

VIII. Kapitel: Rortys sozialliberale Utopie eines Gleichgewichts zwischen privater Freiheit der Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität des Gefühls

Rortys politische Utopie im engeren Sinne ist in die eben geschilderte gesellschaftliche Utopie einer wahrhaft liberalen postmetaphysischen Kultur kommunikativer Solidarität eingebettet. In ihr wird ein minimalistischer Liberalismus in *zweifacher* Hinsicht artikuliert. Hand in Hand mit einem Minimalismus der Begründung geht ein inhaltlicher „Minimal-Liberalismus“ ohne genauere Konkretisierung seiner Grundprinzipien oder Institutionen. Damit vertritt Rorty nicht nur in seinem theoretischen, sondern auch in seinem politischen Denken eine minimalistische Position. Die wesentlichen Züge seiner utopischer Neubeschreibung des Liberalismus mit transformativem Anspruch, wie sie in diesem Kapitel rekonstruiert werden, sind schnell charakterisiert: Es handelt sich um eine radikale Differenzkonzeption, die auf der zentralen Unterscheidung zwischen privat und öffentlich basiert. Dabei ist das Private der Bereich der Ironie als Kontingenzbewusstsein und der Freiheit als sprachliche Selbsterschaffung. Die öffentliche Sphäre hat primär die Gewährleistung eines möglichst großen Raums für diese private Freiheit zum Ziel. Liberale Politik ist aber bei Rorty darüber hinaus dem Ziel der Verminderung des Leidens verpflichtet. Die Öffentlichkeit ist für ihn daher die Sphäre der Solidarität. Es wird sich zeigen, dass es sich bei seinem utopischen Liberalismus auf der inhaltlichen Ebene um eine klassisch sozialliberale Differenzkonzeption in enger Anlehnung an John Stuart Mill handelt. Sie zielt auf ein Gleichgewicht zwischen der privaten Freiheit der Selbsterschaffung und der öffentlichen Solidarität des Gefühls.

Die größere, private Dimension dieser Konzeption wird in *Kapitel VIII.1* rekonstruiert. In einer „optionalen“ Theorie des Selbst versucht Rorty die Kombination von Antiessenzialismus und Romantik. Deren Stichworte lauten: Kontingenz des Selbst als narratives Netz von Überzeugungen und Wünschen ohne Zentrum, Ironie als lächelndes Kontingenzbewusstsein in Verbindung mit einer romantischen Vision von individueller Freiheit durch poetische Selbsterschaffung, verkörpert durch die Figur der liberalen Ironikerin und deren Ideal des starken Dichters. Dabei wird sich die Frage stellen, ob antiessenzialistische Dezentrierung des Selbst und Romantik der Selbsterschaffung wirklich zusammenpassen.

Im Mittelpunkt von *Kapitel VIII.2* steht Rortys sozialliberale Gleichgewichtskonzeption von Politik. Das oberste Ziel in seinem politischen Utopia ist ein Gleichgewicht zwischen negativer Freiheit zur Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität. Die primäre Aufgabe der Politik liegt in der Sicherung und Maximierung der *privaten* Autonomie; zugleich ist sie aber der Minimierung unnötigen Leidens verpflichtet. Ihre Politik der Solidarität zielt auf die reale Gleichheit der Chancen zur Selbsterschaffung. Dabei ist der Leitbegriff von Rortys Variante des egalitären Liberalismus der partikularistische Begriff der Solidarität und nicht der universalistische Gerechtigkeitsbegriff. Die „offene“ Solidarität der liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft ist für sie ein kontingenter partikularistischer Wir-Begriff, analog zum Wahrheitsbegriff.

In *Kapitel VIII.3* wird Rortys Gefühlsethik der Solidarität rekonstruiert. Solidarität wird in ihr „negativ“ definiert als Vermeidung von Grausamkeit und insbesondere von Demütigung. Darüber hinaus stellt für Rorty der Liberalismus eine „Angelegenheit des Herzens“ dar, für den gilt: Solidarität ist eine Frage des Gefühls und nicht der Vernunft. Der moralische Fortschritt wird konsequenterweise als Ausweitung des moralischen Mitgefühls durch eine „Manipulation der Gefühle“ neu beschrieben. Hierzu soll die Philosophie als primäres Mittel des moralischen Fortschritts in der öffentlichen Sphäre durch die Literatur und ihre „Schule der Empfindsamkeit“ abgelöst werden. Die Diskussion dieses provokativen Vorschlages leitet über auf das letzte Unterkapitel.

Kapitel VIII.4 betrachtet die für Rortys Liberalismus sowohl auf inhaltlicher als auch auf begründungstheoretischer Ebene fundamentale Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen genauer.¹ Es wird herausgearbeitet, dass er sich mit seiner spezifischen Interpretation dieser „großen Dichotomie“² des Liberalismus erneut eng an John Stuart Mill orientiert. Die anhaltende Kritik an der Verwendung dieser Dichotomie wird am Beispiel des Feminismus vorgestellt. Rorty sah sich insbesondere durch die feministische Kritik zu einer Präzisierung seiner Basisunterscheidung anhand der Handlungsfolgen genötigt. Das Kapitel endet mit einer kurzen Diskussion der kritischen Nachfragen an diese Präzisierung und an den Begründungsstatus seiner liberalen Basisunterscheidung.

VIII.1 Die private Dimension des ironischen Liberalismus – Kontingenz des Selbst und poetische Selbsterschaffung im Privaten

Dieses Unterkapitel behandelt die Sphäre des Privaten in Rortys sozialliberaler Konzeption des Politischen als „Raum“ für eine möglichst große Vielfalt an individuellen Projekten der Selbsterschaffung. Damit wird dessen eigenes Menschenbild Thema. Auch dieses ist durch die Kombination von Pragmatismus und Romantik

1 Die ausführliche Diskussion der begründungstheoretischen Ebene findet weiter unten in Kap. XII statt.

2 Bobbio (1989), 1.

geennzeichnet. Dabei lauten die zentralen Stichworte des Versuchs der Verbindung einer antiessenzialistischen mit einer romantischen Theorie des Subjekts: Kontingenz des Selbst und poetische Selbsterschaffung im Privaten. Eine völlig unromantische antiessenzialistische Konzeption des Selbst (*Kapitel VIII.1.1*) wird kombiniert mit der Idee von Ironie als Kontingenzbewusstsein (*Kapitel VIII.1.2*) und einem romantischen Ästhetizismus der Erlangung von Autonomie durch andauernde poetische Selbsterschaffung (*Kapitel VIII.1.3*).

Bevor Rortys Auffassung des Selbst in diesem Kapitel dargestellt wird, muss jedoch noch eine Frage kurz behandelt werden: Wie ist es miteinander vereinbar, dass sein minimalistischer Liberalismus keine fundierende Theorie des Selbst vertreten will, und er doch selbst eine Theorie des menschlichen Selbst anbietet? Es sieht so aus, als ob sich Rorty bei seinem Versuch der Verabschiedung von philosophischen Theorien des menschlichen Wesens auf eben eine solche Theorie stützt. Seine Antwort auf diese Frage besteht, darin dass er seine antiessenzialistische Auffassung des Ich als kontingentes Netzwerk und die Schilderung eines ironischen Selbst als nützliche philosophische Anreicherung vorstellt und nicht als Versuch der Begründung seiner Utopie eines pragmatischen Liberalismus. Sie sei darüber hinaus vereinbar mit jeder Richtung der Politik.³ Seine antiessenzialistische Position verbietet es ihm, selbst eine fundierende und als wahr behauptete Theorie des menschlichen Wesens und auch der Individualität zu vertreten. Die antiessenzialistische und romantische Neubeschreibung des Selbst beansprucht daher auch nicht, der wahren Natur des Menschen zu entsprechen. Historistische Denker wie er würden nicht mehr fragen: „Was heißt es ein Mensch zu sein?“, sondern vielmehr: „Was heißt es, in einer reichen Demokratie des zwanzigsten Jahrhunderts zu leben?“⁴ Dementsprechend artikuliert Rortys Vision des menschlichen Lebens nur neuere Tendenzen in den westlichen pluralistischen Gesellschaften und radikalisiert diese im Entwurf einer utopischen Zukunftsgesellschaft von Ironikern beziehungsweise starken Dichtern. Seine anthropologische Anreicherung der liberalen Utopie empfiehlt gemäß der These vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie lediglich eine zur Demokratie passende Konzeption des Selbst. Für den liberalen Vorrang der Freiheit und die Sicherung der Rechte des politischen Ichs ist es nach Rorty nützlich, das metaphysische Ich mit Hilfe des antiessenzialistischen Bildes des Selbst als ein kontingentes Netz ohne Zentrum aufzulösen. Das Argument für diese Anreicherung des Selbstbildes von uns Bürgern liberaler Demokratien ist also ein pragmatisches: Indem sie ein neues Bild des Menschen zur Verfügung stellt, das zu einer wahrhaft demokratischen Gesellschaft besser passt, dient sie den politischen Zielen des minimalistischen Liberalismus. Insofern kann und muss es aber auch anhand seines politischen Nutzens beurteilt werden. Der Nutzen dieses vagen Empfehlens eines Bildes des Selbst in einer „Nimm es, wenn du es brauchst“-Art gilt nach Rorty insbesondere für Bürger, die zugleich Philosophen sind, und – wie er selbst – auf eine philosophische Auffassung des Ichs nicht verzichten wollen: „Eine solche Theorie bietet der liberalen Gesellschaftstheorie keine *Grundlage*. Sofern

3 Vgl. Rorty (1990b), 6f; vgl. SO, 5.

4 Vgl. KIS, 11f.

man ein Modell des menschlichen Ich *will*, wird dieses Bild eines mittelpunktlosen Netzes dem Bedürfnis gerecht werden. Aber sofern es um eine liberale Gesellschaftstheorie geht, kann man auch ohne ein solches Modell auskommen.“⁵

Selbst wenn man aber Rorty darin folgt, dass die jeweils vertretene Theorie des Selbst eine Art „Destillat“ der jeweils vertretenen politischen Ansichten darstellt und nicht deren Begründung, bedeutet dies nach der hier vertretenen Ansicht nicht, dass man seiner saloppen und herunterspielenden Position zur Bedeutung von Theorien des Selbst folgen muss; zumal Rorty selbst seine antiessenzialistische und zugleich romantische Neubeschreibung des Selbst als entscheidenden Schritt hin zu seinem ironischen Liberalismus bezeichnet.⁶ Zugleich nimmt deren Darstellung in seinem Werk einen weitaus größeren Raum ein als etwa die der Prinzipien und Institutionen idealer liberaler Politik. Jede Theorie des Selbst ist als „Verkörperung“ der jeweiligen politischen Philosophie ein besonders geeigneter Ansatzpunkt zu deren Überprüfung. Dies gilt auch für Rortys Neubeschreibung des Liberalismus. Ihre Verkörperung ist die utopische Figur der liberalen Ironikerin, als diejenige Form des Menschseins, die wir als Demokraten zu sein anstreben sollen. Daher wird im zwölften Kapitel die Frage untersucht: Ist die Figur der *liberalen* Ironikerin wirklich plausibel und für die Zukunft der Demokratie wünschenswert? Zuvor gilt es allerdings die für diese Figur grundlegende, kontingenztheoretische und zugleich romantische Konzeption des Selbst zu rekonstruieren.

VIII.1.1 Antiessenzialistische Konzeption des Selbst: das Ich als kontingentes, narratives Netz aus Überzeugungen und Wünschen

Ausgangspunkt von Rortys Menschenbild ist eine antiessenzialistische und dezentrierte Konzeption des Selbst. Nicht nur die Welt, auch das menschliche Selbst soll „entgöttert“ werden. Gegen das essenzialistische Bild des Menschen, bestehend aus einem wahrhaft menschlichen (Vernunft-)Kern, der von einer unwesentlichen und zufälligen Peripherie umgeben ist, stellt es die kontingenztheoretische Neubeschreibung des Selbst als ein mittelpunktloses Netzwerk von historisch bedingten Überzeugungen, Wünschen und Emotionen. Rorty greift sowohl das substanzialistische als auch das autonomistische Modell des Selbst an und fordert uns dazu auf, den klassischen Subjektbegriff und das Ideal des autonomen Subjekts zu verabschieden.⁷ Die zentrale These seiner antiessenzialistischen Dezentrierung des Selbst

5 SO, 105 [Herv. i. O.]; vgl. SO, 87f; Rorty (1987b), 577; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 319. Vgl. dazu Cochran (2001), 183.

6 Vgl. Rorty (1995), 145.

7 Vgl. SO, 57; KIS, 63, 78. Vgl. dazu Thomä (2007), 127. Auch bei der Formulierung seines Menschenbildes ist Donald Davidson für Rorty zentral; siehe SO, 43ff. Er hat seine antiessenzialistische und dezentrierte Konzeption anhand einer an Davidson Orientierten naturalistischen Freud-Lektüre entwickelt. Vor allem Sigmund Freuds Theorie habe dazu beigetragen, die Vorstellung eines „immanenten“, rationalen Wesens des Menschen zu verabschieden und dem dezentrierten Selbstverständnis des Menschen den Weg zu eb-

lautet, dass das Ich kein Zentrum, kein Wesen hat. Der Mensch ist statt dessen ein mittelpunktloses und kontingentes Gewebe aus Überzeugungen und Wünschen: „Ein Netz aus kontingenten Beziehungen, ein Gewebe, das sich rückwärts in die Vergangenheit und vorwärts in die Zukunft erstreckt, tritt an die Stelle einer geformten, einheitlichen, gegenwärtigen, unabhängigen Substanz, die die Möglichkeit bot, stetig und als Ganzes gesehen zu werden.“⁸ Gegen die essenzialistische Vorstellung des Selbst als einer Einheit namens „das wahre Ich“ setzt Rorty eine Kohärenzkonzeption, die durch eine Pluralisierung und „Schwächung“ des Selbst gekennzeichnet ist. Sein dezentriertes „Ich“ umfasst eine Vielzahl von „Ichs“. Wenn diese unterschiedlichen, und sich zum Teil widersprechenden Glaubens- und Wunschmengen zu einem hinreichend kohärenten Gesamtnetz vereinbart sind, das als innere Ursachen des Sprachverhaltens eines menschlichen Einzelorganismus angesehen wird, spreche man von einer Person beziehungsweise von einem „Ich“. Person-Sein ist nach dieser holistischen Konzeption eine Frage der immer wieder neu herzustellenden Kohärenz: „Das Individuationskriterium der Person ist eine gewisse Mindestkohärenz ihrer Überzeugungen und Wünsche.“⁹

Rorty legt besonderen Wert darauf, dass es keinen quasi-substanziellen Träger dieses Netzwerkes von Überzeugungen und Wünschen gibt. Im sogenannten Ich gebe es genauso wenig ein Zentrum wie im Gehirn. Es habe nicht eine bestimmte Gesamtheit an Überzeugungen, Wünschen und Stimmungen, sondern es sei diese Gesamtheit. Eine Person sei genau nur dieses mittelpunktlose Netzwerk aus Kontingenzen und damit nichts weiter als eine kontingente Verkettung von Überzeugungen und Wünschen: „There is no self distinct from this self-reweaving web. All that is to the human self is just that web.“¹⁰ Für ihn ist das menschliche Leben zu sehen als das immer unvollständige Neuweben eines solchen Netzes. In diesem Prozess des ständigen Bearbeitens und Umwebens gebe es keinen „obersten Weber“ als zentrale Handlungsinstanz. Es sei das Netz selbst, das die neuen Kandidaten für Überzeugungen und Wünsche in das schon bestehende Gewebe einwebt und manche der alten Elemente entfernt. Das menschliche Netz aus Überzeugungen und Wünschen webe sich selbst immer neu, indem es auf Reize, wie etwa neue Überzeugungen reagiert und diese annimmt, um ein zeitweiliges reflexives Gleichgewicht zu erreichen. Für Rorty gilt, „dass das Selbst ein selbst-webendes und selbst-korrigierendes Netz von Überzeugungen und Wünschen ist – ein homöostatischer Mechanismus“¹¹. Er ist sich dabei bewusst, dass dieses Bild des Selbst nur schwer mit dem von der Umgangssprache suggerierten Bild zu vereinbaren ist, wonach der

nen; vgl. SO, 38-81. Zur Produktivität von Rortys *strong misreading* der Freud'schen Theorie siehe u.a. Melkonian (1999), 42; (kritisch) Köhl (2006), 139.

8 KIS, 80f; vgl. insbes. SO, 5, 105; KOZ, 66; KIS, 151.

9 SO, 45; vgl. SO, 44f; HSE, 74. Rortys holistisches Bild des Selbst als dezentriertes Netz ist typisch für den postmodernen Übergang von substanzartigen Einheits- zu kontingenz-theoretischen Vielheitskonzeptionen des Ich.

10 ORT, 93. Vgl. SO, 118f; Rorty (1995), 145.

11 PAK, 338; vgl. KOZ, 65f; KIS, 83, 144. Für eine Kritik an diesem Bild eines Netzes ohne aktiven Weber bzw. Knüpfer siehe Hollis (1990), 247ff.

menschliche Leib ein einziges „wahres Ich“ enthält, das als innerer Kern des eigenen Wesens etwas Verschiedenes ist von den Überzeugungen und Wünschen, die es hat. Sein Pragmatismus strebt aber auch hier nicht danach, den Common Sense zu rekonstruieren, sondern diesen im Dienste seiner liberalen Utopie zu transformieren. Die Dezentrierung des Ich durch das Bild des Selbst als ein mittelpunktsloses Netz ist Teil seines generellen transformativen Projekts. Sie ist das Pendant zur Verabschiedung des Gedankens der „Realität“. Zur antiessenzialistischen Auflösung der wahren Welt auf der einen Seite gehört die Auflösung des wahren Ichs.¹² Zugleich zeigt sich auch bei seinem Denken, das eine Begründung der Politik im Menschenbild ablehnt, die Parallelität zwischen Bild des Selbst und Bild der Gesellschaft: Die Konzeption eines Selbst ohne Zentrum entspricht seiner Utopie einer Kultur ohne Zentrum.

Die antiessenzialistische Vorstellung eines Ichs ohne ahistorisches Zentrum geht Hand in Hand mit der These der Kontingenz des Selbst. Der Mensch wird als durch und durch geschichtliches Wesen ohne ahistorisches Zentrum gesehen, das durch reine historische Zufälligkeit und damit von „schiere[r] Kontingenz“¹³ bestimmt ist. Wir seien Produkte der Zeit und des Zufalls. In der vom Essenzialismus behaupteten Enklave des Selbst finde sich nichts weiter als Spuren von Zufallsbegegnungen. Um die Idee des autonomen Subjekts zu zerstören, betont Rorty, dass das Selbst Produkt einer Aneinanderreihung von ineinander verwobenen Zufällen der Sozialisation, der kulturellen Zwänge und der aktuellen Lebenszusammenhänge ist. Die Freud'sche Empfehlung, dass wir den Zufall nicht für unwürdig halten sollten, über unser Schicksal zu entscheiden, wird bei ihm zu der Aufforderung, uns als Wesen zu sehen, die ihre (moralische) Überzeugungen und Gefühle idiosynkratischen Ereignisse der Geschichte unserer Gemeinschaft und der individuellen Sozialisation verdanken.¹⁴ Unsere kontingente Erziehung und Sozialisation, also eine „zufallsblinde[...] Prägung“¹⁵, mache ein Individuum zu einem „Ich“ statt zur Kopie oder Replik eines anderen Menschen. Sie zeige sich in allem, was wir tun. Kontingenz und Zufall seien dabei mit einem eigenen Typus von Notwendigkeit in einem prägenden Sinn gepaart. Denn die Kontingenzen unseres Leben haben für Rorty prägende Wirkungen, indem sie bestimmte Möglichkeiten ausschließen, während sie andere eröffnen. Sie können dem Individuum „Brocken“ vorsetzen, an

12 Vgl. SO, 43, 51f; KOZ, 66. Man könnte von einem pragmatischen Standpunkt gegen Rortys Projekt der Transformation des menschlichen Selbstbildes einwenden, dass selbst wenn die (ideologiekritische) Position recht hat und der Subjektgedanke eine perspektivische Täuschung darstellt, dieser vielleicht eine für die Lebenspraxis notwendige Täuschung darstellt – ebenso wie die Idee der Realität.

13 KIS, 51; vgl. SO, 5f. Zur Nähe von Rortys kontingenztheoretischer Konzeption des Selbst zu Charles Taylors hermeneutischer Position und auch zur zentralen Streitfrage zwischen den beiden Denkern über den Status der „Starken Wertungen“ darin siehe Smith (1996).

14 SO, 52; vgl. KIS, 64; SO, 62. Vgl. dazu auch Horster (1991a), 57f. Horster bemerkt dort, dass Foucault diese Kontingenzen unter dem Begriff der „Macht“ fasst.

