth*. New York, S. 175-196.
- Rorty, Richard 1999a: *Philosophy and Social Hope*. London.
- Rorty, Richard 1999b: *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*. Frankfurt.
- Rorty, Richard 1999c: „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“. In: Mouffe, Chantal (Hrsg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien, S. 37-48.
- Rorty, Richard 1999d: „Antwort auf Ernesto Laclau“. In: Mouffe, Chantal (Hrsg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien, S. 155-170.
- Rorty, Richard 2000a: „Dewey zwischen Hegel und Darwin“. In: Joas, Hans (Hrsg.): *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey*. Frankfurt, S. 20-43.
- Rorty, Richard 2000b: „Die Intellektuellen und die Armen“. In: Ders.: *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*. Frankfurt, S. 57-87.
- Rorty, Richard 2002: *Against Bosses, Against Oligarchies. A Conversation with Richard Rorty*. Chicago.
- Rorty, Richard 2010: „Intellectual Autobiography of Richard Rorty“. In: Auxier, Randal E./Hahn, Lewis Edwin (Hrsg.): *The Philosophy of Richard Rorty*. Chicago, S. 3-24.
- Rorty, Richard 2012 [1989]: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt.
- Westbrook, Robert B. (1991): *John Dewey and American Democracy*. Ithaca.

Die Autorinnen und Autoren

Susana de Castro ist Professorin für Philosophie an der *Federal University of Rio de Janeiro*.

In Brasilien erschienen zuletzt von ihr eine Einführung zu Aristoteles („*Aristóteles, uma introdução*“. Editora da UFRJ, 2020) sowie ein Buch über Philosophie und Geschlecht („*Filosofia e Gênero*“. Ed. 7Letras, 2014).

Susan Dieleman ist Professorin für Philosophie an der Southern Illinois University Edwardsville. Zu ihren Arbeitsgebieten zählen Politische Philosophie, Pragmatismus, Sozialphilosophie und Feministische Philosophie. Ihre gegenwärtigen Forschungsinteressen richten sich auf die Interpretation deliberativer Demokratie im Lichte feministischer und pragmatistischer Konzepte und Ideen. Ausgewählte Publikationen: „What Would It Mean to Call Rorty a Deliberative Democrat?“ In: *Contemporary Pragmatism*, 14 (3) (2017); „Epistemic Justice and Democratic Legitimacy“. In: *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 30 (4) (2015); „Realism, Pragmatism, and Critical Social Epistemology“. In: Dieleman, Susan/Rondel, David/Voparil, Christopher (Hrsg.): *Pragmatism and Justice*. Oxford (2017).

Marie-Luisa Frick, Dr., PD, arbeitet als Assoziierte Professorin am Institut der Philosophie Innsbruck. Zu ihren jüngsten Publikationen zählen *Mutig denken. Aufklärung als offener Prozess*, Ditzingen (2020); *Human rights and relative universalism*, Cham (2019), *Menschenrechte und Menschenwerte. Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechts-idee in ihrer globalen Akkommodation*, Weilerswist (2017), und *Zivilisiert streiten. Zur Ethik der politischen Gegnerschaft*, Ditzingen (2017). www.marieluisafrick.net

Jens Hacke ist Professor für Vergleichende Politische Kulturforschung an der Universität der Bundeswehr München (temporär). Arbeitsschwerpunkte: Politische Theorie und Ideengeschichte, Demokratietheorie, Politische Kulturforschung, Politische Mythen, Intellectual History, Konzeptionen der Solidarität in der Zivilgesellschaft, Liberalismus- und Konservatismusforschung. Veröffentlichungen: *Existenzkrise der Demokratie. Zur politischen Theorie des Liberalismus in der Zwischenkriegszeit*, Berlin (2018), 3. Aufl.; *Die Bundesrepublik als Idee. Zur Legitimationsbedürftigkeit politischer Ordnung*, Hamburg (2009); *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen (2008), 2. Aufl.

Christoph Held ist Doktorand des International Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC) an der Universität Gießen und forscht zum Themenfeld Demokratie und Kultur. Jüngste Veröffentlichung: *Wege aus der Liberalismusfalle. Für eine machiavellistische Erweiterung der Mouffeschen Demokratietheorie*, Baden-Baden 2021 (mit Dirk Jörke).

Dirk Jörke ist Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Technischen Universität Darmstadt. Jüngste Buchveröffentlichung: *Die Größe der Demokratie. Über die räumliche Dimension von Herrschaft und Partizipation*. Berlin 2019.

Ulf Schulenberg ist Privatdozent für Amerikanistik an der Universität Bremen. Er ist Autor der folgenden Monographien: *Zwischen Realismus und Avantgarde: Drei Paradigmen für die Aporien des Entweder-Oder*, Frankfurt (2000), *Lovers and Knowers: Moments of the American Cultural Left*, Heidelberg (2007), *Romanticism and Pragmatism: Richard Rorty*

and the Idea of a Poeticized Culture, Basingstoke (2015), und *Marxism, Pragmatism, and Postmetaphysics: From Finding to Making*, Cham (2019). Seine aktuelle Studie, *Poetic Pragmatism: The Resurgence of Humanism*, diskutiert den amerikanischen Pragmatismus als eine humanistische Philosophie.

Christian Schwaabe, PD Dr., Lecturer für Politische Theorie an der LMU München; Publikationen: *Politische Theorie. Von Platon bis zur Postmoderne*, 4. Auflage, Paderborn (2018); *Die deutsche Modernitätskrise. Politische Kultur und Mentalität von der Reichsgründung bis zur Wiedervereinigung*, München (2005); *Freiheit und Vernunft in der unverzögerten Moderne. Max Webers kritischer Dezisionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus*, München (2002).

Torben Schwuchow ist Doktorand am WSI in Düsseldorf und forscht zu den Themen Soziale Ungleichheit, Rechtspopulismus, Respekt und Würde in der Arbeitswelt.

Martin Seeliger, Dr. ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Hamburg; ausgewählte Veröffentlichungen: *Die soziale Konstruktion organisierter Interessen*, Frankfurt/New York (2017); *Verhandelte Globalisierung*, Wiesbaden (2019); *Pragmatische Sozialwissenschaft* (gemeinsam mit Felix Petersen und Hauke Brunkhorst), Berlin (2021).

Veith Selk ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Politikwissenschaft der Technischen Universität Darmstadt. Jüngste Veröffentlichungen: *Theorien des Populismus zur Einführung*, 2., überarbeitete Auflage, Hamburg 2020 (mit Dirk Jörke); *Concepts of Politics in the German Tradition*. Special issue der Zeitschrift *History of European Ideas* 2020.