15 KIS, 69.

denen man es Leben lang zu beißen hat: „Jede scheinbar zufällige Konstellation solcher Dinge kann den Ton eines Lebens bestimmen. Jede solche Konstellation kann ein unbedingtes Gebot aufstellen, dessen Befolgung ein Leben ausfüllen kann.“¹⁶

Der Kontingenztheoretiker Rorty vertritt das historistische „Bild, wonach die Menschen Kinder ihrer Zeit und ihres Ortes sind, ohne dass ihrer Formbarkeit metaphysische oder biologische Grenzen signifikanter Art gesetzt wären.“¹⁷ Es gibt für ihn keinen ahistorischen, natürlichen Zentralbereich des Selbst, der lieber Güte als Folter ausübt oder eben umgekehrt. Denn auch das Gewissen für ihn etwas durch und durch Geschichtliches.¹⁸ Das menschliche Selbst wird durch die gemeinschaftliche Verwendung eines kontingenten Vokabulars geschaffen und nicht adäquat oder inadäquat in einem Vokabular ausgedrückt. Es ist eine soziale Konstruktion, das Ergebnis kontingenter diskursiver Praktiken:

„As a good pragmatist, I think everything is a social construct [...] I also have no use for the idea that there is a deep, human core which is unaffected by culture. I think, unless our culture goes all the way down, there's nothing inside us unaffected by language except the physiological arrangements we share with the beasts.“¹⁹

Der Mensch besitzt nach dieser Sicht also nichts Spezifisches, was ihm nicht einsozialisiert worden wäre, insbesondere natürlich die Fähigkeit, eine Sprache zu benutzen und dadurch Überzeugungen und Wünsche mit anderen auszutauschen. Wir werden in eine bestimmte Sprachkultur hineingeboren und aktualisieren diese, in dem wir deren Sprache sprechen. Unsere historisch kontingente Sozialisation sorgt also dafür, dass wir eine *bestimmte* Sprache sprechen, was nach diesem Bild gleichbedeutend damit ist, eine Person zu sein. Dabei sind wir mit dem Sprachspiel dieser Kultur untrennbar verbunden. Wir sind in diese Kultur eingebettet und können nicht von einem objektiven Standpunkt aus frei entscheiden, welches Sprachspiel wir spielen.²⁰

Die Menschen interpretieren sich selbst und ihre Umwelt nach Rortys Sprachspielpragmatismus allein mit Hilfe des kontingenten Vokabulars, das sie durch ihre Sozialisation erworben haben. Diese bestimme das Vorhandensein oder das Fehlen der Disposition, Sätze in einem historisch bedingten Vokabular zu verwenden. Damit wird auf den ersten Blick behauptet, dass der Mensch von seiner Gesellschaft völlig geformt wird. Denn aus der These, dass die Sprache unhintergebar ist und alles durchdringt, wird gefolgert, dass die sprachliche Sozialisation und damit die historische Bedingtheit alles bestimmt: „Sozialisation durchdringt alles, und wer

16 KIS, 74. Vgl. dazu auch Welsch (1995), 239. Zur wichtigen Vorstellung von existenzieller (moralischer) Unbedingtheit siehe unten Kap. XII.2.4.

17 PZ, 151.

18 Vgl. SO, 5f, 84; KIS, 304.

19 Rorty (1999e); vgl. KIS, 27; SL, 34f.

20 Vgl. KIS, 286f. Vgl. dazu Horster (1991a), 58f, 73. Rorty bezieht sich in diesem Zusammenhang auch auf Heideggers berühmtes Diktum, dass die Sprache den Menschen spreche; vgl. KIS, 94.

über sie bestimmt, hängt oft davon ab, wer wen zuerst umbringt.“²¹ Zudem äußert Rorty explizit die Auffassung, dass die Überzeugungen und Wünschen des Menschen durch die historischen Umstände determiniert sind. Und an anderer Stelle wird von ihm das Selbst in einem mechanistischen Vokabular als Maschine ohne Zentrum mit determinierter Verarbeitung kontingenter Eingabedaten bezeichnet.²² Wie sich noch zeigen wird, geht Rorty bei genauerer Betrachtung jedoch nicht von der unplausiblen Position aus, dass die Menschen als sprachliche Wesen gesellschaftlich determiniert sind. Er steht ebenso wie die anderen Neopragmatisten in der Tradition des klassischen Pragmatisten Georg Herbert Mead und geht davon aus, dass Sprache zugleich vergesellschaftet *und* individuiert. Die Erziehung beinhaltet bei ihm zwei vollkommen verschiedene, aber gleich wichtige Prozesse: Sozialisation und Individuierung.²³ Die pragmatistische und hermeneutische These, dass das Selbst intersubjektiv konstituiert ist, impliziert auch für ihn nicht, dass eine Person sich nicht kritisch auf sich selbst beziehen und ihre Werte und Bindungen hinterfragen kann. Gemeinsam mit den Kommunitaristen ist für Rorty zwar die Akkulturation für die Konstitution des Selbst entscheidend. Aber sobald eine Person durch Sozialisation kreiert worden sei, könne sie sich zu ihren Vokabularen reflexiv verhalten. Denn die Spannungen der eigenen Kultur und die Vielfalt der Vokabulare, die zur Konstitution des Ichs insbesondere in posttraditionalen liberalen Gesellschaften beitragen, führten immer zu einer unvollständigen Sozialisation und ermöglichten damit die Fähigkeit zur Selbstreflexivität. Hinzu komme die Möglichkeit des Vergleichs mit anderen Kulturen, in dem das Selbst dazu genötigt wird, seine und auch andere Kultur zu bewerten und zu kritisieren. Der Unterschied zwischen einer primitiven und einer fortgeschrittenen Kultur zeige sich gerade an der Fähigkeit ihrer Mitglieder zum interkulturellen Vergleich.²⁴

Jean-Claude Wolf vertritt die Ansicht, dass Rorty zwischen der schwachen These „Ausgangspunkt bildet die eigene Kultur“ und der starken, konservativen These „Wir sind Gefangene unserer Kultur“ schwankt.²⁵ Diese Ansicht wird hier nicht geteilt. Im folgenden Unterkapitel wird sich zeigen, dass das bisher gezeichnete passive Bild des Selbst von Rorty entscheidend erweitert wird. Die Stichworte hierfür lauten: Ironie als Kontingenzbewusstsein und poetische Selbsterschaffung. Worauf es ihm bei der Betonung der Bedeutung der Sozialisation und der historischen Bedingtheit ankommt, ist die Verabschiedung der Idee eines ahistorischen Kerns des Menschen. Die Selbstdistanzierung von der eigenen Sprache und damit der eigenen Sozialisation bleibt in seinem antiessenzialistischen Bild des Selbst durchaus möglich – nur nicht durch den Bezug auf einen ahistorischen Wesenskern des Menschen

21 KIS, 299; vgl. KIS, 11, 151. Vgl. (kritisch) dazu Geras (1995), 114; Hellesnes (1992), 197f, Hellesnes bemerkt dort, dass diese Konzeption die Erkenntnisse der neueren Genetik ignoriert.

22 Vgl. SO, 66f, 103.

23 Vgl. u.a. PSH, 117; KIS, 94. Mehr dazu siehe unten Kap. XII.3.

24 Vgl. Rorty (1999e); ORT, 14; HSE, 74ff; KIS, 301f.

25 Vgl. Wolf (2001), 241.

beziehungsweise einen objektiven Standpunkt. Es bleibt nur der Rekurs auf andere historische Kontingenzen.

VIII.1.2 Die Figur der Ironikerin – Ironie als private Tugend der Kontingenz und der poetischen Selbsterschaffung

Zu Rortys transformativer Neubeschreibung des „Ich“ gehört nicht nur die Betonung von Dezentrierung und Kontingenz. Die *aktive* Komponente des Selbst wird in der Schilderung der utopischen Figur der liberalen Ironikerin entfaltet. Zentrales Kennzeichen dieser Heldin seines postmetaphysischen liberalen Utopias ist die Fähigkeit, sich durch den ironischen Umgang mit der eigenen Kontingenz zu sich selbst in ein Verhältnis zu setzen. Die Ironikerin verkörpert die Fähigkeit des Menschen, sich von der eigenen Sozialisation zu distanzieren und sich durch Selbstbeschreibung neu zu erschaffen. Mit der Tugend der Ironie bezeichnet Rorty das Bewusstsein der eigenen Kontingenz und zugleich die Fähigkeit zur Autonomie durch Selbsterschaffung. Wie oben im II.3.2 Kapitel dargestellt steht Kontingenz als antimetaphysischer Grundbegriff im Zentrum von Rortys antiessenzialistischen Pragmatismus. Ironie als Kontingenzbewusstsein ist die Grundtugend, die er als Konsequenz der Verabschiedung des Essenzialismus einfordert. In seiner utopischen postmetaphysischen Gesellschaft des universellen Ironismus, in der sich die tief greifende Transformation des Ichs durchgesetzt hat, ist sie die herrschende Definition von Freiheit. Menschliche Freiheit wird nicht mehr gesehen als Einsicht in die Notwendigkeit und verbunden mit dem Postulat eines spezifisch menschlichen Reiches jenseits von Kontingenz, sondern als Erkenntnis der Kontingenz. Nach der Abkehr vom Ideal des autonomen Subjekts kann allein die Anerkennung der eigenen Kontingenz die Basis für eine nicht länger substanzhafte, aber reflexive Identität des Selbst bilden. Die Freiheit beginnt damit, die Pluralität des eigenen Selbst anzuerkennen und die Suche nach einer dahinterliegenden substanzialistischen Einheit aufzugeben.²⁶

Rorty nennt drei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine Person „Ironikerin“ ist:

„(1) sie hegt radikale und unaufhörliche Zweifel an dem abschließenden Vokabular, das sie gerade benutzt, weil sie schon durch andere Vokabulare beeindruckt war, die Menschen oder Bücher, denen sie begegnet ist, für endgültig nahmen; (2) sie erkennt, dass Argumente in ihrem augenblicklichen Vokabular, diese Zweifel weder bestätigen noch ausräumen können; (3) wenn sie philosophische Überlegungen zu ihrer Lage anstellt, meint sie nicht, ihr Vokabular sei der Realität näher als andere oder habe Kontakt zu einer Macht außerhalb ihrer selbst [...] Leute dieser Art nenne ich ‚Ironikerinnen‘, weil ihre Erkenntnis, dass alles je nach Neubeschreibung gut oder böse aussehen kann, und ihr Verzicht, Entscheidungskriterien zwischen abschließenden Vokabularen zu formulieren, sie in die Position bringt, die Sartre

26 Vgl. KIS, 56, 79; PZ, 47. Vgl. dazu Simon (2000), 61; Horster (1991a), 61; Schönherr-Mann (1996), 83. Schönherr-Mann fühlt sich dort von Rortys Ironikerin an den Stadtneurotiker Woody Allen als dem Typus des ironischen Liberalen erinnert.

„metastabil“ nennt: nie ganz dazu in der Lage, sich selbst ernst zu nehmen, weil immer dessen gewahr, dass die Begriffe, in denen sie sich selbst beschreiben, Veränderungen unterliegen; immer im Bewusstsein der Kontingenz und Hinfälligkeit ihrer abschließenden Vokabulare, also auch ihres eigenen Selbst.“²⁷

Diese Schlüsselpassage von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* enthält quasi nebenbei Rortys Philosophie der Kontingenz *in nuce*. Die Ironikerin ist die Personifizierung des antiautoritären Sprachspielpragmatismus. Als Nominalistin und Antiesenzialistin hat für sie nichts eine immanente Natur, eine reale Essenz. Was in diesem Zusammenhang aber von besonderer Bedeutung ist, dass ihre Ironie als Bewusstsein der Kontingenz sie auch in ihrer Selbstwahrnehmung bestimmt. Die Ironikerin zweifelt an ihren zentralen Überzeugungen und Bedürfnissen. Ihre Sprache, ihr Gewissen und ihre hochfliegendsten Hoffnungen versteht sie als kontingente Ergebnisse poetischer Leistungen der Vergangenheit. Sie weiß um die historische Bedingtheit ihrer Sozialisation.²⁸ Rortys Neufassung des Ironiebegriffs definiert Ironie dementsprechend im Kern als Wissen um die Kontingenz des eigenen abschließenden Vokabulars: „Das Gattungsmerkmal von Ironikern ist das Fehlen der Hoffnung auf eine ihnen überlegene Instanz, die ihnen die Zweifel an ihrem abschließenden Vokabularen nehmen könne.“²⁹ Mit dem Begriff des abschließenden Vokabulars³⁰ wird dabei dasjenige Sortiment von Wörtern bezeichnet, mit dem eine Person ihre Handlungen, Überzeugungen und letztlich ihr ganzes Leben rechtfertigt. Mit diesem Vokabular erzählen Menschen ihre Lebensgeschichte. Es ist aber kein Werkzeug der Identitätsbildung, das vom Selbst konstruiert wird. Wir können nicht den Zweck eines abschließenden Vokabulars durch eine Position außerhalb von diesem formulieren. Abschließende Vokabulare sind immer schon da. Wir finden uns in diese „geworfen“ vor; genauer: Unser Selbst als mittelpunktsloses Netz von Meinungen und Wünschen ist dieses Vokabular. Da das Selbst der Person durch ihr abschließendes Vokabular bestimmt wird, sind Zweifel an diesem radikale Selbstzweifel. Ironie bei Rorty ist also radikale Selbstironie.³¹

Bei der Rorty'schen Ironie handelt es um ein *gelassenes* Kontingenzbewusstsein, eine *lächelnde* Einsicht in die Kontingenz. Es kommt Rorty darauf an, ironisch zu sich selbst zu sein, sich aber dennoch ernst zu nehmen und nicht zu verzweifeln. Seine Ironikerin findet sich gleichmütig mit der Tatsache ab, dass alle ihre Urteile

27 KIS, 127.

28 Vgl. PZ, 170; KIS, 14, 110.

29 KIS, 164; vgl. PZ, 170; KIS, 129. Vgl. dazu Noetzel (2001), 232.

30 Im Original: „final vocabulary“ (KIS, 73).

31 Vgl. KIS, 128; EHO, 38; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 310. Vgl. dazu Baltzer (2001), 39; Hall (1994), 130. Für Michael Williams ist Rortys Ironikerin schlicht eine Skeptikerin in Bezug auf das eigene (und jedermanns) abschließendes Vokabular. Rortys Ironie wiederhole generell Punkt für Punkt die Struktur der Hume'schen Skepsis. Das ironische Ergebnis der Analyse seines Ironiebegriffs bestünde daher darin, dass er damit hinter seine eigene fallibilistischen und antirepräsentationalistischen Einsichten zurückfalle; vgl. Williams, M. (2003), 71ff.

durch historische Zufälligkeiten bedingt sind. Diese haben dafür gesorgt, dass sie über dieses Vokabular und nicht über ein anderes verfügt. Geprägt von der Ungewissheit über die Sprache, in der sie ihre tiefsten Glauben ausspricht, verzweifelt sie aber nicht an dieser Erkenntnis: „Ironisch zu sein heißt nur, diese tiefsten Glauben leicht zu nehmen. Man muss diese tiefsten Glauben in der Praxis ausleben, weil wir keine anderen haben, aber das heißt nicht, unsere tiefsten Glauben wären garantiert oder könnten oder sollten philosophisch fundiert werden.“³² Anstelle der zum Scheitern verurteilten Suche nach einer Beglaubigung der eigenen Identität in einer Erzählung der Einheit tritt das gelassene Einverständnis damit, dass wir ohne Mittelpunkt sind, und die Beschränkung auf eine Abfolge von ad hoc Erzählungen über die kontingenten Teile unseres Selbst. Der Mangel, dass wir kein ahistorisches Wesen besitzen, ist unerheblich geworden. Die Frage nach der eigenen Identität ist in Rortys utopischer Kultur von Ironikern als Relikt einer fundamentalistischen Kultur verabschiedet. An ihre Stelle tritt ein ironischer Umgang mit der Frage „Wer bin ich?“. Entlastet vom Druck der Konsistenzforderung entspannt sich das Verhältnis der Ironikerin zu den Widersprüchen und der Kontingenz ihres Selbst. Sie hat die Fähigkeit, gelten zu lassen, dass Sprache die Macht hat, neue und andere Dinge möglich und wichtig zu machen, und ist in der Lage mit der Vielfalt ihres Netzes an Überzeugungen und Wünschen zu experimentieren. Bei der Wahl von Selbstbeschreibungen verhält sie sich spielerisch, freizügig und erfinderisch. Dezentrierung und Kontingenz des Selbst sind für die Ironikerin kein Grund für Verzweiflung, sondern ermöglichen ihr die spielerische Selbstschöpfung durch die Erprobung immer neuer Selbstbeschreibungen.³³

Bei ihrer Selbstschöpfung im Privaten ist die Ironikerin nach Rorty auf andere angewiesen. Mit ihrem Zweifel am eigenen abschließenden Vokabular, ihrer moralischen Identität und letztlich an ihrem Verstand könne sie nur fertig werden, indem sie mit anderen Menschen, vor allem mit anderen Ironikern als Gesprächspartnern, kommuniziert. Nur das sokratische Gespräch mit anderen Menschen, die selbst zur Ironie neigen, befähige sie, ihr Netz von Überzeugungen und Wünschen soweit kohärent zu halten, dass sie noch handeln kann.³⁴ Die eigene Identität ist für Rorty nicht im Inneren zu finden, nicht durch den Rekurs auf das nicht vorhandene wahre Selbst. Dieser Weg nach innen führt zu nichts, da dort nichts zu finden ist außer Kontingenz. Dagegen gilt es, in die Welt hinauszugehen. Nur der kommunikative Weg nach außen kann Identität ermöglichen. Sie kann und muss geschaffen werden durch die Auseinandersetzung mit und die Anerkennung durch andere Mitglieder unserer Sprachgemeinschaft. Der Ort unserer Freiheit ist nicht das Denken oder das geistige Sehen, sondern die kommunikative Lebenspraxis. Freiheit hat ihren „Ort“ in der Kommunikation einer Sprachgemeinschaft. Die sprachliche Konstruktion des Selbst und von Identität ist damit kommunitaristisch gedacht. Aber für den Libera-

32 Rorty (1994c), 18; vgl. SO, 5. Vgl. dazu Breuer/Leusch/Mersch (1996), 127; Horster (1991a), 19.

33 Vgl. SO, 57; KIS, 78; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 320. Vgl. dazu Joas (1997), 229; Smith (1996), 112f.

34 Vgl. KIS, 300ff.

len Rorty ist dieser Weg nach draußen in der privaten Sphäre angesiedelt, nicht in der gemeinsamen Politik. Formen der wechselseitigen Anerkennung wie Liebe und Freundschaft sollten daher auch nicht Gegenstand einer sozialphilosophischen Theorie sein. Mit dieser wichtigen Einschränkung sind Menschen also auch in seiner Konzeption das, was sie sind, nur durch ihr Verhältnis zu anderen. Aus diesem Grund sucht die Ironikerin den Anschluss an ihre Sprachgemeinschaft. Sie hat erkannt, „dass das beste Verfahren, an sich selbst herumzumodeln, darin besteht, an etwas anderem herumzumodeln – und das ist eine mechanistische Ausdrucksweise dafür, dass nur derjenige seine Seele retten wird, der sie verliert.“³⁵

Da nach Rorty Personen fleischgewordene oder verkörperte Vokabulare sind, bedeutet der radikale Zweifel der Ironikerin an der eigenen Sozialisation aber vor allem die Furcht, im Vokabular der eigenen Sprachgemeinschaft, in dem sie und die Menschen ihrer Umgebung aufgewachsen sind, stecken zu bleiben. Sie ist ständig in Sorge,

„ob sie vielleicht im falschen Stamm Aufnahme gefunden, das falsche Sprachspiel zu spielen gelernt habe. Sie macht sich Sorgen, dass der Sozialisationsprozess, der sie zum Menschen gemacht hat, indem er ihr eine Sprache gab, ihr am Ende die falsche Sprache gegeben und sie damit zu einem Menschen der falschen Art gemacht hat. Aber Maßstäbe, an denen das Falsche erkennbar wäre, hat sie nicht zu bieten.“³⁶

Kritik an dem eigenen lokalen abschließenden Vokabular kann für Ironiker nicht anhand eines ahistorischen Maßstabes, sondern nur durch den Vergleich mit einem anderen abschließenden Vokabular stattfinden. Daher können ihre Selbstzweifel nur dadurch beseitigt oder beschwichtigt werden, dass sie ihre Kenntnisse anderer moralischer Selbstbeschreibungen und Weisen zu leben erweitern. Dieses Ausbrechen aus der eigenen „Stammessprache“ ist nach Rorty vor allem durch Bücherlesen möglich. Lesen ermögliche am einfachsten Bekanntschaft zu schließen mit fremden Leuten, Familien und Kulturen. Denn je mehr Bücher man lese, desto weniger leicht lasse man sich vom Vokabular eines einzigen Buches einfangen.³⁷ Ziel der von ihm empfohlenen Lesereise hin zu möglichst vielen anderen abschließenden Vokabularen ist, nicht die einzig richtige Beschreibung des Menschen zu finden. Es gehe bei ihr nicht um die Idee eines Konvergierens hin zur Wahrheit des Menschseins beziehungsweise um die Entdeckung der universellen Bedingungen menschlicher Existenz. Entsprechend des Bildungsbegriffs von *Der Spiegel der Natur* lautet das Ziel vielmehr, ein immer größeres Repertoire alternativer menschlicher Selbstbeschreibungen anzusammeln. Das Lesen von möglichst vielen Büchern dient dazu, die Bekanntschaft mit einer möglichst großen Anzahl von Arten zu Leben zu erlangen. Die Literatur, und das heißt für Rorty vor allem der Roman, bereichert die Vorstellungskraft, was es heißen kann, ein Mensch zu sein. Nur die Entdeckung

35 SO, 70; vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 320. Vgl. dazu Brunkhorst (1997b), 17.

36 KIS, 129f; vgl. KIS, 138, 151.

37 Vgl. KIS, 14, 138f.

anderer Selbstbeschreibungen ermöglicht die Revision und Erweiterung des eigenen Vokabulars und bei deren Übernahme auch eine Veränderung des eigenen Verhaltens. Daher gilt für Rorty das Bücherlesen als das wichtigste Verfahren der Selbsterweiterung und der Erlangung von Autonomie.³⁸ Er skizziert mit diesem Bild der Ironikerin als „Bücherwurm“ eine intellektualistische Variante des ästhetischen Lebens. Getrieben von dem Wunsch nach Selbsterweiterung will die Heldin seiner utopischen Gesellschaft immer mehr Möglichkeiten des Menschseins in sich aufnehmen. Sie hat die traditionellen Ziele der Selbstprüfung und Selbsterkenntnis ersetzt durch das der Erweiterung des Selbst. Ihr Lebensideal ist ein Leben an den gegenwärtigen Grenzen der menschlichen Einbildungskraft. Auf diese Weise ist sie die Verkörperung des „ästhetischen Lebens, des Lebens der nie endenden Neugierde, des Lebens, das seine Grenzen zu erweitern strebt, anstatt sein Zentrum zu finden.“³⁹

VIII.1.3 Autonomie als sprachliche Selbsterschaffung – das romantische Ideal des „starken Dichters“

Die Freiheit des ästhetischen Selbst in Gestalt der Ironikerin erschöpft sich nicht nur in dem Erkennen der Kontingenz und dem Sinn für die unverwirklichten Möglichkeiten des Menschseins. Und auch ihr Streben nach Selbsterweiterung durch literarische „Bildung“ dient vor allem der eigenen Fähigkeit zur Erschaffung radikal neuer Selbstbeschreibungen. Denn Autonomie wird nach Rorty letztlich realisiert durch private Projekte der poetischen Selbsterschaffung; wobei es einigen wenigen Menschen, den bereits mehrfach erwähnten „starken Dichtern“, vorbehalten ist, ihr Leben als Sprachkunstwerk zu formen und dafür gesellschaftliche Anerkennung zu erhalten. Die antiessenzialistische Konzeption des Selbst als Netzwerk von Kontingenzen wird von Rorty damit mit der romantisch-theologischen Vorstellung verbunden, dass der Mensch Schöpfer seiner selbst ist. Hier kommt die emersonsche und nietzscheanische Dimension seines Menschenbildes ins Spiel. Mit Ralph Waldo Emerson und Friedrich Nietzsche plädiert Rorty dafür, sich Selbsterschaffung zum Ziel zu setzen. Denn wie oben dargestellt ist nach seinem romantischen Bild die entscheidende Qualität des Menschen als Erzeuger von Beschreibungen nicht

38 Vgl. KIS, 57f, 78, 132; SO, 53; PAK, 162.

39 SO, 55; vgl. KIS, 56, 78; PAK, 169. Rorty entwickelt diese Vorstellung über die Bedeutung der Literatur bzw. des Romans für die Autonomie des Selbst mit Bezug auf Harold Bloom und Milan Kundera; vgl. PAK, 162ff; KOZ, 86ff. Für Bloom begründet und fördert das Lesen ein autonomes Selbst. Eine gründliche, aber offene und experimentierfreudige Lektüre diene der Selbsterkenntnis und Selbsterweiterung, allerdings nicht der Selbsterschaffung; vgl. Bloom (2000), insbes. 208f. Nach Kundera ist der Roman „das imaginäre Paradies der Individuen“ (Kundera (1987, 167). Seine Weisheit sei diejenige der Ungewissheit. In ihm sei keine Figur im Besitz der Wahrheit, aber alle hätten ein Recht darauf, verstanden zu werden. In Kunderas existenzialistischem Konzept des Romans dient dieser als Karte der Existenz der Beleuchtung bisher unbekannter Möglichkeiten des Menschseins; vgl. Kundera (1987), insbes. 11-15, 165-173.

die Fähigkeit des Erkennens, sondern das Talent der Selbsterschaffung. Der Mensch als Dichter (seiner Selbst) ist das besondere Tier, das sich durch Selbstbeschreibung in eigenen Begriffen selbst erschaffen kann und muss: „*Nichts anderes gibt es für ihn, als seine Sprache, und nichts anderes in seiner Sprache, als was er hineinlegt.*“⁴⁰ Kurz, nichts gibt es für den Menschen zu erreichen, *außer*, ein Dichter zu sein.

Für die Ironikerin ist mit ihrer Einsicht in die eigene Kontingenz der Imperativ zur sprachlichen Selbsterschaffung verbunden. Sie lebt mit der Bloom'schen „Angst vor Beeinflussung“⁴¹, der Angst davor, nur eine Kopie oder Replik wohl bekannter Typen des Menschseins zu sein. Daher kann sie nicht auskommen ohne den Kontrast zwischen ihrem ererbten abschließenden Vokabular und dem Vokabular, das sie zu schaffen versucht. Ihr Hoffen auf die Schaffung von etwas Unverwechselbaren ist nach Rorty existenziell: Wenn es einem nicht gelingt, die Fremdbeschreibungen unseres Selbst – mit Sartre gesprochen, den Blick der Anderen – durch eine eigene Selbstbeschreibung zu überwinden, scheitert man als Dichter – und damit als Mensch. Man verfehlt das Ziel der sprachlichen Selbsterschaffung in Gestalt eines eigenen, individuellen Selbst: „Dann wird man der Sprache keine eigene Prägung gegeben, sondern ein Leben lang nur vorgeprägte Stücke herumgeschoben haben. Man wird also überhaupt kein Ich gehabt haben.“⁴² Das Projekt der Selbsterschaffung tritt bei Rortys Darstellung des ironischen Selbst an die Stelle der Suche nach der Wahrheit des Selbst. Ihre romantische Kernthese lautet: *Selbsterschaffung statt Selbsterkenntnis*. Die Suche nach einer bereits vorhandenen Wahrheit über unser ahistorisches Wesen wird aufgegeben. Das platonische Modell der Selbsterkenntnis als Selbstläuterung und –Reinigung wird abgelöst durch eine Ethik der Selbsterweiterung durch Sprachbildung. In dieser tritt an die Stelle der Frage nach der von Gott oder einer anderen Autorität beglaubigten Bedeutung des menschlichen Lebens die Frage: Welche Bedeutung sollen wir unseren Leben geben? Der Mensch als Dichter kann und muss nicht nur die Welt ständig neu beschreiben, sondern auch das eigene Selbst. Seine kreativen Neubeschreibungen haben dabei nicht nur den Charakter einer Uminterpretation, sondern den eines Schöpfungsaktes. Die traditionelle Vorstellung der (Selbst-)Erkenntnis wird damit durch die romantisch-theologische Idee der Selbsterschaffung abgelöst.⁴³

40 Rorty (1984), 17 [Herv. i. O.]; vgl. KIS, 56ff; SN, 388. Auch wenn dies in *KIS* nicht explizit gemacht wird, steht hinter Rortys Bezugnahme auf Nietzsche im Rahmen der romantischen Dimension seines Menschenbildes die Lesart von Ralph Waldo Emerson als Philosoph der privaten Selbsterschaffung; siehe HSE, 15; dort erklärt Rorty Nietzsche sogar zum „Schüler“ Emersons.

41 Bloom (1995).

42 KIS, 53; vgl. auch KIS, 59f, 150. Dieser Gedanke ist wie ein Echo auf Emersons Ausspruch, dass wer Mensch sein wolle, Nonkonformist sein müsse; vgl. Thomä (2007), 145.

43 Vgl. KIS, 59ff; KOZ, 10; SO, 49ff; Rorty in Saatkamp (Hg.) (1995), 71; bereits SN, 404. Vgl. dazu Baltzer (2001), 18. Der Atheist Rorty verwendet damit für sein romantisches Bild des Menschen eine theologische Begrifflichkeit. Besonders deutlich wird dies im englischen Original. Dort spricht er von „self-creation“ (KIS, 96).

Rorty zeichnet damit ein sehr intellektualistisches Bild von schöpferischer Individualität. Er betont zwar, dass es viele mögliche Formen der Selbsterschaffung und Identitätsbildung gibt, denn mit Freud, und gegen Nietzsche – sei es möglich, jedes menschliche Leben als Gedicht zu sehen. Seine Darstellung des Selbst konzentriert sich aber allein auf die *sprachliche* Selbsterschaffung qua ständiger Selbst-Neubeschreibung. Der poetische Versuch, sich in seine eigenen Metaphern zu hüllen, ist für ihn entscheidend. Individualität verdanke sich primär der Fähigkeit zur Sprachinnovation durch die Erzeugung neuer (abschließender) Vokabulare, mit denen es gelingt, das eigene Leben in einer einzigartigen Weise zu beschreiben. Rorty spricht vom „radikal poetischen Charakter individuellen Lebens“⁴⁴. Das Selbst ist für ihn letztlich das Ergebnis einer kreativen sprachlichen Konstruktion.⁴⁵

Im Kern geht es Rorty um die Fähigkeit der Ironikerin, eine *kohärente* Geschichte über den eigenen Charakter und das eigene Leben zu erzählen. Denn die Einheit des oben dargestellten dezentrierten Netzwerk-Ichs kann nur eine narrative sein. So wie alle Gegenstände in seinem Sprachspielnominalismus als Schwerpunkte der Beschreibung angesehen werden, die sich ändern, sobald sie anders beschrieben werden, ist auch das Selbst „nur“ ein narrativer Schwerpunkt. Das Wort „ich“ ist zunächst eine Leerstelle. Nur durch Erzählungen über uns selbst werden die verschiedenen einzelnen Geschichten unseres pluralen Selbst immer wieder (temporär) in eine kohärente Einheit gebracht. Der Ironiker begreift sein Selbst als durch und durch narrativ konstituiert. Seine Identität hängt davon ab, welche Geschichten er von sich erzählen kann. Hinter diesen Erzählungen gibt es für Rorty kein authentisches Selbst. Vom starken Subjekt der Tradition bleibt ein „schwaches“ Selbst als narrativer Schwerpunkt.⁴⁶ Wenn es der Ironikerin gelingt, durch die Erfindung einer Selbstbeschreibung eine kohärente Geschichte ihres Selbst zu schaffen, dann hat sie Autonomie erreicht. Rortys antiessenzialistisches und zugleich antiautoritäres Konzept des Selbst als narrativer Schwerpunkt versteht Autonomie nicht als Aktualisierung eines allen Menschen gemeinsamen Potenzials. Wenn es kein wahres Vernunft-Ich als ahistorische „Macht“ in uns gibt, kann Autonomie nicht Übereinstimmung mit diesem und Befreiung von äußeren kontingenten Kräften bedeuten. Ein autonomes Ich ist für Rorty nicht durch die Affiliation an diese Macht jenseits des kontingenten Selbst zu erlangen, sondern nur durch poetische Selbsterschaffung:

44 KIS, 121.

45 Vgl. KIS, 59; 71ff, 137; KOZ, 9. Vgl. Guignon/Hiley (1990), 342; Kramer (2001), 39.

46 Vgl. KIS, 52, 289, PZ, 84; KOZ, 9. Vgl. dazu Kramer (2001), 42ff; Auer (2004), 114. Kramer und Auer weisen dort jeweils darauf hin, dass Rorty damit Anschluss an das Narrativitätsmodell von Alasdair MacIntyre gesucht hat. Auch für diesen ist der Mensch ein Geschichten erzählendes Tier, dessen Selbst die Einheit einer narrativen Suche darstellt; vgl. MacIntyre (1995), 288ff. Allerdings geht dessen narrative Sicht des Selbst als Begründungsmodell für personale Identität davon aus, dass es bereits eine Person gebe, die diese Geschichte erzählt. Zugleich betont er viel stärker die Bedeutung der Einbettung der individuellen Geschichte meines Lebens in eine größere Geschichte bzw. Tradition. Dieter Thomä unterscheidet daher zwischen Erzählung und Selbst*findung* bei MacIntyre und Erzählung und Selbst*erfindung* bei Rorty; vgl. Thomä (2007), 5, 126ff.

„Autonomie ist nichts, was alle Menschen tief in ihrem Inneren hätten; es ist etwas, was bestimmte besondere Menschen durch Selbsterschaffung zu erreichen hoffen und einige von ihnen tatsächlich erreichen.“⁴⁷

Rorty betont, dass seine Konzeption von Autonomie des ironischen Individuums nicht in einem Kantischen Sinn, sondern als Heideggersche Authentizität aufzufassen ist, allerdings ohne Transzendenzbezug. Die „eigentliche“ Ironikerin anerkennt die Tatsache, dass sich im Menschen nicht Zeit und Ewigkeit verbinden, sondern dass er einzig und allein ein geschichtliches Wesen ist. Zugleich weigert sie sich, irgendeine Beschreibung als die ihres Wesens zu akzeptieren. Dies wäre für sie ein Leugnen ihrer Bloom'schen Freiheit der Selbsterschaffung – eine Flucht ins Man oder mit Sartre ein Versuch, sich zu einem *etre-en-soi* zu machen, also durch eine Form der *mauvaise foi* sich der Aufforderung zur Authentizität zu entziehen.⁴⁸ Für die Rorty'sche Ironikerin gibt es nur ein Kriterium für Autonomie im Sinne eines erfolgreichen Versuchs der poetischen Selbsterschaffung: Sie hat einen Weg zur Neubeschreibung der eigenen Vergangenheit und damit ein Selbstsein gefunden, das nicht einmal der Möglichkeit nach vorher bekannt war. Dadurch erreicht sie die Loslösung von der eigenen idiosynkratischen „zufallsblinden Prägung“⁴⁹. Sie bricht die Kruste ererbter Kontingenzen auf und schafft ihre eigene Kontingenz in Gestalt eines ganz eigenen, neuen abschließenden Vokabulars. Für Ironiker gibt es keinen ahistorischen Bezugspunkt für das Erlangen von Autonomie, sondern nur den Bezug auf die Vergangenheit. Sie möchten ihr Leben in ihren eigenen Worten zusammenfassen und damit der Vergangenheit den eigenen Stempel aufprägen. Durch das Schreiben eines Bildungsromans über ihr altes Selbst versuchen sie, ein neues, autonomes Selbst zu schaffen. Mit Nietzsche ist für Rorty diese narrative Aneignung der eigenen Faktizität erreicht, wenn Ironiker als Bloom'sche Dichter ihrer selbst sagen können: Aus dem „Es war“ ist ein „So wollt ich es“ geworden.⁵⁰ Das eigene Selbst ist demnach Ergebnis des Prozesses der ständigen

47 KIS, 117; vgl. PZ, 42ff; KIS, 164.

48 Vgl. PAK, 162; Rorty (1984), 17 u. insbes. SN, 391, 406ff. Dort weitetet Rortys Antiesenzialismus Sartres Kernthese der „negativen“ Freiheit des *pour-soi* auch auf die Existenzweise des *en-soi* aus. Auch in der Welt der Dinge gibt es demnach kein Wesen, sondern nur eine Vielfalt konkurrierender Beschreibungen. Damit kann Sartres Diagnose einer Flucht der meisten Menschen in die *mavoi's foi* auf das Streben der Philosophie nach Kommensuration angewendet werden: So wie das *pour soi* sich aus Angst vor der Freiheit zu einem *être-en-soi* macht, indem es eine (Selbst-)Beschreibung als sein Wesen gelten lässt, so versucht auch die fundamentalistische Philosophie, das fortwährende Gespräch durch die Reduktion aller möglichen Beschreibungen auf die einzig wahre Beschreibung zu ersetzen, um mit dieser „Selbsttäuschung“ die Verantwortung für unsere Freiheit der Neubeschreibung abzustreifen. Vgl. dazu auch Tartaglia (2007), 205f.

49 KIS, 69.

50 Vgl. KIS, 62ff, 164, 171, 199; PZ, 42. Vgl. dazu u.a. Kramer (2001), 40ff. Rortys Bezug auf Nietzsche bzgl. der Sicht auf das individuelle Selbst nicht als gegebene, sondern als durch dramatische Erzählung zu schaffende Einheit folgt der Nietzsche-Interpretation von Alexander Nehamas; vgl. dazu auch KIS, 59.

Neubeschreibung der eigenen Prägung durch Ausdrücke, die, wie marginal auch immer, doch ihre eigenen sind. Für Ironiker zeigt sich Autonomie in diesem Prozess des ständigen Neubeschreibens selbst; sie liegt in der Fähigkeit, fortlaufend Vokabulare über uns selbst und die Welt hervorzubringen und damit dem Gespräch der Kultur eine neue Wendung zu geben. Das Streben nach Autonomie ist für das ironische Selbst daher eine permanente Aufgabe, Zeit und Zufall zu nutzen, ohne dabei dem Versprechen noch glauben zu schenken, diese wären zu überwinden. Jedes Leben wird von ihnen betrachtet als das immer unvollständige, dennoch manchmal heroische Neuweben des Netzes an kontingenten Überzeugungen und Wünschen, das das Selbst ausmacht. An die Stelle des platonischen Willens zur Wahrheit tritt daher bei Ironikern der quasi-nietzscheanische Wille zur permanenten Selbstüberwindung. Schon in *Der Spiegel der Natur* spricht Rorty von „unserer ‚existentialistischen‘ Intuition, dass wir keine wichtigere Aufgabe haben, als uns immer wieder auf neue Weise zu beschreiben, ohne dabei auf eine vorgängige Essenz zurückgreifen zu können.“⁵¹

Die paradigmatische Figur der Verwirklichung von Autonomie als andauernde Selbsterschaffung ist für Ironiker der starke Dichter: „Meiner Meinung nach wäre der Kulturheld eines liberalen Gemeinwesens im Idealfall Blooms ‚starker Dichter‘, nicht der Krieger, der Priester, der Wilde oder der [...] Naturwissenschaftler.“⁵² Der kraftvoll schaffende starke Poet, der die Worte so benutzt so wie nie einer vor ihm, verkörpert mit seiner ästhetischen Existenzweise Rortys romantisches Selbsterschaffungsideal. Er wird sogar zum „Archetyp des Menschlichen“⁵³ und zum „Vorkämpfer der Spezies“⁵⁴ erklärt. Wie alle Ironiker ist er getrieben von der Angst, nur eine Replik zu sein oder Darsteller einer Rolle in einem vorher geschriebenen Drehbuch. Aber als geniale Ausnahmepersönlichkeit ist es ihm gelungen, bei seiner Suche nach etwas Unverwechselbarem das eigene Leben als Kunstwerk zu gestalten. Darüber hinaus sind die von ihm erfundenen Metaphern und Vokabulare in seiner Sprachgemeinschaft aufgrund einer Koinzidenz seiner privaten Zwangsvorstellung und eines undeutlich empfundenen Bedürfnisses seiner Gesellschaft auf fruchtbaren Boden gefallen.⁵⁵ Wie bei Emerson und Nietzsche ist damit für Rorty

51 SN, 389; vgl. KIS, 62, 83, 166f. Vgl. dazu Auer (2004), 114. Auch eine Gesellschaft von Ironikern würde nach Rorty daher nicht das „Pathos der Endlichkeit“ überwinden. Selbst Ausnahmeindividuen wie der starke Dichter hätten Todesangst – Angst vor der Unvollständigkeit des eigenen Vorhabens der Neubeschreibung; vgl. KIS, 79–83.

52 KIS, 98.

53 KIS, 69.

54 KIS, 48. Abgesehen davon, dass diese Bezeichnungen für den starken Dichter sehr martialisch sind, sind sie nur schwer mit dem Selbstverständnis von Rortys Neubeschreibung des Selbst als „optionale“ philosophische Anreicherung zu vereinbaren.

55 Vgl. KIS, 53ff; SO, 55. Zum starken Dichter als gesellschaftlich erfolgreichen Metaphern-Macher und damit als eigentlichen Gesetzgeber der Sprache und der sozialen Welt siehe oben Kap. VIII.1.3. – Vor allem Nancy Fraser kommt der Verdienst zu, unabhängig von der weiblichen Hauptfigur in *KIS*, den männlichen Charakter von Rortys romantischen Impuls herausgearbeitet zu haben. Dieser zeige sich vor allem an der Bloom'schen

das schöpferische Genie das Paradigma von Individualität. Sein romantisches Ideal des Menschen als Selbstschöpfer ist allerdings durch die Ironie als Bewusstsein der eigenen Kontingenz entscheidend „geschwächt“. Wie oben bereits bemerkt, will er die romantische Selbstvergöttlichung des ästhetischen Subjekts vermeiden und sich auch von Nietzsches Umkehrung des Platonismus in Gestalt des Ideals einer vollständigen Autonomie durch Selbsterschaffung abgrenzen. Seine Konzeption der Freiheit durch sprachliche Selbsterschaffung betont mit Harold Bloom, dass selbst der stärkste Poet nur einen kleinen Teil ihres Selbst hervorbringen kann und vor allem dabei auf die Anerkennung durch die Mitglieder seiner Sprachgemeinschaft angewiesen bleibt. Es gibt kein Leben der poetischen Selbsterschaffung ohne den Hintergrund eines normalen Diskurses, gegenüber dem sich die metaphorischen Neubeschreibungen des starken Dichters notwendig parasitär verhalten, und der Bereitschaft der anderen, seine Metaphern in der Zukunft zu übernehmen und damit zu „Verbuchstäblichen“.

Für Ironiker, wie der starke Dichter es einer ist, lautet das Ideal des menschlichen Lebens, dass aus der Idee von Autonomie als Selbsterschaffung folgt: „Das vollkommene Leben wird eines sein, das in der Gewissheit endet, dass jedenfalls das letzte seiner abschließenden Vokabulare *ganz das seine* war.“⁵⁶ Dabei sind sich Ironiker nach Rorty allerdings bewusst, dass dieses Ideal vollkommener Autonomie nicht zu erreichen ist. Der fortwährende Prozess der Selbsterschaffung durch Selbst-Neubeschreibung könne niemals vollendet werden, da es nichts zu vollenden gebe. Es gebe nur das Beziehungsnetz des Selbst, das jeden Tag neu gewoben wird. Ebenso gelte, dass dieser Prozess niemals an einen vorbestimmten Ruhepunkt gelangen kann. Denn es werde niemals das eine, wahre Gedicht geben, die letzte Neubeschreibung, durch welche ein vollständig autonomes Selbst erreicht sein wird. Jede (letzte) Neubeschreibung werde wiederum unbewusste kontingente Ursachen gehabt haben, für deren Neubeschreibung keine Zeit mehr bleibt.⁵⁷ Die Unerreichbarkeit vollkommener Autonomie jenseits von Zeit und Zufall bedeutet nach Rorty allerdings nicht, dass das Streben nach sprachlicher Selbsterschaffung mit Sartre gesprochen eine vergebliche Leidenschaft ist:

„Ein Metaphysiker wie Sartre mag das Streben der Ironiker nach Vollkommenheit ‚eine vergebliche Leidenschaft‘ nennen, aber Ironiker [...] werden denken, dass diese Formulierung an der entscheidenden Frage vorbeizieht. Das Thema Vergeblichkeit würde sich nur stellen, wenn man versuchte, Zeit und Zufall und Selbst-Neubeschreibung zu überwinden [...] [Ironiker, M.M.] versuchen nicht, Zeit und Zufall zu überwinden, sondern zu nutzen. Sie sind sich völlig darüber im klaren, dass alles, was als Lösung, Vollkommenheit und Autonomie zählt, immer eine Funktion des Zeitpunktes sein wird, zu dem man gerade stirbt oder verrückt wird. Aber aus dieser Relativität folgt nicht Vergeblichkeit. Denn ein Ironiker hofft nicht ein großes

Zentralfigur des starken Poeten als Ideal der weiblichen Ironikerin; vgl. Fraser (1994), 143, 150, 167; siehe auch Kleemann (2007), 24. Dort bemerkt Kleemann dass Rortys „Kulturheld“ weniger gelassene Befreiung, sondern Angst und Ressentiment verkörpert.

56 KIS, 164.

57 Vgl. KIS, 83; PZ, 170.

Geheimnis zu entdecken, und fürchtet nicht, vor dessen Entdeckung zu sterben oder zu verfallen. Für ihn gibt es nur kleine, vergängliche Dinge durch Neubeschreibung umzuordnen. Bei längerem Leben oder längerer geistiger Klarheit hätte er mehr Material umordnen und also andere Neubeschreibungen machen könne, aber *die eine richtige Beschreibung* hätte es nie gegeben. Denn ein konsequenter Ironiker kann zwar den Terminus ‚eine bessere Beschreibung‘ gebrauchen, aber er hat kein Kriterium für die Anwendung des Terminus ‚die eine richtige Beschreibung‘. Deshalb sieht er keine Vergeblichkeit darin, dass er verfehlt, ein *être-en-soi* zu werden. Die Tatsache, dass er nie eines sein wollte oder wenigstens nicht wünschen wollte, eines zu sein, ist genau das, was ihn vom Metaphysiker trennt.“⁵⁸

Trotz der Nähe von Rortys Ironismus zum Denken des Existenzialismus gibt es zuzätzlich zu der oben bereits erwähnten Kritik, dass Letzterer den Antiessenzialismus nicht konsequent genug durchgeführt habe, noch einen weiteren entscheidenden Unterschied: Bei seiner Konzeption von Ironie als Kontingenzbewusstsein und sprachliche Selbsterschaffung handelt es sich um eine Variante der postmodernen Umwertung des Nihilismus beziehungsweise um eine „Spielart des fröhlichen Nihilismus“⁵⁹. Der Ekel vor der Kontingenz ist einem gelassenen Kontingenzbewusstsein gewichen und an die Stelle der tragischen Suche nach Einheit und Identität ist der spielerische Umgang mit der Differenz und das Streben nach Erweiterung getreten. Die Erfahrung der Kontingenz beziehungsweise des Absurden ist bei den Existenzialisten mit einem Pathos der Enttäuschung und einem modernen Heroismus verbunden. Rortys nachexistenzialistische Ironie hingegen artikuliert kein Verlustgefühl mehr, das in der Revolte des an seiner Zerrissenheit leidenden Subjekts kompensiert werden müsste. Die Kontingenzerfahrung gilt hier als Selbstverständlichkeit und wird zugleich als Chance für ein Leben uminterpretiert, das nicht mehr im Bann der Idee einer alles vereinigenden Synthese steht. Aus der Anerkennung der Kontingenzen folgt nicht Resignation. Vielmehr erwächst aus dem ironisch-pragmatischen Umgang mit diesen eine neue Freiheit der Selbsterschaffung des Subjekts. Daher die Gelassenheit von Rortys Ironismus.⁶⁰

Wie sich in diesem Kapitel gezeigt hat, versucht Rorty auch bei seinem Bild des Menschen, radikalen Pragmatismus und Romantik zu kombinieren. Die antiessen-

58 KIS, 167 [Herv. i. O.]; vgl. auch SN, 406f.

59 Hellesnes (1992), 200.

60 Vgl. Weiß (1995), 367f; Horster (1993b), 261f u. insbes. Schaper (1994), 79ff. Susanne Schaper spricht dort von einer Radikalisierung der Ironie über das Absurde hinweg bei der Verabschiedung des religiös-metaphysischen Weltbildes. Die postmoderne Ironie nehme die Frage nach der Existenz Gottes nicht einmal mehr zur Kenntnis. Trotz der unterschiedlichen Haltung zur Kontingenzerfahrung stellt Schaper eine Strukturgleichheit von Rortys Ironismus mit dem existenzialistischen Denken von Sartre und insbesondere mit dem von Camus fest. Alle drei Denker gingen von der Kontingenz als Ausgangsbasis aus und kämen zum Schluss, dass Solidarität die Möglichkeit ist, dem Leben in der Kontingenz einen Halt zu geben; vgl. insbes. Schaper (1994), 111. – Leider kann der (fruchtbare!) Vergleich von Rortys Denken mit dem Existenzialismus im Rahmen dieser Studie nicht vertieft werden.

zialistische Konzeption des Selbst als dezentriertes und kontingentes Netz von Überzeugungen und Wünschen wird von ihm verbunden mit der romantischen Vision von individueller Freiheit durch poetische Selbsterschaffung. In Rortys Worten handelt es sich um „die Verbindung zwischen einem pragmatischen Modell-Ansatz im Hinblick auf Natur und Ich und dem ästhetischen Streben nach neuen Erfahrungen und neuer Sprache.“⁶¹ Aber stellt sie eine gelungene Verbindung dar? – Zunächst ist dazu festzuhalten, dass Rortys Bild des kohärenten Selbst als einer nicht gegebenen, sondern sprachlich konstruierten Einheit durchaus mit dem Denken des Pragmatismus zu vereinbaren ist. Man könnte es als eine romantische Version der pragmatistischen Grundthese ansehen, dass jeder Indikativ ein verkappter Imperativ, eine Handlungsaufforderung zum Experiment darstellt.⁶² Auch das Sein des Selbst wird konsequenterweise zu einer Frage der praktischen Bewährung im Experiment der Selbsterschaffung. Wer ist aber der „Experimentator“ beziehungsweise der Autor der einheitsstiftenden Erzählung, mit der das Selbst erschaffen wird? Einerseits löst Rorty das Selbst in der Netzmetapher auf. Es wird mit dem Text seines Lebens gleichgesetzt und darin aufgelöst.⁶³ Das Netz aus kontingenten Wünschen und Überzeugungen soll sich als selbstregulierendes System ohne obersten Weber immer wieder neu umweben. Andererseits sind Ironie und Selbsterschaffung ohne eine aktive Komponente nicht denkbar. Auf diese Einsicht weist auch eine Textstelle bei Rorty hin, wo er davon spricht, dass ein Ironiker auf das Gespräch mit anderen angewiesen ist, um „sich selbst zusammenzuhalten, *sein* Netzwerk aus Überzeugungen und Wünschen soweit kohärent zu halten, dass er noch handeln kann.“⁶⁴ Mit dem Modell der narrativen Selbsterschaffung tritt also die Instanz des Erzählers neben das Selbst als narratives Netz. Damit wird aber das Bild des Selbst inkonsistent und läuft Gefahr, nur eine romantische Abwandlung des als metaphysisch abgelehnten Modells der Selbstbestimmung zu sein.⁶⁵ Auch nach dem postmodernen „Tod“ des (transzendentalen) Subjekts muss jede Theorie des autonomen menschlichen Selbst beide Dimensionen des „Ich“, seinen sozialen Charakter *und* seine Freiheit umfassen und miteinander vereinbaren. Mit George Herbert Mead gesprochen, muss sie sowohl das „me“ als auch das „I“ enthalten, und zwar in einer überzeugenden Verbindung. Eine solche kohärente Verbindung jenseits von „Objekti-

61 SO, 62.

62 Zu dieser Grundthese des Pragmatismus als experimentellen Empirismus siehe Peirce (1970), 301; auch James (1994b), 28ff.

63 Vgl. Kramer (2001), 43ff. Kramer hält Rortys Narrativitätsmodell dort auch entgegen, dass die Geschichte nicht die Person sei, sondern sie der Person gehöre.

64 KIS, 301.

65 Zu dieser Kritik vgl. insbes. Thomä (2007), 133ff. Für Dieter Thomä enthält Rortys Theorie des Selbst zwar den komplexesten Vorschlag, die Erzählung für die Erfindung des Selbst heranzuziehen. Dieser führe allerdings in die Aporie. Zu Thomäs „interne“ Kritik an Rortys „artistische[r] Deutung der Lebensführung“ und deren „Aporien der Selbsterfindung“ siehe Thomä (2001), 292-318. – Siehe auch Rortys Antwort darauf in Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 319-324.

vismus“ und „Subjektivismus“ fehlt jedoch bei Rortys loser Kombination von Dezentrierung des Selbst und Romantik der Selbsterschaffung.

Abgesehen von dieser wichtigen Kritik der mangelnden Kohärenz seines antiesenzialistischen und zugleich romantischen Bild des Selbst, stellt sich aber vor allem die Frage, ob Rorty mit den Figuren der Ironikerin und des starken Dichters nicht ein elitäres und asoziales Ideal des Menschseins entwirft. Er skizziert einen intellektualistischen Ästhetizismus des Privaten, dessen *summum bonum* die romantische Selbstüberwindung und -erschaffung im Prozess der andauernden Neubeschreibung ist. In diesem Prozess, der für die Autonomie des Selbst steht, wird Sprache zu dem alleinigen Werkzeug für das menschliche Glück.⁶⁶ Indem er die Vision eines authentischen Lebens durch poetische Selbsterschaffung zum Ideal aller Bürger seines Utopia erklärt, erweist sich Rorty als Vertreter eines romantischen und zugleich demokratischen Individualismus in der Nachfolge von Ralph Waldo Emerson. Die anthropologische „Anreicherung“ seines Utopias stellt den Versuch einer Demokratisierung des romantischen Geniekults dar. Ist diese „Anreicherung“ seiner liberalen Utopie aber wirklich deren Zielen nützlich? Diese Frage wird im letzten Kapitel dieser Studie untersucht, in dem die *liberale* Ironikerin als Idealbürgerin seiner Utopie im Fokus steht. Die folgende Darstellung der Grundzüge seines minimalistischen Liberalismus rekonstruiert Rortys institutionelle Lösung des Problems der Versöhnung von individueller Freiheit, ob nun ästhetizistisch verstanden oder nicht und gesellschaftlicher Ordnung – für ihn das Hauptproblem liberaler Sozialphilosophie.⁶⁷

VIII.2 Rortys sozialliberale Konzeption der Politik mit dem Ziel eines Gleichgewichts zwischen Maximierung der Freiheit und Minimierung des Leidens

Abgesehen von dem eben geschilderten Ästhetizismus, durch den das Private gekennzeichnet ist, und von der Verwendung des Begriffs der Solidarität anstelle des Gerechtigkeitsbegriffs, handelt es sich auf der inhaltlichen Ebene bei Rortys minimalistischer Utopie des Liberalismus um eine ziemlich konventionelle sozialliberale Grundkonzeption.⁶⁸ Sie baut auf der typisch liberalen Trennung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen auf. Dabei haben beide Bereiche keine besondere Beziehung zueinander und der Schwerpunkt liegt auf dem größeren Bereich des Privaten. Oberstes Ziel in der Sphäre der Politik ist ein immer wieder aufs Neue durch Konsens herzustellendes Gleichgewicht zwischen privater Freiheit der

66 Vgl. EHO, 196; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 58f; Rorty in Rorty/Engel (2007), 54. Vgl. dazu Bhaskar (1990), 223f.

67 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 320.

68 Die Bandbreite der Einschätzungen Rortys als politischen Denker ist groß und reicht von der Charakterisierung als konventionellen Liberalen (vgl. Joas/Knöbl (2004), 695) oder als radikalen politischen Denker (vgl. Rumana (2002), 53) bis zu der als naiven Denker in der unpolitischen Tradition der US-Philosophie; vgl. Kuklick (2001), 280ff.

Selbsterschaffung und öffentlicher Solidarität Die politische Kooperation dient der Sicherstellung des größtmöglichen Freiraums für die private Selbsterschaffung und zugleich einer Politik der Leidensverminderung: „Political Liberalism is not merely ‚a means to provide the necessary stability and negative liberty for pursuit of our private aims‘, because it is also a means to minimize suffering. But minimize suffering and maximize negative liberty go hand in hand.“⁶⁹ Das Einheit stiftende politische Ideal in Rortys sozialliberalem Utopia besteht in der Kombination von Maximierung der individuellen Vielfalt *und* Minimierung des Leidens. Alle Bürger sollen die Chance zur individuellen Selbsterschaffung haben und zugleich darf keiner den anderen dabei grausam oder demütigend behandeln. Politischer Fortschritt besteht für sie in der institutionellen Steigerung der Freiheit und der Verminderung von Grausamkeit. Ihre pluralistische und solidarische Gesellschaft der Zukunft verbindet *Poesie und Solidarität* in der politischen Praxis – in dem Bewusstsein, dass die Spannung zwischen Vielfalt und Solidarität nicht theoretisch überwunden werden kann.⁷⁰

Zur Unterstützung dieser Gleichgewichtskonzeption bezieht sich Rorty vor allem auf John Stuart Mills Werk *On Liberty*, das für ihn immer noch die beste Verteidigung des Liberalismus darstellt. Seit Mills Forderung, dass die Institutionen einer freien Gesellschaft reguliert werden sollten durch die Devise, dass jeder tun könne, was er wolle, solange er dabei nicht die anderen schädigt, hat für ihn die liberale Theorie nichts Wesentliches dazugelernt:

„Ich habe den Verdacht, das soziale und politische Denken der westlichen Welt hat die letzte Begriffs-Revolution, die es noch brauchte, hinter sich. John Stuart Mills Vorschlag, dass die Regierungen sich auf die Optimierung des Gleichgewichts zwischen Nicht-Einmischung in das Privatleben und Verhindern von Leiden konzentrieren sollten, scheint mir das passende Schlusswort zum Thema zu sein.“⁷¹

Das folgende *Kapitel VIII.2.1* stellt zunächst die primäre Aufgabe der Politik nach Rorty dar: die Maximierung der privaten Freiheit zur sprachlichen Selbsterschaffung. Die egalitäre Komponente seiner Variante des Liberalismus ist Thema des daran anschließenden Kapitels VIII.2.2. Die Stichworte lauten hier: Politik der Chancengleichheit und (globale) Solidarität.

VIII.2.1 Die primäre Aufgabe der Politik: Maximierung der negativen Freiheit zur privaten Selbsterschaffung

Das für alle liberalen Theorien zentrale Problem der Versöhnung von privater Freiheit und gesellschaftlicher Ordnung löst Rorty in engem Anschluss an den klassi-

69 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 155.

70 Vgl. WF, 280; ORT, 213; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 131f; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 155; KIS, 168; Rorty (1997b), ZB3. Vgl. dazu Joas/Knöbl (2004), 696.

71 KIS, 114; vgl. PSH, 235. Vgl. dazu Melkonian (1999), 55ff.

schen Liberalismus. Dabei wird in seinem Utopia als die wichtigste Aufgabe der Politik der Schutz des Individuums und seiner privaten Möglichkeiten der Selbsterschaffung angesehen. Die eigentliche Funktion demokratischer Institutionen liegt für ihn, wie er immer wieder betont, zunächst und vor allem in der Maximierung des Raums für Selbstverwirklichung der Individuen als liberale Ironiker beziehungsweise starke Poeten. Die allgemeine Feier von Pluralität in seiner utopischen liberalen Kultur ohne Zentrum wird also politisch konkretisiert durch das Ziel der Ermöglichung größtmöglicher menschlicher Vielfalt im Privaten. Dieses Ziel stellt den Kern der Pluralismus-Dimension von Rortys romantischen Liberalismus dar – ganz in der Tradition der klassischen Liberalen John Stuart Mill und Wilhelm von Humboldt. Dementsprechend lautet der Hauptzweck demokratischer Institutionen für ihn: “Making possible the invention of new forms of human freedom, taking liberties never taken before.”⁷² Auch sein liberaler Idealstaat soll die Erfindung neuer, nie da gewesener Formen menschlicher Freiheit gewährleisten und dient als Garant einer möglichst großen Vielfalt an individuellen Projekten des Guten. Sein primäres Ziel ist die Ermöglichung von immer fantasievolleren und wagemutigeren Individuen. Rorty skizziert das utopische Bild einer maximal freien und an Vielfalt reichen Form des menschlichen Zusammenlebens, eines Paradieses von Individuen, in dem jedem Einzelnen das Recht auf Verständnis und Toleranz zuerkannt wird, aber keinem das Recht auf Herrschaftsgewalt. Keiner erhebt mehr den Anspruch, die Wahrheit des Menschseins zu vertreten, denn es herrscht – wie oben dargestellt – eine Art säkularisierter, romantischer „Polytheismus“. Dieser hat das Streben nach Kommensuration und Hierarchisierung der Weisen des Menschseins verabschiedet. An dessen Stelle tritt die romantische Feier der unendlichen Vielfalt an sich teilweise widersprechenden, aber gleich wertvollen Formen des menschlichen Lebens. Rortys romantische Polytheisten als Bürger seines liberalen Utopias sind daher geprägt von der Bereitschaft, private Unterschiede zu tolerieren und Meinungsvielfalt zu begünstigen: „Die Zukunft wird sich endlos erweitern. Experimente mit neuen Formen des individuellen und sozialen Lebens werden aufeinander einwirken und einander kräftigen. Das individuelle Leben wird unvorstellbar vielfältig und das soziale unvorstellbar frei werden.“⁷³

Die Aufgabe der Politik besteht also für Rorty primär darin, die individuelle Freiheit aller Bürger zur romantischen Selbsterschaffung und damit eine möglichst große Vielfalt der Lebensexperimente zu gewährleisten. Die Institutionen seines liberalen Idealstaates dienen der politischen Sicherung der *privaten* „positiven“ Freiheit zur romantischen Selbsterschaffung, indem sie so weit wie möglich einen negativ definierten Freiraum der Bürger sichern. Die für die Sphäre der Politik relevante Freiheit ist für ihn allein die rechtlich gesicherte „negative“ Freiheit von (staatlichen) Zwang und Bevormundung bezüglich der Art und Weise, wie man le-

72 PSH, 126; vgl. Rorty (1987b), 571; SL, 34; PSH, 126; auch Rorty (2006d), 156. Vgl. dazu Joas/Köbl (2004), 696. Rorty bezieht sich explizit auf Humboldts Zitat, über die Bedeutung der menschlichen Entwicklung in ihrer reichsten Vielfalt, das von Mill als Motto von *On Liberty* verwendet wurde; vgl. SL, 28.

73 SL, 28; vgl. KOZ, 91; PAK, 56ff; PSH, 267ff.; PZ, 117.

ben soll. *Politische* Freiheit besteht für ihn einfach in dem Recht, bei dem individuellen Streben nach Autonomie allein gelassen zu werden.⁷⁴ Daher ist es nur konsequent, dass sich Rorty auch explizit Isaiah Berlins berühmter Verteidigung der negativen Freiheit gegen teleologische Konzeptionen menschlicher Vollkommenheit anschließt: „Für eine ideale liberale Gemeinschaft, in der [...] Idiosynkrasien und Besonderheiten allgemein respektiert sind, bleibt als erstrebenswertes Freiheitsziel einzig Isaiah Berlins ‚negative Freiheit‘ – in Ruhe gelassen zu werden, *being left alone*.“⁷⁵ Mit dieser Betonung des negativen Freiheitsbegriffs liegt Rortys minimalistischer Liberalismus ganz in der Tradition der klassischen Verteidigung der privaten Freiheit gegen staatlichen Zwang und gesellschaftlichen Konformitätsdruck durch seinen primären Bezugsautor John Stuart Mill. Die negative Freiheit der Ironikerin erfährt dabei zwar keine explizite Konkretisierung wie bei Mill. Faktisch thematisiert er aber ebenso wie dieser neben der Gedanken- und Meinungsfreiheit vor allem die Freiheit der individuellen Authentizität. Der Schutz des Privatlebens dient der Gewährleistung immer neuer Formen der Lebensführung.⁷⁶ Die Gewährleistung der Unabhängigkeit des Individuums vor äußerer Einmischung steht auch bei Mill im Dienst der Individualität. Die negative politische Freiheit zum Schutz vor der „Tyrannei der Mehrheit“⁷⁷ dient dem Schutz der positiven Freiheit im Privaten. Die große Nähe zu Mills *On Liberty* zeigt sich aber auch an Rortys Anknüpfung an dessen romantischer Dimension. Denn auch dort ist das letzte Ziel der Politik ein möglichst großer Freiraum für die Entfaltung einer ästhetischen Existenzweise. Gegen alle Egalisierungstendenzen soll es gerade Genies beziehungsweise „Starken Naturen“⁷⁸ ermöglicht werden, neue und originelle Experimente zu Leben auszuprobieren. Man kann Rortys Liberalismus mit seinem Ästhetizismus des Pri-

74 Vgl. KIS, 145, 156; PZ, 43. Vgl. dazu Critchley in Mouffe (1999), 61f. Wie bereits angemerkt findet sich bei Rorty keine systematische Betrachtung der liberalen Institutionen und Freiheitsrechte, und damit keine (rechtliche) Konkretisierung der negativen Freiheit.

75 PZ, 42f [Herv. i. O.]; vgl. KIS, 86f. Vgl. dazu Owen J. J. (2001), 69; Hansen (1995), 605. Zu Isaiah Berlins Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit siehe Berlin (1995). Rortys positiver Freiheitsbegriff (Autonomie durch Selbsterschaffung) ist auf die private Sphäre begrenzt. Daher kollidiert er nicht mit der Betonung der negativen Freiheit in der Politik im Anschluss an Berlin. – Leider thematisiert Rorty Charles Taylors kommunitaristische Kritik der negativen Freiheit nicht. Siehe Taylor (1988), 118ff.

76 Mills berühmte Formulierung der negativen bzw. bürgerlichen Freiheit lautet: „Die einzige Unabhängigkeit, die diesen Namen verdient, ist die Möglichkeit, unser eigenes Wohl auf unsere eigene Weise zu erreichen, solange wir nicht versuchen, andere ihres Gutes zu berauben oder dessen Erwerb zu vereiteln.“ (Mill (1988), 20f). Zur dreifachen Konkretisierung der negativen Freiheit durch Mill als Gewissens- und Meinungsfreiheit, persönliche Freiheit der Lebensführung und Vereinigungsfreiheit siehe Mill (1988), 20. Die andere „klassische“ liberale Formulierung des individualistischen Freiheitsbegriffs in Kant, AA, VIII ignoriert der Antikantianer Rorty.

77 Mill (1988), 9.

78 Mill (1988), 83.

vaten daher auch als eine Art antiessenzialistische Erneuerung von Mills romantischen Liberalismus ansehen.⁷⁹

Mit ihrer individualistischen und pluralistischen Rechtfertigung und Begrenzung liberaler Politik ist Rortys Version des Liberalismus eindeutig dem klassisch liberalen und nicht dem republikanischen Modell zuzuordnen. Auch in ihrer Konzeption von politischer Freiheit ist der Bürger nicht primär aktiver Citoyen, sondern freier Bourgeois. Wie oben bereits erwähnt, wird Autonomie, verstanden als Selbsterschaffung, immer verstanden als *private Autonomie*. Sie kann nicht von und in sozialen Institutionen verwirklicht werden. Die öffentliche Sphäre ist nicht die Sphäre der Autonomie. Politik ist nur Voraussetzung des guten Lebens, aber nicht dessen Bestandteil. Eine freie Gesellschaft ist für Rorty zwar auch durch die demokratische Beteiligung ihrer Bürger an der Politik charakterisiert. Insofern ist für ihn die Gegenüberstellung von Liberalismus und Republikanismus künstlich. Gegen eine philosophische Überhöhung der politischen Freiheit der Selbstregierung beharrt Rorty aber darauf, dass man die liberale Gesellschaft „als Arbeitsgemeinschaft von Exzentrikern zum Zweck des wechselseitigen Schutzes, nicht als Versammlung von Seelenverwandten sehen sollte, die sich in einem gemeinsamen Ziel vereint haben.“⁸⁰

Die Grenze der Handlungsfreiheit des Individuums und damit der Toleranz in Rortys pluralistischer Utopie wird wiederum in enger Anlehnung an John Stuart Mill gezogen, und zwar mit dem Rückgriff auf den zentralen liberalen Grundsatz von *On Liberty*, dem sogenannten *harm principle*.⁸¹ Nach diesem gilt das Prinzip

79 Vgl. PSH, 267ff bzw. Mill (1988), 19, 77ff, 111. Auch Mills romantischer Liberalismus, mit seiner Betonung der Individualität und der Exzentrizität, hat eine große Nähe zu Nietzsches Denken. Es gibt aber noch weitere Punkte der Übereinstimmung mit Rortys Variante des Liberalismus, so etwa die positive Haltung zu Eliten. Zum wichtigen Anschluss an Mills zentraler Unterscheidung zwischen dem Teil des Lebens, der sich nur auf ihn und dem, der sich auf andere bezieht, siehe unten Kap. VIII.4.2. Bei aller Nähe bezieht sich Rorty nur auf den Pluralisten und Romantiker, nicht auf den Rationalisten Mill, bei dem die Meinungsfreiheit – wie bei John Milton – auch der Suche nach Wahrheit dient. Vgl. dazu Hellesnes (1992), 187ff. Siehe dazu auch oben Kap. VII.4.1.

80 KIS, 108; vgl. KIS, 117. Vgl. dazu auch Melkonian (1999), 76f. Zur pluralistischen Form der Rechtfertigung liberaler Prinzipien siehe Forst (1994), 57. Zur These der Vereinbarkeit von Liberalismus und („gemäßigten“) Republikanismus siehe Rorty (1998a), 117. Auch wenn man diese These berücksichtigt, kann man von einem republikanischen Defizit der liberalen Theorie von Rorty (und Rawls) sprechen. Mehr zur Kritik an Rortys Begrenzung der Autonomie auf den privaten Bereich siehe unten Kap. XII.1.5, Fn. 83.

81 Mills klassische Formulierung dieses liberalen Grundprinzips lautet dort, „dass der einzige Grund, aus dem die Menschheit, einzeln oder vereint, sich in die Handlungsfreiheit eines ihrer Mitglieder einzumengen befugt ist, der ist: sich selbst zu schützen. Dass der einzige Zweck, um dessentwillen man Zwang gegen den Willen eines Mitglieds einer zivilisierten Gemeinschaft rechtmäßig ausüben darf, der ist: die Schädigung anderer zu verhüten.“(Mill (1988), 16). Siehe auch Mill (1988), 129 zu den beiden dazu gehörigen Grundregeln.

der größtmöglichen Freiheit. Schranken der individuellen Handlungsfreiheit darf es nur zum Schutze Dritter geben. Der einzig legitime Zweck zur Ausübung staatlichen Zwangs ist der Schutz vor fremd schädigenden Verhalten. Diesem Grundprinzip des Liberalismus gemäß sind legaler Zwang durch Gesetze und sozialer Zwang nur zur Sicherung der berechtigten Interessen der anderen Bürger zu rechtfertigen, jedoch nicht, um eine bestimmte Vorstellung des guten Lebens durchzusetzen, oder aufgrund der paternalistischen Sorge um das Wohl eines Mitgliedes der Gesellschaft.⁸² Rortys minimalistischer Liberalismus schließt sich Mills *harm principle* voll an. Es stellt auch in ihm die einzig legitime Rechtfertigung für eine Einschränkung von Freiheitsrechten der Bürger dar. (Staatliche) Grenzen der Freiheit sind nur zum Schutz der anderen legitim, nicht aber zur Erzwingung einer bestimmten Form des Guten: „In einer solchen Gemeinschaft bliebe von Philosophien nichts weiter übrig als die Maxime von John Stuart Mills Schrift Über die Freiheit beziehungsweise die eines Rabelais'schen Karnevals: Jeder kann tun, was er will, sofern er dabei keinem anderen weh tut.“⁸³ Darüber hinaus sieht Rorty im *harm principle* das hinreichende Prinzip zur Vereinbarung von individueller Freiheit und gesellschaftlicher Ordnung und damit auch zur Herstellung des gesellschaftlichen Zusammenhalts.⁸⁴

An dieser Stelle zeigt sich deutlich, dass Rortys minimalistischer Liberalismus zwar auf der Begründungsebene kommunitaristisch ist, inhaltlich jedoch typisch liberal. Wie Stephen Mulhall und Adam Swift zurecht feststellen, ist er von der Substanz her antiperfektionistisch. Mit Will Kymlicka muss man allerdings diese Bezeichnung für liberale Politik präzisieren. Die korrekte Gegenüberstellung lautet nicht kommunitaristischer Perfektionismus oder liberaler Antiperfektionismus, sondern eigentlich staatlicher Perfektionismus oder gesellschaftlicher beziehungsweise privater Perfektionismus.⁸⁵ In diesem Sinne gilt: Staatlichen oder politischen Perfektionismus in der Tradition von Aristoteles, begründet durch eine als wahr vorausgesetzte normative Theorie des guten Lebens, lehnt Rorty entschieden ab. Seine eigene Position ist die eines Perfektionismus der ironischen Selbsterschaffung im Privaten, daher tritt er gegen die Kommunitaristen für die „Privatisierung der vervollkommenung“⁸⁶ ein. Mit seiner Utopie will er beitragen zur „Befreiung von dem Drang, infolgedessen wir den Sinn des Politischen darin erblicken, die Menschen zur Einsicht in das Wahre und Richtige zu bringen, anstatt ihnen die Freiheit zu verschaffen, deren es bedarf, damit sie selbst entscheiden können, was wahr und richtig ist.“⁸⁷ Seine ideale liberale Gesellschaft fragt nicht nach dem Wesen des Menschen und dem Sinn seiner Existenz. Vielmehr ist sie gekennzeichnet durch die Fähigkeit, die Menschen in Ruhe zu lassen und ihnen die Möglichkeit zu geben, ihre privaten Visionen von Vollkommenheit in Frieden auszuprobieren. Die Konti-

82 Vgl. Rinderle (2000), 90-93.

83 KOZ, 90; vgl. SO, 110; PAK, 61; PSH, 271.

84 Vgl. PAK, 78; Rorty (1990a), 635.

85 Vgl. Mulhall/Swift (1996), 249ff; Kymlicka (1997), 187f.

86 PAK, 61.

87 WF, 417; vgl. PAK, 61f; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 35ff.

nuierliche Suche nach Konsens in der öffentlichen Sphäre kreist ganz banal darum, „was wir tun können, um miteinander auszukommen, wie wir die Dinge ordnen können, um es uns behaglich miteinander einzurichten, und wie Institutionen geändert werden können, um die Möglichkeiten zu verbessern, damit jedermanns Recht auf Verständnis erfüllt werde.“⁸⁸ Die Hauptaufgabe liberaler Politik besteht für Rorty also darin, es den Menschen so einfach wie möglich zu machen, ihre zum Teil extrem divergierenden privaten Ziele zu verfolgen, ohne sich gegenseitig zu schädigen. Für seine politische Utopie gilt daher:

„Die Diskussion öffentlicher Angelegenheiten wird sich zum einen darum, wie man die Bedürfnisse nach Frieden, Wohlstand und Freiheit gegeneinander abwägt, wenn die Umstände verlangen, dass eines dieser Ziele einem der anderen beiden geopfert wird; zum anderen, [...] wie man die Gelegenheit zur Selbsterschaffung für alle gleich bereitstellt und es dann den Menschen selbst überlässt, die Gelegenheiten zu nutzen oder nicht wahrzunehmen.“⁸⁹

Ohne es genauer zu thematisieren, geschweige denn zu rechtfertigen, artikuliert Rortys liberale Utopie damit zugleich das Gleichheitsprinzip neben dem Freiheitsprinzip. Das Ziel *gleicher* Freiheit für alle beziehungsweise des für *alle* Bürger maximal möglichen Freiraumes ist Ausdruck der für den Liberalismus insgesamt grundlegende Forderung nach (Rechts-)Gleichheit. Alle liberalen Theorien sind insofern egalitär als sie die abstrakte und grundsätzliche Idee der Gleichheit, nämlich die Bürger als Gleiche zu behandeln, vertreten. Auch Rortys ironischer Liberalismus ist eine Artikulation dieser moralischen und rechtlichen Idee der gleichen Freiheit für alle, allerdings auf seine typisch minimalistische Art und Weise: „Denn die Vervollkommenung des Menschen wird zur Privatsache, und unsere Verantwortung für andere läuft darauf hinaus, dass wir ihnen so viel Spielraum zur Beschäftigung mit diesen Privatangelegenheiten [...] zugestehen, wie mit der Zubilligung des gleichen Spielraums für alle vereinbar ist.“⁹⁰ Konkretere Ausführungen, etwa welche Grundgüter oder Grundrechte von einem liberalen Staat zu schützen sind, finden sich nicht. Entsprechend seiner antiperfektionistischer Konzeption von Politik betont Rorty allerdings so wie Rawls, dass der Staat über seine Funktion der Gewährleistung der maximalen Freiheit für alle seine Bürger hinaus strikte Neutralität in Fragen des guten Lebens zu wahren hat. In seinem demokratischen Idealstaat wird das private Streben nach Autonomie der Selbsterschaffung so wenig wie möglich von sozialen Institutionen behindert und beeinflusst: „Public policy and public institutions must be neutral on questions of what is central to human life, questions about the goal or point of human existence [...] we have to develop institutions which are suitable for people who have wildly different ideas on such topics.“⁹¹ Auch bei Rorty findet sich also der zentrale liberale Gedanke der antiperfektionisti-

88 KOZ, 96; vgl. KOZ, 90; SO, 109; EHO, 196.

89 KIS, 145f.

90 PAK, 61; vgl. KOZ, 11. Zur Bedeutung der Gleichheitsforderung für den Liberalismus siehe insbes. Dworkin (1985), 188f. Vgl. dazu auch Kymlicka (1997), 10f.

91 EHO, 133; vgl. PZ, 30.

schen Staatsneutralität. Für alle Liberale stellt die Idee der Suche nach einem öffentlichen Konsens über die richtige Form des guten Lebens eine Gefahr für die Autonomie dar und führt zur Tyrannei der Mehrheit. Daher ist die Neutralität der Politik hinsichtlich Fragen des Guten um der individuellen Selbstbestimmung willen notwendig. Sie kann keine Neutralität der Auswirkung politischer Entscheidungen bedeuten, sondern immer nur der Rechtfertigung und Verfahrensneutralität. Der liberale Staat darf seine Gesetze und Zwangsmaßnahmen nicht mit einer Vorstellung des Guten, sondern nur unter Bezugnahme auf Prinzipien der Gerechtigkeit und des Schutzes der individuellen Autonomie rechtfertigen. Er muss Zielneutralität gegenüber den unterschiedlichen Konzeptionen des Guten wahren. So gilt etwa nach Rawls, „dass die grundlegenden Institutionen und öffentlichen politischen Maßnahmen nicht darauf ausgerichtet sein dürfen, eine besondere umfassende Lehre zu begünstigen.“⁹² Auch Rorty schließt sich als Liberaler dem Streben nach Verfahrensneutralität an. Der politische Prozess soll nur auf den Werten der prozeduralen Gerechtigkeit beruhen. Diese Werte, insbesondere der Wert der individuellen Freiheit, werden als neutral gegenüber den unterschiedlichen Konzeptionen des Guten angesehen: „We will aim at nothing stronger than a commitment to Rawlsian procedural justice.“⁹³ Auch seine ideale liberale Gesellschaft ist um das Ideal der prozeduralen Gerechtigkeit herum konstruiert, denn ihr öffentliches Leben beschränkt sich auf Fragen der Gerechtigkeit. Sie stellt eine im Sandel’schen Sinne „verfahrensrechtliche Republik“⁹⁴ dar. In ihr sind so wenig wie möglich substantielle moralische Fragen in die politischen Institutionen inkorporiert. Der „moral backbone“⁹⁵ ihrer Politik wird so dünn wie möglich gehalten, und zwar in Gestalt des Ziels der Gewährleistung der gleichen (negativen) Freiheit zur Selbsterschaffung für alle Bürger.⁹⁶ Zu dieser Selbstbeschränkung der Politik auf Fragen der Gerechtigkeit als Recht gleicher Freiheiten und – wie nun im nächsten Unterkapitel gezeigt werden wird – auch sozialer Chancen gehört auch für Rorty die Idee des Vorranges der Gerechtigkeit vor dem Guten. Mit seinen liberalen „Widersachern“ Rawls und Habermas tritt Rorty gegen den Kommunitarismus für die typisch liberale Priorität individueller Freiheitsrechte vor gemeinschaftlichen Konzeptionen des Guten ein; zugleich vertritt er wie diese einen egalitären Liberalismus.⁹⁷

92 Rawls (1992), 379. Vgl. Rawls (1992), 375ff. Zur Auseinandersetzung zwischen Kommunitaristen und Liberalen um den liberalen Neutralitätsanspruch siehe Kymlicka (1997), 175ff; Mulhall/Swift (1996), 28ff; Forst (1994), 78ff.

93 ORT, 210.

94 Sandel (1993).

95 Rorty (1998a), 120.

96 Vgl. ORT, 205ff; Rorty (1998a), 118ff.

97 Vgl. Rorty (1998a), 119; SO, 92, 100.

VIII.2.2 Die egalitäre Komponente von Rortys Liberalismus: Politik der Chancengleichheit und der globalen Solidarität

Rorty vertritt die linke Utopie einer kasten- und klassenlosen Gesellschaft, die nicht nur mehr individuelle Vielfalt erzeugen würde als irgendeine andere Gesellschaft, sondern auch weniger unnötiges Leiden.⁹⁸ Sein Utopia ist eine pluralistische *und* solidarische Gesellschaft. Deren oberste Werte sind Freiheit und Solidarität. Die politische Kooperation in ihr dient der Sicherstellung des größtmöglichen Frei- raums für die private Selbsterschaffung und zugleich einer Politik der Solidarität. Das Ziel der Maximierung der Toleranz soll dabei in einem ständig aufs Neue her- zustellenden Gleichgewicht gehalten werden mit dem der Chancengleichheit und der Verminderung unnötigen Leidens. Wiederum in der Substanz vergleichbar mit Rawls und Habermas, und anders als etwa ein Libertarian wie Robert Nozick, ver- tritt Rorty damit eine egalitäre Variante des Liberalismus. Egalitär in dem Sinne, dass eine egalitäre Interpretation liberaler Prinzipien vertreten wird. Aus der allge- meinen moralischen und rechtlichen Idee gleicher Freiheit werden sozialdemokrati- sche Folgerungen abgeleitet. Denn die formale Sicherstellung von gleicher Freiheit allein reicht aus der Sicht des egalitären Liberalismus nicht aus, um dem Grundsatz der Gleichheit Genüge zu tun. Zur praktischen Verwirklichung substanziell gleicher Freiheiten sind für *Liberals* soziale Rechte, und zu deren Realisierung der Sozial- staat, erforderlich. Dabei wird allerdings dieser „egalitäre Impuls“ – im Unterschied zu anderen egalitären Theorien – an die fundamentalen, negativen Freiheitsrechte als Grenze der (Sozial-)Politik gebunden.⁹⁹

Rortys pluralistische und egalitäre Utopie ist unzweifelhaft inhaltlich eine Arti- kulation dieses egalitären Liberalismus. Die beiden Dimensionen seiner soziallibe- ralen Utopie können daher auch als das Pendant der beiden Gerechtigkeitsgrundsät- ze von John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Fairness angesehen werden. Die primäre, pluralistische Dimension entspricht dem ersten, vorrangigen Grundsatz gleicher Freiheitsrechte in Rawls' wohlgeordneter Gesellschaft. Die egalitäre Di- mension einer Politik der Solidarität ist analog zu dem zweiten Rawls'schen Grund- satz, der sich aus dem (wiederum vorrangigen) Chancenprinzip und dem Differenz- prinzip zusammensetzt. Anders als Rawls spezifiziert Rortys minimalistische Kon- zeption allerdings weder den Grundsatz gleicher Freiheit – wie oben dargestellt – noch seine egalitäre Politik der Solidarität. Auch deren Inhalte und Prinzipien wer- den bewusst vage gehalten. Dies zeigt die nun folgende kurze Bezugnahme auf die beiden Teilprinzipien des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes von Rawls, dem Chancen- und dem Differenzprinzip: Rorty bezeichnet es als das Ziel einer egalitä- ren Politik der Solidarität die Gleichheit der Chancen zu Selbsterschaffung. Dabei bezieht er sich sogar explizit auf Rawls' Bedingung fairer Chancengleichheit. An-

98 Vgl. PSH, xii; WF, 23. Vgl. dazu Müller-Friemuth (2001), 235.

99 Vgl. Kymlicka (1997), 91ff; Nagel (2003), 62ff; Rössler (2001), 29. Leider setzt sich Rorty in seinem Werk an keiner Stelle mit Robert Nozicks libertären Gegenvorschlag zu einer staatlichen Politik der Solidarität in Gestalt eines Minimalstaates und der Privatisie- rung der Solidarität auseinander; siehe Nozick (1974).

stelle einer Spezifizierung dieser ersten Bedingung für gerechtfertigte Ungleichheiten, wie sie in der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness erfolgt, finden sich in Rortys Werk allerdings überwiegend nur allgemeine Bekenntnisse zum Ziel der „Equality of opportunity“¹⁰⁰, zur Hoffnung auf die „Gleichheit der Chancen zur Erfüllung idiosynkratischer Wunschträume“.¹⁰¹ Die genaue Durchsicht der relevanten, über das ganze Werk verstreuten, Textstellen macht allerdings klar, dass Rortys Liberalismus sich nicht mit rein formaler Chancengleichheit zufriedengibt, genauso wenig wie Rawls. Wirkliche Freiheit beginnt für ihn erst mit einem Leben ohne Angst vor Hunger und Schmerz. Er ist sich auch bewusst, dass die Möglichkeit der andauernden Selbsterschaffung durch Neubeschreibung bisher nur relativ begüterten Intellektuellen in den stabilen und wohlhabenden Teilen der Welt vorbehalten ist. Denn die Voraussetzung für die sprachlich-schöpferische Autonomie im Privaten ist für ihn Freiheit von Schmerz und genügend Muße und Wohlstand. Daraus leitet er das sozialdemokratische Ziel ab, dass *jedem* Bürger, der das Verlangen nach Autonomie durch Selbstbeschreibung in sich spürt, genügend Freizeit und Wohlstand zur Verfügung stehen sollen, um diesem Verlangen nachzugehen. Dieses Ziel soll in seinem egalitären Utopia verwirklicht sein, in dem „jeder die Chance hat, das zu bekommen, was bisher nur die reicheren Bürger der reichen nordatlantischen Demokratien bekommen konnten: die Freiheit, den Wohlstand und die Muße, auf idiosynkratische Weise nach privater Vollkommenheit zu streben.“¹⁰²

Diese egalitäre Utopie wird von Rorty sogar im globalen Maßstab beschworen. Er wirbt für das Ziel einer „GUTEN WELTGESELLSCHAFT“¹⁰³, in der globale Solidarität verwirklicht ist. Außer dem Bezug auf die Notwendigkeit von „altmodischer sozialdemokratischer Politik“¹⁰⁴ findet sich aber wiederum keine Spezifizierung, was das Ziel der Chancengleichheit genau umfasst, geschweige denn, wie die konkreten politischen Mittel zur Verwirklichung von gleichen Lebenschancen für alle Kinder auf der Welt aussehen könnten.¹⁰⁵ In einem fingierten Rückblick aus seinem liberalen Utopia zurück in unsere Zeit beschreibt er, dass dort – anders als heute – die Verhinderung von massiver ökonomischer und sozialer Ungleichheit als die erste Pflicht des Staates gelten würde.¹⁰⁶ An anderer Stelle bezeichnet er es als die drängendste Aufgabe unserer Zeit, die soziale und ökonomische Entbehrung, die so viele menschliche Leben mit unnötigen Leiden erfüllt, zu erleichtern, damit jeder potenziell ein Leben der Selbsterschaffung führen kann. Rorty bezieht sich wie selbstverständlich in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* positiv auf das „sozial-

100 PSH, 230. In Rorty (1987b), 567 u. Rorty (2006d), 43 finden sich kursorische Bezugnahmen auf die beiden Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls durch Rorty selbst.

101 KIS, 98; vgl. auch EHO, 18; Rorty (1997d), 40.

102 PZ, 46; vgl. SN, 389; KIS, 72, 147; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 133; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 171.

103 PAK, 185 [Herv. i. O.].

104 PZ, 189.

105 Rorty (1999a), I.

106 Vgl. Rorty (1997a), 4.

demokratische Standardszenario von der Gleichheit der Menschen“¹⁰⁷, verwirklicht durch demokratische Freiheiten und relative soziale Gleichheit. Was sich allerdings an keiner Stelle in seinem Werk findet, ist wiederum eine Konkretisierung dieser Forderung nach relativer sozialer Gleichheit. So wird auch der berühmteste Versuch einer systematischen Abgrenzung von allen nicht-egalitären Liberalismen, John Rawls’ Differenzprinzip, an keiner Stelle explizit aufgegriffen. Anstatt die egalitäre Komponente seines Liberalismus anhand von Prinzipien zu spezifizieren, hat Rorty diese vielmehr – wie im anschließenden Kapitel gezeigt werden wird – mit dem Begriff der Solidarität ethisch, genauer mit Bezug auf die Gefühlsethik definiert.¹⁰⁸

Diese Zurückhaltung bei der Konkretisierung seines Egalitarismus hat natürlich breite Kritik hervorgerufen. Stellvertretend hierfür sei diejenige von Richard Bernstein genannt. Dieser wirft Rorty vor, zwar häufig vom Eintreten für soziale Gerechtigkeit allgemein zu sprechen, aber zugleich nicht zu klären, was er darunter verstehe. Außer ein paar „catchy phrases“ sei bei ihm hierzu nichts zu finden.¹⁰⁹ Auch wenn diese Kritik Bernsteins durchaus berechtigt ist, geht sie an Rortys eigentlicher Intention vorbei. Die Zurückhaltung bei der inhaltlichen Konkretisierung seiner politischen Utopie durch Gerechtigkeitsprinzipien ist zunächst darin begründet, dass der Antikantianer Rorty die Leistungsfähigkeit von moralischen und politischen Prinzipien generell eher kritisch sieht. Vor allem geht es aber seinem minimalistischen Liberalismus, wie bereits mehrfach dargelegt, primär um die Begründungsdimension. Rortys inhaltliche Zurückhaltung hat ihren Grund darin, dass er möglichst viele Liberale – durchaus auch mit rhetorischen Mitteln – für seine Utopie eines *ironischen* Liberalismus gewinnen möchte. Dieses Ziel wäre jedoch durch den Versuch der inhaltlichen Konkretisierung liberaler, egalitärer Politik gefährdet, da jeder dieser Versuche nur zu einer (endlosen) Auseinandersetzung auf der für ihn bis zu einem gewissen Punkt sekundären inhaltlichen Ebene führen würde.

Rorty wählt *Solidarität* zum Grundbegriff seines egalitären Liberalismus. Es stellt sich daher zunächst die theoriestrategische Frage, warum er gerade den Solidaritätsbegriff wählt und nicht den für egalitäre Theorien typischen Begriff der Gerechtigkeit. Das für unseren Zusammenhang entscheidende Kennzeichen von Solidarität als moralische Idee liegt in deren partikularistischer Pointe. Mit „Solidarität“ als *normativen* Begriff bezeichnet man in der Regel eine wechselseitige moralische Verpflichtung zwischen Mitgliedern einer bestimmten Gruppe von Menschen. Zuspätsätzlich gilt dabei, dass es sich bei dieser Gruppe um eine Gemeinschaft handelt, die durch die Erwartung und die Bereitschaft zu gegenseitiger Hilfe im Bedarfsfall gekennzeichnet ist, und dass die Legitimität dieser Gemeinschaft und deren Ziele unterstellt wird. Die Idee der Solidarität setzt einen Sinn für Gemeinschaft voraus, der in geteilten Werten wurzelt. Man könnte sagen: Ihr Ausgangspunkt ist der *Nomos* einer bestimmten Wir-Gemeinschaft. Solidarität ist also im Gegensatz zum universellen Gerechtigkeitsbegriff ein partikularistischer, das heißt gemeinschafts-

107 KIS, 148; vgl. KIS, 318.

108 Vgl. dazu Westbrook (2005), 165.

109 Bernstein (2003), 130ff. Siehe auch Festenstein (1997), 132.

bezogener Begriff. Dieser Gemeinschaftsbezug ist konstitutiv. Jede Berufung auf Solidarität setzt als notwendige Bedingung ein gewisses Gemeinschaftsniveau voraus und ist nicht ohne Annahmen über diese relevante Gemeinschaft durchzuführen.¹¹⁰ Die für den Solidaritätsbegriff charakteristische Gemeinschaftsbezogenheit ist ein Grund dafür, dass dieser nur selten Gegenstand der *philosophischen* Begriffsbildung war und ist. Die neuzeitliche Ethik ist nahezu ausschließlich an der Begründung universeller Normen interessiert und bezieht sich nur auf das Individuum einerseits und die ganze Menschheit andererseits. Sie sucht eine normative Basis, die gerade unabhängig ist von konkreten Bindungen an eine Gemeinschaft, und erkennt daher eine eventuelle eigenständige normative Bedeutung partikularer Gruppen und Gemeinschaften nicht an. In den Augen der universalistischen Ethik setzt sich die Verwendung des Solidaritätsbegriffes dem Verdacht des „naturalistischen Fehlschlusses“ aus. Der zweite Grund dürfte darin liegen, dass dessen Verwendung die Akzentuierung positiver Verpflichtung beinhaltet. Die moderne Minimalmoral hat sich aufgrund der Religionskonflikte im Speziellen und den Pluralisierungstendenzen in Fragen des Guten Lebens im Allgemeinen hingegen auf das Ziel des Schutzes der (legitimen) Interessen des Anderen beschränkt. Zur Gewährleistung ihrer Funktion der Handlungsbegrenzung verengt sie den Fokus auf – wie sie annimmt – begründbare Gerechtigkeitspflichten, während die sogenannten Liebespflichten außen vor bleiben. Aus ihrer Sicht unterliegen die positiven Pflichten, die den Individuen aus der relevanten Gemeinschaftsbeziehung erwachsen, als potenziell heteronome Ansprüche einem besonderen Rechtfertigungsdruck. Zugleich sind Solidarleistungen, die über universalistische Unterlassungspflichten hinausgehen, für sie zwar lobenswert aber nicht verbindlich. Sie haben supererogatorischen Charakter.¹¹¹ Es gilt also: Solidarität fordert einerseits von uns mehr als Gerechtigkeit, andererseits weniger. Als „Nächstenliebe ohne Gott“ geht sie in ihren Forderungen über die Gerechtigkeitspflichten hinaus. Zugleich ist die Extension der relevanten moralischen Gemeinschaft partikularistisch und nicht universalistisch.

Es wird sich zwar zeigen, dass das Prinzip der Solidarität auch bei Rorty letztlich in eine universalistische (Ziel-)Perspektive gestellt wird. Trotzdem bleibt es begründungslogisch auf eine konkrete und bis auf Weiteres partikularistische und nicht ideale Gemeinschaft hin bezogen. Aufgrund seines begründungstheoretischen Kommunitarismus verwendet er, anders etwa als sein universalistischer Gegenspieler Jürgen Habermas, bewusst den partikularistischen Solidaritätsbegriff anstelle des Begriffs der Gerechtigkeit als Grundprinzip seines Egalitarismus. Dessen Bezogenheit auf eine konkrete Wir-Gruppe macht in seinen Augen gerade dessen Attraktivität aus; nicht zuletzt aufgrund der daraus resultierenden motivationalen Kraft des

110 Vgl. dazu Bayertz (1998), 11f; Wildes (1998), 456ff; Forst (1994), 301. Zu den moralischen und soziologischen Bedeutungen von Solidarität als normativer *und* deskriptiver Begriff und dessen sprachgeschichtlichen Wurzeln siehe insbes. Wildt (1996); Bayertz (1998), 11ff; Zoll (2000), 13ff, 78, 120.

111 Vgl. Bayertz (1998), 12ff; Wildes (1998), 453; Bayertz (2004), 34ff.

Solidaritätsbegriffs.¹¹² Er betont daher durchgehend den gemeinschaftsbezogenen Charakter von Solidarität als Wir-Begriff. Der Begriff bezeichne die Beziehung zu der Gruppe von Mitmenschen, die wir als unsere Kameraden in einer gemeinsamen Bewegung für eine gute Sache ansehen: „Solidarity is just what exists in such movements. It is accepting reciprocal responsibility to other members of the group for the sake of a common purpose.”¹¹³ Dabei ist sich Rorty durchaus bewusst, dass Solidarität insofern moralisch neutral ist, als sie auch zwischen „bad guys“¹¹⁴ vorkommen kann. In jedem Fall sei sie jedoch eine Frage der „Wir-Identifikation“, der Identifikation mit den anderen Mitgliedern der eigenen Sprachgemeinschaft: „As I’m using the term, it’s a sense of other people and ourselves being ‚we‘ – we feel that what affects them affects us because we, to some extent, identify with them.“¹¹⁵ Rortys Liberalismus der Solidarität ist eine konsequente Radikalisierung der zentralen kommunitaristischen These, dass Gerechtigkeitsprinzipien aus einem Gemeinschaftskontext erwachsen, der als normativer Horizont für die Identität seiner Mitglieder konstitutiv ist; sie gelten nur in dem Kontext einer Gemeinschaft und können nur dort verwirklicht werden. Dabei stützt sich sein Versuch der Versöhnung des Liberalismus mit dem Solidaritätsbegriff auf Michael Walzers These, dass am Anfang aller Moral nicht allgemeingültige „dünne“ Prinzipien stünden, sondern „dicke“ Ensembles aus Normen und Werten einer partikularen Gemeinschaft. Gemäß seinem Leitmotiv „(kommunikative) Solidarität statt Objektivität“ kann sich Solidarität im engeren Sinne nicht auf Objektivität stützen, sondern nur auf die Tradition einer konkreten Sprachgemeinschaft.¹¹⁶

Rorty betont immer wieder, dass das liberale Ziel der Solidarität zwischen *allen* Menschen nicht auf einer wie auch immer gearteten objektiven Erkenntnis über die

112 Der *universalistische* Liberale Habermas versucht, das über die Forderungen der Gerechtigkeit hinaus gehende Prinzip der Solidarität in seine deontologische Ethik zu integrieren. Das Prinzip der Solidarität, verstanden als Anerkennung anderer als Angehörige einer geteilten Gemeinschaft, wird allerdings in einem universalistischen Sinne transformiert und verliert so seine partikularistische Pointe; vgl. Habermas (1991a), 16, 70f. Rainer Forst bezeichnet dies als eine universalistische Überdehnung des Begriffs der Solidarität; vgl. Forst (1994), 301. – Der Versuch der Einholung des Solidaritätsbegriffs in die Diskursethik findet aufgrund dessen Stärke in der Motivationsfrage statt. Die selbstverständliche Verantwortlichkeit aus der Zugehörigkeit zu einer solidarischen Gemeinschaft ist für Habermas nicht mit kantianischer Philosophie zu begründen. Dies ist auch ein maßgeblicher Grund für seine Hinwendung zur (christlichen) Religion in jüngster Zeit.

113 Rorty (2006d), 61; vgl. Rorty (2006d), 104. Der Sozialdemokrat Rorty orientiert sich hier stark an der Verwendung von Solidarität als Kampfbegriff in der Arbeiterbewegung. Zu dieser prominenten Verwendungsweise siehe Bayertz (1998), 40–48.

114 Rorty (2006d), 61.

115 Rorty (2006d), 32.

116 Vgl. Forst (1994), 14f; Hiebaum (2003), 544; Schal/Heidenreich (2006), 246f. Rorty greift Walzers Gegenüberstellung von dichter und dünner Solidarität u.a. in PZ, 84ff auf.

ahistorische (Vernunft-)Natur des Menschen gegründet werden kann, um nicht gruppengebunden zu sein. Als Antiessentialist kritisiert er den von der Tradition gehegten „Traum“¹¹⁷ menschlicher Solidarität, nach dem diese aus dem wechselseitigen Erkennen der gemeinsamen Menschlichkeit entspringt. Dieses traditionelle Verständnis von Solidarität sei nur die philosophische Artikulation unserer Gewohnheit, böse Menschen „unmenschlich“ zu nennen, was so viel bedeute, dass ihnen eine Komponente fehlt, die zu einem erwachsenen Menschen wesentlich gehört. Wie oben bereits dargestellt lehnt Rorty jede Vorstellung einer solchen ahistorischen Komponente im Menschen zur Begründung moralischer Verpflichtung ab. Vernunft könne nicht mehr der Name für eine heilende Macht und die Quelle der Solidarität sein. Es gebe keinen vernünftigen Kern des Menschen und damit auch keine Möglichkeit, sich darauf zu berufen. Die Beurteilung mancher Handlungen und Einstellungen als „unmenschlich“ sei vielmehr immer als relativ zu einem historischen Konsens anzusehen. Denn es gelte anzuerkennen, „dass es nichts tief innen in uns allen gibt, keine allen gemeinsame menschliche Natur, keine angeborene Solidarität, nichts, was als moralischer Bezugspunkt benutzt werden könnte.“¹¹⁸ Dem traditionellen philosophischen Verständnis von menschlicher Solidarität setzt Rorty die kontingenztheoretische These entgegen, dass die liberale Leitidee einer universellen Solidarität nichts anderes ist als „eine glückliche, aber zufällige Schöpfung der Moderne“¹¹⁹, für die keine essenzialistische Begründung möglich ist. Die Einsicht in die Kontingenz der Sprache schlägt auch auf die Grundidee seines egalitären Liberalismus durch. Solidarität ist für diesen nur das Artefakt der Sozialisation einer kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft.¹²⁰ Als Ziel der Politik gehört für ihn die Solidarität – neben der Freiheit und der Trennung von privat und öffentlich – zu den zentralen gemeinschaftsstiftenden „Identifikations-Rubriken“¹²¹ der liberalen Wir-Gruppe, wie sie sich in einem kontingenten Prozess in der nordatlantischen Welt herausgebildet hat. Sie entspricht dem Selbstbild einer konkreten historischen politischen Gemeinschaft.¹²² Rorty möchte daher einen

„Unterschied machen zwischen der Solidarität als Identifikation mit der ‚Menschheit als solcher‘ und der Solidarität, die als Selbstzweifel während der letzten Jahrhunderte allmählich den Bewohnern demokratischer Staaten eingepflegt wurde – als Zweifel an der eigenen Sensibilität für die Schmerzen und Demütigungen anderer [...] Der Selbstzweifel scheint mir das Charakteristikum der Epoche in der Geschichte, in der zum erstenmal Menschen in großer

117 SO, 13.

118 KIS, 286; vgl. KIS, 305f.

119 KIS, 122.

120 KIS, 11. Vgl. dazu Welsch (1995), 237.

121 KIS, 308.

122 Vgl. KIS, 306ff, 317. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 103. Eine prägnante Charakterisierung dieser kontingenten Wir-Gruppe lautet: „wir geschulten, gebildeten, toleranten und empfindsamen Liberalen“ (WF, 75).

Zahl fähig sind, zwei Fragen voneinander zu trennen: die Frage ‚Glaubst und wünschst du, was ich glaube und wünsche?‘ und die Frage ‚Leidest du?‘.“¹²³

Der für die liberale Solidarität charakteristische Anspruch, diese letztere Frage auf immer mehr Menschen zu beziehen, beruht für ihn allein auf der historisch kontingenten Entwicklung des politischen Vokabulars der säkularisierten demokratischen Gesellschaften in der westlichen Welt. Es handele sich um einen ziemlich spät in der Geschichte der Menschheit entwickelten Anspruch, der immer noch eine eher lokale Erscheinung Europas und Amerikas ist. Die Rechtfertigung der liberalen Solidarität sei keine Frage eines philosophischen Tribunals jenseits dieses historischen Prozesses der Bildung einer politischen Rechtfertigungsgemeinschaft. Sie sei vielmehr eine Frage unserer kontingenten, aber nichtsdestotrotz identitätsstiftenden Bindung mit dieser partikularen Gemeinschaft. Wir müssen nach Rorty lernen, allein deren Geschichte – und damit unsere Geschichte – ernst zu nehmen:

„Wir können nicht zurückblicken hinter die Sozialisationsprozesse, die uns Liberale des zwanzigsten Jahrhunderts davon überzeugt haben, dass diese Behauptung richtig ist; wir können uns auf nichts ‚Realeres‘ oder weniger Ephemeres als die historischen Kontingenzen berufen, die diese Prozesse in Gang gebracht haben. *Wir* müssen da anfangen, wo *wir* sind – das ist Teil der Kraft von Sellars’ Behauptung, wir hätten keine anderen Schuldigkeiten als die ‚Wir-Intentionen‘ der Gemeinschaften, denen wir uns zugehörig fühlen.“¹²⁴

Rorty bezeichnet diese Rechtfertigung der liberalen Solidarität allein durch den Bezug auf eine konkrete politische Gemeinschaft in gewohnt provokativer Manier als „Ethnozentrismus“ der eigenen liberalen Wir-Gruppe, „die sich dem Ziel der Ausdehnung, der Erschaffung eines immer größeren und bunteren *ethnos* verschrieben hat. ‚Wir‘ sind Menschen, die im Misstrauen gegen Ethnozentrismus aufgewachsen sind.“¹²⁵ In diesem Schlüsselzitat wird zugleich erneut klar, dass für ihn das entscheidende Merkmal des *liberalen* Ethnozentrismus dessen Offenheit ist. Die liberale Solidarität ist – wie jede Solidarität – das gemeinsame Ziel einer partikularistischen Gemeinschaft. Aber zugleich ist nur sie eine *offene* Solidarität, da die liberale Wir-Gruppe das Ziel der ständigen Erweiterung der Solidarität über alle Gemeinschaftsgrenzen bis hin zur gesamten Menschheit hat.

Das Eingeständnis in den unausweichlichen moralischen Ethnozentrismus in Rortys utopischer liberaler Gesellschaft geht einher mit der Einsicht, dass menschliche Solidarität nur Ziel sein kann, kein Faktum zur Begründung liberaler Politik. Wir seien nicht solidarisch aufgrund der Einsicht in unsere gemeinsame Natur, sondern wir müssten das solidarisch sein erst lernen. Globale Solidarität werde daher auch nicht als etwas gesehen, das als ahistorische Wahrheit erkannt und vorgefunden werden kann, sondern das im Lauf der Geschichte erst herzustellen ist. Sie stellt

123 KIS, 320.

124 KIS, 319; vgl. KIS, 159, 309f, 317. Zur Neubeschreibung von Moral als „Wir-Intentionen“ in der Nachfolge von Sellars siehe unten Kap. XII.2.3.

125 KIS, 319f [Herv. i. O.].

für liberale Ironiker keine Frage des Wiedererkennens des wesentlich Menschlichen in allen Menschen dar, sondern muss konstruiert werden:

„In meiner Utopie würde man Solidarität nicht als ein Faktum verstehen, das erst durch Aufräumen von ‚Vorurteilen‘ oder durch den Vorstoß in vorher verborgene Tiefen erkennbar wird, sondern als anzustrebendes Ziel. Es ist nicht durch Untersuchung, sondern durch Einbildungskraft erreichbar, durch die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen. Solidarität wird nicht entdeckt, sondern geschaffen.“¹²⁶

Der Sinn für Solidarität besteht für Rorty in der einfühlsamen Identifikation mit den Einzelheiten im Leben immer mehr Menschen, die wir zuvor nicht zu unserer Wir-Gruppe gezählt haben. Dieser Sinn müsse erst geschaffen werden, damit die vorhandenen Unterschiede zwischen den Menschen Schritt für Schritt immer mehr als irrelevant angesehen werden im Vergleich zu den Ähnlichkeiten in Hinblick auf Schmerz und Demütigung. Einfühlsame Identifikation ist für ihn eine Frage der Vorstellungskraft. Sie lasse uns erkennen, dass die Mitglieder einer zuvor verachteten Gruppe in diesen für die Politik relevanten Aspekten so sind, wie man selbst, oder wie die Menschen, die man liebt.¹²⁷

Rortys Politik der Solidarität fordert die Einbeziehung von marginalisierten Gruppen, die wir bisher immer noch unter „sie“ einordnen und nicht unter „wir.“ Der moralische Fortschritt basiert für sie auf einer Veränderung unserer moralischen Identität, das heißt auf dem Anwachsen unserer Fähigkeit, zunehmend mehr Unterschiede zwischen den Menschen als moralisch irrelevant anzusehen und sich mit ihnen identifizieren zu können: „Solidarität [...] ist die Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu ‚uns‘ zu zählen.“¹²⁸ Für dieses kontingente liberale Projekt einer globalen Erweiterung der Solidarität sei „Menschlichkeit“ ein unscharfer, aber inspirierender „focus imaginarius“¹²⁹. Er benenne die Extrapolation eines historischen Prozess der Erweiterung des „Wir“. Dieser Prozess begann nach Rorty damit, zuerst die Familie in der Nachbarhöhle als zu uns gehörig zu zählen, dann andere Stammesverbände, die Ungläubigen in fremden Kontinenten, und schließlich vielleicht die eigene arbeitende Unterschicht. Ironische Liberale würden diese stetige Erweiterung der Solidarität nicht als die Verwirklichung von vorhandenen, notwendigen Prinzipien ansehen. Sie ist für sie keine Frage der Notwendigkeit, sondern der gemeinschaftlichen Hoffnung und des andauernden Engagements:

126 KIS, 15f; vgl. KIS, 161, 314. Für Rorty ist die Fähigkeit der moralischen Einbildungskraft eine exemplarische kein begriffliche; vgl. dazu (kritisch) Schneewind (2000), 859ff; daher die Bedeutung der Gefühlserziehung durch detaillierte Schilderungen des Leidens. Siehe dazu unten Kap. VIII.3.2.

127 Vgl. KIS, 306; vgl. PZ, 172f. Vgl. dazu Brunkhorst (1997b), 141.

128 KIS, 310; vgl. Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 48; WF, 22.

129 KIS, 316.

„Richtig verstanden, ist die Parole: ‚Wir haben moralische Verpflichtungen gegenüber Menschen als solchen‘ ein Mittel, uns daran zu erinnern, dass wir immer weiter daran arbeiten müssen, unser Verständnis des ‚Wir‘ so weit auszudehnen, wie wir nur können. Diese Parole drängt uns zu weitergehenden Extrapolationen in der Richtung, die durch bestimmte Ereignisse in der Vergangenheit bestimmt wurde [...] Diesen Prozess sollten wir möglichst in Gang halten. Wir sollten Ausschau halten nach marginalisierten Gruppen, die wir instinktiv noch immer unter ‚sie‘ einordnen, nicht unter ‚wir‘. Wir sollten unsere Ähnlichkeiten mit ihnen zu sehen versuchen. Richtig verstehen wir diese Parole, wenn wir sie als Ansporn zum Schaffen eines Sinnes für Solidarität begreifen, der größere Aufnahmekapazität hat als unser jetziger.“¹³⁰

Aus diesem Blickwinkel bezeichnet auch der universalistische Gegenbegriff der Gerechtigkeit nichts von der partikularistischen Solidarität Verschiedenes. Er ist schlicht die Bezeichnung für die weitreichendste Loyalität, die wir gegenwärtig kennen. Gerechtigkeit wird von Rorty neu beschrieben als global erweiterte Loyalität und wird damit auch zu einer Funktion von Gemeinschaftlichkeit und Geschichte.¹³¹

Für Liberale Ironiker besteht dabei eine Parallelität zwischen wissenschaftlichem und moralischem Fortschritt. Sie lehnen die Vorstellung von der Verwirklichung des moralischen Gesetzes genauso ab wie die von der Annäherung an den Gottesblickpunkt durch die Naturwissenschaft. Beide traditionellen Ideen gehen noch von der Existenz von etwas Nichtrelationalem als dem Ziel und damit auch dem Ende der menschlichen Forschung aus. Es handelt sich um Ideen der Höhe beziehungsweise der Tiefe. In Rortys liberalem Utopia werden sie durch Vorstellungen der Weite ersetzt. So wie der wissenschaftliche Fortschritt als zunehmende Fähigkeit der Prognose und Steuerung durch ein immer weiteres Netz an kohärenten Überzeugungen angesehen wird, wird der moralische Fortschritt als Ausweitung der Solidarität durch wachsende Empfänglichkeit für die Bedürfnisse einer immer größeren Vielfalt der Menschen betrachtet. Er besteht in der (kontingenten) Entwicklung hin zu immer integrativeren Gemeinschaften. Moralischer Fortschritt transzendiert auf der horizontalen Ebene die Grenzen der bestehenden Gemeinschaft in Richtung auf eine Erweiterung des Horizonts der Solidarität. Er ist auf die Ausweitung der Wir-Gruppe gerichtet, also die Erweiterung des Kreises der Lebewesen, die als zu unserer Solidaritätsgemeinschaft gehörig gelten.¹³² Rortys utopisches Ziel

130 KIS, 316f; vgl. KIS, 158. Das im ersten Teil dargestellte Leitmotiv „Hoffnung statt Erkenntnis“ zeigt sich hier in seiner Bedeutung für die Ethik bzw. Politik.

131 Vgl. PZ, 82; PAK, 82; WF, 296. Vgl. dazu Hiebaum (2003), 543.

132 Vgl. HSE, 79ff. Siehe dazu auch HSE, 76: „Die moralische Entwicklung des einzelnen und der moralische Fortschritt der menschlichen Spezies insgesamt beruhen darauf, dass menschliche Ichs so umgestaltet werden, dass die Vielfalt der für diese Ichs konstitutiven Beziehungen immer umfassender wird. Den idealen Grenzwert dieses Erweiterungsprozesses bildet das von christlichen und buddhistischen Darstellungen der Heiligen in Aussicht genommene Ich: ein ideales Selbst, dem der Hunger und die Leiden *jedes* Menschen (und vielleicht sogar jedes anderen Tiers) [...] äußerst weh tun.“ [Herv. i. O.] – Über solch kursorische Bemerkungen hinaus wird die Idee einer Ausweitung der

ist das klassische liberale Bild von einem demokratischen Utopia in Gestalt eines Planeten, auf dem alle Angehörigen der Gattung Mensch Sorge tragen für das Geschick aller übrigen Angehörigen. Mit den liberalen „Metaphysikern“ teilt er die universalistische Vision einer klassenlosen und kastenlosen Welt, in der alle Kinder, egal wo sie geboren werden, dieselben Lebenschancen hätten.¹³³

Im ersten Teil wurde herausgearbeitet, dass sich Rortys kontextualistische Diskurstheorie als Artikulation des *offenen* Ethnozentrismus der Rechtfertigung unserer westlichen, liberalen Kultur generell versteht. Ganz analog dazu ist sein politisches Denken als eine Artikulation des *offenen* Solidaritätsbegriffs dieser Kultur anzusehen. Die kontextualistische Neubeschreibung des Liberalismus greift den in dieser Kultur vorhandenen Solidaritätsbegriff auf und „extrapoliert“ ihn in seiner utopischen Gesellschaft zur gemeinschaftlichen Leitidee liberaler Politik, gemeinsam mit dem Ziel der Maximierung der individuellen Freiheit. Offene Solidarität ist für ihn das egalitäre Prinzip der liberalen Wir-Gruppe als eine kontingente politische Rechtfertigungsgemeinschaft unter anderen. Einem Prinzip, dem er sich als Liberaler verpflichtet fühlt. Deshalb kritisiert er zwar den traditionellen, essenzialistischen Solidaritätsbegriff, aber nicht das Ziel menschlicher Solidarität an sich. Er will die „machtvolle[...] Rhetorik“¹³⁴ der menschlichen Solidarität nicht schwächen, sondern nur von ihren philosophischen Voraussetzungen abtrennen. Was dann noch bleibt, ist die pragmatisch-kommunitaristische Artikulation der liberalen Solidarität in der Gewissheit, dass unsere letzten Gründe für das Engagement in unserer Kultur historisch zufällig gewachsene sind. Für unser Engagement können wir dabei nicht Halt finden in Begründungen durch vermeintliche letzte Wahrheiten. Rortys liberales politisches Denken hat nicht mehr die Form einer Begründungstheorie, sondern formuliert eine Utopie, die auf historisch kontingente, aber für unsere politische Identität wesentliche, Vorstellungen in der gegenwärtigen liberalen Gesellschaft aufbaut und diese fortführt.¹³⁵

Solidarität über die menschliche Spezies hinaus auf *alle* Lebewesen, die Schmerz empfinden können, von Rorty nicht weiter verfolgt; siehe hierzu auch KIS, 287; PZ, 84.

133 Vgl. PSH, xii; WF, 23; Rorty (1999a), I. Mehr zu Rortys ethnozentristischen Universalismus unten in Kap. IX.2.

134 KIS, 310.

135 Rorty bezeichnet den Ausdruck „menschliche Solidarität“ als ein Beispiel machtvoller *Rhetorik*, die er neu beschreiben will; vgl. KIS, 99. Mit dieser provokativen Formulierung bestärkt er natürlich die „dämonisierende“ Interpretation seines politischen Denkens. Wie im Rahmen dieser Rekonstruktion deutlich werden sollte, handelt es sich jedoch bei seinem ironischen Liberalismus nicht um bloße Rhetorik, sondern um eine (schwache) Philosophie des Liberalismus.

VIII.3 Die nähere Bestimmung des Solidaritätsbegriffs: Solidarität als Vermeidung von Grausamkeit und als eine Sache des Gefühls

In diesem Kapitel wird die nähere Bestimmung des Solidaritätsbegriffs durch Rorty dargestellt: Solidarität wird „negativ“ definiert als das Prinzip der Vermeidung von Grausamkeit und Demütigung (*Kapitel VIII.3.1*). Er vertritt zudem einen „Liberalismus des Herzens“, der Solidarität als eine Sache des Gefühls und nicht der Vernunft ansieht (*Kapitel VIII.3.2*). Dies hat Konsequenzen für die Bedeutung der politischen Theorie in Rortys Utopia. Sie wird ersetzt durch die Literatur als dem nach Rorty wirkungsvollsten Werkzeug im Dienst einer liberalen „Schule der Empfindsamkeit“ (*Kapitel VIII.3.3*).

VIII.3.1 Eine „negative“ Definition der Solidarität als Vermeidung von Grausamkeit und Demütigung

Zu Rortys Neubeschreibung liberaler Politik als dem partikularistischen Projekt einer offenen Solidarität gehört eine „negative“ Definition von Solidarität in Anlehnung an Judith Shklars „Liberalismus der Angst“¹³⁶ als Politik der Vermeidung von Grausamkeit. Auch für Rorty hat der Liberalismus kein *summum bonum*, sondern speist sich aus dem Kampf gegen ein *summum malum* namens Grausamkeit: „Meine Definition des ‚Liberalen‘ übernehme ich von Judith Shklar, die sagt, Liberale seien die Menschen, die meinen, dass Grausamkeit das schlimmste ist, was wir tun.“¹³⁷ Für ironische Liberale sei Leid und Lust letzen Endes das Einzige worauf es bei moralischen und politischen Entscheidungen ankommt. Im Herzen ihrer liberalen Kultur steht daher nach Rorty die Überzeugung, dass jedes menschliche Lebewesen die vordringliche politische Pflicht hat, jedem Mitglied der Spezies zu helfen, das unnötig leidet. Ihr Sinn von menschlicher Solidarität gründet sich auf der Fähigkeit, das Leiden und die Verletzbarkeit anderer wahrzunehmen und als (potenziell) eigenes anzuerkennen. Und er ist gekennzeichnet durch die konkrete Sorge um die Linderung des Leidens in der Gesellschaft hier und jetzt. Solidarität unter den Menschen ist für liberale Ironiker keine Sache der gemeinsamen Wahrheit, sondern der geteilten, selbstsüchtigen Hoffnung, dass die eigene Welt nicht zerstört werde.¹³⁸

136 In Shklar (1998), 44 wird er wie folgt definiert: „Liberalism of fear [...] does not, to be sure, offer a *summum bonum* toward which all political agents should strive, but it certainly does begin with a *summum malum*, which all of us know and would avoid if only we could. That evil is cruelty and the fear it inspires, and the very fear of fear itself.“ Judith Shklars „Liberalismus der Angst“ ist das Ergebnis der Grausamkeiten der religiösen Bürgerkriege und verbindet sich mit der Zurückweisung von religiösen Quellen für moralische Überzeugungen. Auch aus diesem Grund schließt der antiautoritäre Denker Rorty an ihn an; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 111.

137 KIS, 14.

138 Vgl. KIS, 156ff; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 55; Rorty (1990b), 2; Rorty (1999e). Vgl. dazu Malachowski (2002), 134; Horster (1991a), 115f. Rorty bezieht sich

Dabei konzentriert sich die liberale Politik der Verminderung von Grausamkeit besonders auf die Bekämpfung der Demütigung von Menschen durch Menschen. Rortys Figur der liberalen Ironikerin fühlt sich mit ihren Mitmenschen vor allem durch die gemeinsame Schmerzempfindlichkeit gegenüber Demütigung verbunden. Für sie liegt der entscheidende moralisch relevante Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen Lebewesen darin, dass diese gedemütigt werden können: „Sie meint, dass sie nicht durch eine gemeinsame Sprache, sondern *nur* durch Schmerzempfindlichkeit mit der übrigen speziez humana verbunden ist, besonders durch die Empfindlichkeit für die Art Schmerz, die Tiere nicht mit den Menschen teilen – Demütigung.“¹³⁹ Alle Menschen, unabhängig davon in welcher Sprache oder Kultur sie sozialisiert wurden, teilen nach Rorty miteinander die Fähigkeit, dass man ihnen Schmerz einer besonderen Art zufügen kann, indem man mit Gewalt die Strukturen ihrer Sprache und Überzeugungen zerstört. Diese für Menschen typische Form des Leidens beziehungsweise der Grausamkeit könne auch ohne physische Gewalt auskommen. Die Demütigung bestehe dann darin, in Begriffen von jemandem anderen neu beschrieben zu werden, während von diesem zugleich das eigene Vokabular gebieterrisch abgetan wird.¹⁴⁰

Anhand einer eindringlichen Interpretation der Demütigung durch Folter zeigt Rorty, wie Menschen daran auch zerbrechen können. Er gibt aber auch Beispiele für mildere Formen der Demütigung an:

„Die wirksamste Weise, Menschen anhaltenden Schmerz zuzufügen, besteht darin, sie zu demütigen, indem man alles, was ihnen besonders wichtig schien, vergeblich, veraltet, ohnmächtig erscheinen lässt. Man stelle sich vor, was geschieht, wenn die geliebten Schätze eines Kindes – die kleinen Gegenstände, die es mit Fantasien umkleidet, durch die es verschieden von allen anderen Kindern wird – auf einmal als Müll neu beschrieben und weggeworfen werden. Oder man stelle sich vor, diese Schätze würden mit den Besitztümern eines anderen reicheren Kindes verglichen und lächerlich gemacht. Etwas Ähnliches geschieht vermutlich einer primitiven Kultur, wenn sie von einer weiter fortgeschritteneren erobert wird. Dasselbe geschieht manchmal Nicht-Intellektuellen im Zusammensein mit Intellektuellen.“¹⁴¹

Das Gefühl für die gemeinsame Gefahr, Opfer von Demütigung zu werden – und nicht der gemeinsame Besitz einer Vernunft-Essenz – begründet in Rortys liberaler Utopie das gemeinsame Ethos im öffentlichen Bereich: die Verringerung von Grau-

bei der Einführung seiner Politik der Verminderung von Leid erstaunlicher Weise nicht explizit auf Jeremy Bentham's Utilitarismus.

139 KIS, 158; vgl. KIS, 14; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 189. Hier wäre Rortys liberale Politik einer „Kritik der Demütigung“ anschlussfähig an Axel Honneths jüngste Variante der Kritischen Theorie, die um den Begriff der Anerkennung strukturiert ist.

140 Vgl. KIS, 287. Vgl. Fraser (1994), 149. Zur Gefahr der Demütigung durch den starken Dichter siehe Kap. XII.1.2.

141 KIS, 153. Zur schlimmsten Demütigung durch Folter, die dazu führen kann, dass das Folteropfer keine kohärente Geschichte über sich selbst mehr erzählen kann, siehe unten Kap. XII.2.4.

samkeit als unnötiges Zufügen von Leid. In ihr lautet die moralisch relevante Definition eines moralischen Subjekts: „etwas, das gedemütigt werden kann“.¹⁴² Dementsprechend ist Politik in ihr schlicht der Bereich der Kultur, in dem immer neue Vokabulare und Metaphern, wie zum Beispiel „Rechte“ und „gesetzmäßiges Verfahren“, erfunden werden, die sich für die Linderung unnötiger sozial bedingter Schmerzen und Demütigungen als nützlicher erweisen als frühere Vokabulare. Diese Politik der Solidarität zweifelt ständig daran, ob die gegenwärtigen Institutionen dem Ziel der Vermeidung von Grausamkeit wirklich optimal dienen, und ist immer auf der Suche nach alternativen „Werkzeugen“ zur Verwirklichung dieses Ziels.¹⁴³ Inhalt der liberalen Hoffnung auf eine bessere Zukunft ist eine ideale Gesellschaft, in der die Belastung der Menschen durch Leiden möglichst gleich verteilt ist und (institutionelle) Demütigung minimiert wird. In ihr würde es kein unnötiges Leiden mehr geben: „Alles Leiden wäre nur noch eine unausweichliche Folge unserer Sterblichkeit.“¹⁴⁴

Rortys Definition des egalitären Liberalismus durch das Prinzip der Solidarität als Grausamkeitsvermeidung hat natürlich Kritik hervorgerufen. Auf der *inhaltlichen Ebene* gibt es vor allem zwei Hauptkritikpunkte: die Verknüpfung von Grausamkeit und Liberalismus (1) und die „negative“ Definition von Solidarität als Vermeidung von Grausamkeit (2):

(1) Zahlreiche Kritiker monieren die einfache Verknüpfung von Grausamkeit und Liberalismus als fragwürdig und zu vage. Für sie ist die Definition des Liberalismus qua Grausamkeitsvermeidung nur ein unhaltbarer Slogan, da „Grausamkeit“ ein zu dünner und flexibler Begriff sei. Rortys Bestimmung des Solidaritätsbegriffs durch den Bezug auf ein scheinbar Einfaches wie Grausamkeit bleibe vage, da sie ohne eine Theorie der Grausamkeit keine weiteren Kriterien der Grausamkeit angeben könne. Darüber stelle sie auch eine Provokation dar, denn auch viele Nicht-Liberale

142 KIS, 146. Vgl. dazu Joas (1997), 247f.

143 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 75; KIS, 320.

144 PZ, 182; vgl. PZ, 47, 182; KIS, 151; SL, 30. Rorty selbst gibt nur wenige Beispiele für unnötiges Leiden an, das Liberale vermeiden wollen. So etwa das Leiden von Mitbürgern in unseren reichen Demokratien, die nicht genug Geld haben, und generell ungleiche Bildungschancen von Kindern; vgl. Rorty (1998d), 986. Es handelt sich um ein Manko, dass die Schlüsselfrage, wann Leiden bzw. Demütigung unnötig ist und wann nicht, von ihm nicht explizit thematisiert wird. Im Rahmen der Diskussion seiner religionspolitischen Verdrängungsposition in Kap. XI.2.2 wird klar werden, dass Leiden bzw. Grausamkeit nicht unter allen Umständen das *summum malum* ist. Die Verteidigung der Demokratie und die Trennung zwischen privat und öffentlich haben für ihn Vorrang vor dem Prinzip der Grausamkeitsvermeidung. Dementsprechend erklärt er auch an anderer Stelle unter Verweis auf die Dystopie *Brave New World* von Aldous Huxley, dass Politik nicht allein das Ziel der Leidensminderung haben dürfe; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 189.

wollen nicht grausam sein.¹⁴⁵ Gegenüber der Kritik, dass seine Definition des Liberalismus als Vermeidung von Grausamkeit zu vage sei, beharrt Rorty darauf, dass eine genauere Definition anhand eines allgemeinen Kriteriums nicht möglich, aber auch nicht nötig sei. Denn für seinen Liberalismus der Grausamkeitsvermeidung gelte: „Fragen wie etwa die, wem Leiden zugefügt wird, kann man dem Wirken einer freien Presse, freier Universitäten und der aufgeklärten öffentlichen Meinung überlassen.“¹⁴⁶

(2) Auch die „negative“ Definition von Solidarität als Vermeidung von Grausamkeit greift für eine ganze Reihe an Kritikern zu kurz. Sie werde dem Solidaritätsbegriff und damit der Idee einer solidarischen Gesellschaft nicht gerecht. Rortys Bestimmung von Solidarität nicht durch gemeinsame Werte, sondern auf der Basis einer kollektiven Furcht vor Demütigung sei nicht ausreichend. Sie führe zu einer Ausdünnung des Politischen und zu einem minimalistischen Ethos im öffentlichen Raum, der kaum über Toleranz und Indifferenz hinausgehe. Rortys Utopie der Solidarität entpuppe sich als künstliches Bild einer Gesellschaft mitleidiger Eigenbrötler, die sich normalerweise möglichst gegenseitig ganz in Ruhe lassen und nur im Notfall zu helfen bereit sind. Es sei darüber hinaus eine positive Konzeption der Solidarität zwischen den Bürgern einer politischen Gemeinschaft erforderlich.¹⁴⁷

Diese Notwendigkeit bestreitet Rorty entschieden. Für ihn kennzeichnet sich eine liberale Sozialphilosophie gerade dadurch aus, dass sie im Gegensatz zu aristotelischen Theorien Liebe und Freundschaft beiseite lässt. Diese wichtigen Formen der wechselseitigen Anerkennung seien für Liberale in der privaten Sphäre angesiedelt und nicht in der Politik. Seine liberale Konzeption von Solidarität ähnele daher eher der Rawls'schen „Fairness“ als der kommunitaristischen Bürgerfreundschaft, getragen von einer gemeinsamen Vorstellung des Guten:

„Es geht um den Abscheu, den man empfindet, sobald man von Leiden erfährt, die durch unnötig ungleiche Institutionen oder Praktiken hervorgerufen wurden. Diese Art von Abscheu kann man auch angesichts der Leiden von Menschen empfinden, die man nicht kennt, die man niemals lieben könnte und von denen man sich kaum vorzustellen vermag, dass man Freundschaft mit ihnen schliesse.“¹⁴⁸

Mit dem primären Ziel der Sicherung des maximalen Raums für die private Freiheit der Selbsterschaffung kann und soll für Liberale nach Rorty nur eine minimalistische Position der Leidensvermeidung ins Gleichgewicht gebracht werden. Die Bür-

145 Vgl. insbes. Kekes (1996), 834ff; aber auch Joas/Knöbl (2004), 698; Westbrook (1991), 541f; Horton (2001), 26; Owen J. J. (2001), 82. Nach Kekes ist übrigens das Prinzip der Vermeidung von Grausamkeit eher charakteristisch für konservative Politik.

146 KIS, 114; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 32; Rorty (2006d), 112. Zur damit zusammenhängenden Kritik, dass Rortys Liberalismus institutionelle und strukturelle Formen der Grausamkeit zu wenig thematisiert siehe unten Kap. X.3.1.

147 Vgl. u.a. Thomä (2001), 304ff; Rothleder (1999), xvii, 92, 143; Wolf (2001), 242; Owen D. (2001), 91.

148 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 320f.

ger seiner liberaler Utopie betrachten daher die Einsicht in die gemeinsame Verletzbarkeit durch Demütigungen als das einzige soziale Band, das über die Hoffnung auf private Selbsterschaffung hinaus notwendig ist.¹⁴⁹

Auf der *Begründungsebene* setzt die Kritik vor allem bei der Frage an, ob nicht Rortys negative Konzeptionalisierung von Solidarität doch auf einem verdeckten Realismus aufbaut. Denn sie greife wieder auf ein Menschenbild zur Begründung der Solidarität zurück und vertrete damit eine Art Restrealismus. Selbst für einen wohlwollenden Kritiker wie Norman Geras treibt seine Grausamkeitsdefinition Rorty ungewollt hin zu der für die Begründung menschlicher Solidarität unabdingbaren Annahme einer gemeinsamen Natur des Menschen. Der Bezug auf das nicht-sprachliche, über alle Vokabulargrenzen hinweg kausal wirksame universelle Phänomen des Schmerzens als Basis für das stillschweigend unterstellte „moralische Wir“ aller für Schmerz und Demütigung empfänglicher Wesen sei aber mit dem antiessenzialistischen Sprachpragmatismus nicht vereinbar.¹⁵⁰ Es gibt durchaus Textstellen, die diese Interpretation nahe legen. So spricht Rorty etwa vom Erkennen von „brutaler Gewalt und nackter Pein“¹⁵¹ als nicht-sprachliche Phänomene „dort draußen“¹⁵² und von der Verletzbarkeit durch Schmerz und Erniedrigung als einzigen „gemeinsamen Kern“¹⁵³ der Menschen. Gemäß der oben dargestellten, für sein Denken zentralen Unterscheidung zwischen Kausalität und Rechtfertigung gilt allerdings: Gewalt und Schmerz sind zwar Phänomene, für die jede denkbare menschliche Kultur Wörter haben muss, um darüber zu reden. Aber das gleiche gelte bei vielen anderen Alltagsphänomenen. Und in keinem Fall sei eine „nacktere“ Kausalität im Spiel: „Alle Wörter werden erfunden, um mit den kausalen Kräften der Umwelt zurechtkommen zu können, aber keines dieser Wörter ist dadurch ausgezeichnet, dass es zu jenen Kräften in irgendeinem besonderen Verhältnis stünde.“¹⁵⁴ Schmerz ist für den Naturalisten Rorty also genauso „real“ wie alle anderen kausalen Verbindungen des menschlichen Organismus mit seiner Umwelt. Worauf es aber ankommt ist, ob das kontingente Vokabular einer Rechtfertigungsgemeinschaft dieser kausalen Verbindung eine moralische Bedeutung zumisst. Für das Gefühl der Solidarität ist allein die Frage entscheidend, „was vom Scheinwerferkegel

149 Vgl. KIS, 156; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 320ff. Rortys Liberalismus folgt damit – ohne es zu erwähnen – Karl Raimund Poppers liberaler Idee eines negativen Utilitarismus, der die Formel *minimize suffering* anstelle von *maximize happiness* setzt; vgl. Popper (1992), 289f. Generell erörtert Rorty an keiner Stelle in seinem Werk die Gemeinsamkeiten und Unterschiede seines neopragmatistischen Denkens zu Poppers kritischen Rationalismus und zu dessen politischer Philosophie der offenen Gesellschaft.

150 Vgl. Geras (1995), 41ff, 52ff, 71; auch Baltzer (2001), 45ff; Brunkhorst (1997b), 141f; Hellesnes (1992), 198.

151 KIS, 79.

152 KIS, 79.

153 PZ, 40.

154 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 54f.

eines historisch kontingenten abschließenden Vokabulars erfasst wird.“¹⁵⁵ Seine Neubeschreibung des Solidaritätsbegriffs beruht also nicht auf der Anrufung einer gemeinsamen menschlichen Natur der Schmerzempfindlichkeit. Sie versucht nicht zu beweisen, dass die Vermeidung von Grausamkeit das Wichtigste für den Menschen ist, sondern artikuliert das historisch kontingente moralische Vokabular des Liberalismus. Ironische Liberale sind sich bewusst, dass ihre Fähigkeit, Mitleid zu haben mit den Schmerzen anderer, nicht auf einem ahistorischen Grund jenseits ihrer Sozialisation bauen kann. Sie sind

„der Ansicht, hinter unserem Gefühl der Verpflichtung gegenüber den Leidenden stehe nichts Größeres, Bleibenderes und Zuverlässigeres als ein bestimmtes historisches Phänomen kontingenter Art: die allmähliche Ausbreitung des Gefühls, dass die Schmerzen der anderen wichtig sind, egal, ob sie derselben Familie, demselben Stamm, derselben Religion, demselben Volk oder derselben Intelligenzgruppe angehören wie man selbst. Dieser Gedanke lässt sich [...] weder durch Wissenschaft noch durch Religion oder Philosophie als wahr erweisen – zumindest wenn ‚als wahr erweisen‘ das gleich bedeutet wie ‚kann jedem unabhängig von seiner Herkunft klargemacht werden‘. Klargemacht werden kann er nur solchen Menschen, bei denen es noch nicht zu spät ist, sie in unsere besondere, spätblühende und historisch kontingente Lebensform zu akkulturieren.“¹⁵⁶

VIII.3.2 „Liberalismus des Herzens“: Solidarität als Sache des Gefühls und nicht der Vernunft

Die wichtige begründungstheoretische Einschränkung, dass die Fähigkeit des Mitleids seinen moralischen Status durch die kontingente Entwicklung des liberalen Vokabulars erhält, ist auch zu berücksichtigen bei der Charakterisierung der Solidarität durch Rorty als einer Sache des *Gefühls* und nicht der Vernunft. Ironische Liberale vertreten eine Politik der Solidarität, die nicht Forderungen der Vernunft entspricht, sondern mitfühlenden Forderungen nach der Linderung von Leid. Für sie wird die ideale liberale Gesellschaft durch Gefühle des Mitleids und der Toleranz und nicht durch ein Bekenntnis zur Rationalität zusammengehalten: „Liberalismus ist eine Angelegenheit des Herzens, nicht des Geistes.“¹⁵⁷

Rortys Motto in Fragen der (politischen) Ethik lautet: Hume statt Kant. Im Anschluss an David Hume und die neohumesche Philosophin Annette Baier beruht für ihn Moral auf dem Empfinden und auf gegenseitiges Vertrauen und nicht auf der, abstrakte Moralprinzipien erkennenden, Vernunft: „I want a meta-ethics that follows up on Hume rather than on Kant.“¹⁵⁸ Nicht nur in der Erkenntnistheorie, son-

155 KIS, 309. Schon in *Der Spiegel der Natur* bezeichnet Rorty – in Anschluss an Wittgenstein – das vermeintlich nicht-korrigierbare geistige Phänomen der Schmerzempfindung als sprachliche Konvention innerhalb eines Sprachspiels; vgl. SN, 44.

156 PZ, 151; vgl. KIS, 309, 319.

157 Rorty (2005b), 45; vgl. KOZ, 102; Rorty (1987b), 578.

158 Rorty (1987b), 578; vgl. HSE, 87; WF, 260. Zu Rortys Bezugnahme auf das neohumesche Bild der Moral von Annette Baier siehe PZ, 83f; Rorty (1998a), 122; WF, 261.

dern auch in der Moralphilosophie reiht sich Rorty selbst ein in die Reihe der „militant antikantianische[n] Philosophen“¹⁵⁹. Für ihn hat Kant mit der Annahme einer Vernunftnatur des Menschen als Basis des kategorischen Imperativs – in bester Absicht – die Moralphilosophie auf dem falschen rationalistischen Gleis weiterbetrieben, auf dem sie durch Platons Hierarchie der Seelenteile geraten ist. Nach dem platonischen Selbstbild des Menschen sei es das gemeinsame Erkenntnisvermögen und nicht die Fähigkeit zu empfinden, das uns zum Menschen macht. Wir könnten als *vernünftige* Tiere nicht nur fühlen, sondern auch wissen. Und in der Vernunft als der spezifisch menschlichen Fähigkeit, und nicht in der Empfindsamkeit, liege die Quelle der Moral. Das Gefühl sei hingegen zu geringe menschliche Fähigkeit, um moralische Verpflichtung zu erzeugen.¹⁶⁰ Wie oben dargestellt, will Rorty dieses rationalistische Selbstbild des Menschen verabschieden; ebenso wie die Kantische Vorstellung von unbedingter Verpflichtung als Säkularisierung der Idee des göttlichen Willens. Zu der von ihm propagierten Neubeschreibung des Menschen als das (sprach-)schöpferische *und* solidarische Wesen gehört für ihn die Einsicht, dass eine Darwin'sche Sprachauffassung unweigerlich weg von einer quasi-kantianischen Auffassung von Rationalität und Moral hin zu einer quasi-humeschen Betonung der moralischen Bedeutung der Empfindsamkeit führt. Der entscheidende Unterschied zwischen dem Menschen und den übrigen Tieren ist für Rorty nicht unsere Fähigkeit zu Wissen, während diese nur fühlen können – sondern: Die Menschen können in weit höherem Maße füreinander empfinden: „Wir sollten den griechischen Begriff des Menschen als rationales Tier verwerfen und ihn durch den Begriff eines außergewöhnlich toleranten, schöpferischen, einfühlsamen Tieres ersetzen; eine Art von Tier, das sich mehr als jede andere Spezies um das Leiden von anderen Seienden kümmern kann.“¹⁶¹

Moral ist für Rorty keine Frage der Rationalität und der Selbstgesetzgebung, sondern des Gefühls und der Empfindsamkeit: „An die Stelle der Kantischen Idee des guten Willens setzen Pragmatisten die Vorstellung von einem maximal gütigen, sensiblen und mitfühlenden Menschen.“¹⁶² Gesteigerte Sensibilität für das Leiden

Dort nimmt Rorty zustimmend Bezug auf Baiers These, Hume sei mit seiner Betonung des Mitgefühls als moralisches Grundvermögen der Moralphilosoph für die Frau, ohne darauf einzugehen, dass die Hauptfigur seiner liberalen Utopie weiblich ist. – Obwohl seine Gefühlskonzeption der Solidarität von Schopenhauerschem Geist durchströmt ist (vgl. Horster (1991a), 100), findet sich es kein (naheliegender) Bezug Rortys zur Mitleidsethik Schopenhauers.

159 HSE, 72.

160 Vgl. KIS, 310f; Rorty (1998a), 118ff; WF, 250ff, 265ff – Rorty spricht in WF, 266 auch vom deutschen Projekt, die Vernunft gegen Hume zu verteidigen.

161 Rorty (1996b), 140; vgl. WF, 254; Rorty (1994b), 977, 987; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 63.

162 HSE, 81; vgl. HSE, 79; KIS, 15f u. insbes. den einschlägigen Aufsatz *Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit* in WF, 241-268. Ich übernehme hier die Übersetzung von *sentimentality* durch „Empfindsamkeit“, auch wenn dadurch einige Konnotationen des Originals verloren gehen.

anderer, uns nicht vertrauter Arten von Menschen, ist daher die Kernbedeutung seiner Konzeption von liberaler Solidarität. Die Gemeinsamkeit aller Liberalen ist demnach nicht eine (rationale) Weltanschauung, sondern eine gefühlsmäßige Reaktion. Das gemeinsame Gefühl menschlicher Solidarität sei die Fähigkeit des Mitfühlens. Mit Ausnahme einiger weniger Soziopathen sei hierzu jedermann fähig. Entscheidend sei daher, die Fähigkeit der Anteilnahme auf solche auszudehnen, die erheblich anders sind.¹⁶³

Für „Liberalen des Herzens“ besteht der moralische Fortschritt in der Erweiterung des *Gefühls der Solidarität*. (Politische) Ethik ist für sie eine Frage der Einfühlung, nicht der Reflexion. Daher würde auch moralischer Fortschritt nur über den Weg der Ästhetik ermöglicht, nicht durch philosophische Begründung. Das Ziel immer integrativerer Gemeinschaften sei ein Fortschritt der Empfindungen, eine Frage der Einbildungskraft und der zunehmenden Sensibilisierung, nicht der immer deutlicheren Vorstellung unserer rationalen moralischen Verpflichtung: „Der moralische Fortschritt [...] ist davon abhängig, dass die Reichweite des Mitgefühls immer umfassender wird. Er ist nicht davon abhängig, dass man sich über die Empfindsamkeit erhebt und zur Vernunft vordringt.“¹⁶⁴ Entscheidend für diesen neohumanistischen Fortschritt der Empfindungen ist die zunehmende Fähigkeit, sich in die Verachteten und Unterdrückten über alle Unterschiede hinweg angesichts der gemeinsamen Empfänglichkeit für Schmerz und Demütigung hineinzuversetzen.¹⁶⁵ An die Stelle der Kantischen Vernunftfixierung hat nach Rorty dementsprechend die Hoffnung auf das Einbeziehungspotenzial moralischer Gemeinschaftsgefühle zu treten. Ironische Liberale würden sich nicht mehr auf die Gebote der Vernunft und auf Zunahme an Rationalität verlassen, sondern hätten gelernt, auf die Winke des Empfindens zu vertrauen. Alles ist für sie eine Frage der Sensibilisierung, nicht der Begründung. Da sie zu der Überzeugung gelangt sind, dass sich ihre Utopie der menschlichen Solidarität auf keine übermenschliche Autorität zu ihrer Verwirklichung gegen die Interessen der Mächtigen verlassen kann, hoffen sie auf einen Fortschritt der Empfindungen. Sie halten die Empfindsamkeit für die beste Waffe im Dienste ihrer Utopie. Dabei sind sie sich bewusst, dass ihre Hoffnung auf ein „Immer mehr“ an Sensibilität auf das Entgegenkommen der Mächtigen angewiesen bleibt. Die vordringliche Aufgabe liberaler Politik lautet daher für sie, die Empfindsamkeit als ein wechselhaftes, aber kanalisierbares Gefühl zu steigern.¹⁶⁶ Hierzu dient eine „Schule der Empfindsamkeit“¹⁶⁷ zur Förderung des Einfühlungsvermö-

163 Vgl. Rorty (2005b), 45. Vgl. dazu Noetzel (2001), 233; Cochran (2001), 184.

164 HSE, 81; vgl. SO, 69; WF, 23, 268. Vgl. dazu Köhl (2001), 20; Breuer/Leusch/Mersch (1996), 23.

165 Vgl. KIS, 310; WF, 259ff

166 Vgl. WF, 261ff; KIS, 66. Vgl. dazu Köhl (2001), 20; Nagl (1998), 176ff; Breuer/Leusch/Mersch (1996), 129. Rorty betont – als „bourgeoiser“ Liberaler mehrfach die Fragilität des Solidaritätsgefühls. Die liberale Schule der Empfindsamkeit kann nur auf der Basis von Wohlstand, Sicherheit und allgemeiner Bildung erfolgreich sein; vgl. PZ, 174; WF, 252, 259f.

167 WF, 254.

gens der heranwachsenden Generationen. Dabei ist Rorty aus einer strikt instrumentalistischen Sicht nahezu jedes Mittel recht. Er selbst spricht von einer „Manipulation von Gefühlen“¹⁶⁸ zur Steigerung der Sensibilität für wirkliche und mögliche Demütigung anderer.¹⁶⁹ Er ist davon überzeugt, dass gegen die (libertären) Einwände gegen Verteilungspolitik keine Philosophie zur Vermehrung unseres moralischen Wissens helfe, sondern nur die Kultivierung von Gefühlen durch das Erzählen trauriger Geschichten über das Leben der Armen in nicht-egalitären Gesellschaften. Rührselige Geschichten über deren konkretes Leiden würden am ehesten zum solidarischen Handeln anspornen: „Moral education, I think, is sentimental or nothing [...] Kantian talk about equal respect for persons cannot create the necessary solidarity. Utilitarian talk about the advantages for each egoistical individual of social cooperation cannot do it either. As far as I can see, only soppy sentimentality can.“¹⁷⁰ Rorty geht in diesem Zusammenhang sogar so weit, den Nutzen des liberalen (philosophischen) Diskurses über „persönliche Rechte“ oder „Bürgerrechte“ für die Ziele der Verteilungspolitik infrage zu stellen. Die Rede von „Rechten“ fördere nur endlose abstrakte Debatten, die von dem wirklichen Punkt, der Fähigkeit, die Not anderer mitzuempfinden, ablenken. Er plädiert daher für eine Politik der Brüderlichkeit, die an das Mitgefühl appelliert, und gegen eine Politik der Rechte.¹⁷¹

Rortys Propagieren einer Manipulation der Gefühle und die Reduktion von Moral auf Empfindsamkeit durch seine Metaethik hat natürlich scharfe Kritik hervorgerufen. Die Polemik gegen die Vernunft und für die Empfindsamkeit sei überzogen und stelle einen erneuten – rhetorisch bedingten? – Rückfall in das dualistische Denken dar. Seine in Rhetorik fundierte Mitleidsethik konstruiere in dualistischer Manier einen philosophisch veralteten Pseudokontrast zwischen Gefühlserziehung und Begründungsdenken. Sie verkenne, dass es in der Moral kein Entweder-oder zwischen moralischen Gefühlen und moralischer Erkenntnis gebe, sondern ein Kontinuum. Und rationale Begründung in Fragen der Moral sei weiter nötig.¹⁷² Als

168 WF, 248.

169 Vgl. KIS, 15f, 158f; WF, 259.

170 Rorty (1998a), 121; vgl. WF, 248, 254ff, 267f; Rorty (1996b), 137. Die oben kurz thematisierte metaethische Frage ob Solidarität entdeckt oder erfunden wird, will Rorty inzwischen auch abgelöst sehen von der pragmatischen Frage, wie deren Erweiterung am besten erreicht werden kann; und dies sei eben nicht durch Argumentation, sondern durch Manipulation der Gefühle. Gemäß dem antifundamentalistischen Vorrang der Demokratie vor der Philosophie ist sein Ziel allein die Neubeschreibung des kontingenten liberalen Projekts, um diesem besser zu dienen. Wie der Sinn für Solidarität verstärkt und in seiner Reichweite erweitert werden könne, dies sei die allein relevante Frage; vgl. KIS, 156; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 133.

171 Vgl. Rorty (1997a), 1ff; SE, 71f.

172 Vgl. Brunkhorst (1997a), 29, 137ff. Hauke Brunkhorst stellt dort fest, das Empfindsamkeit ohne abstrakte Einsicht und Gleichbehandlung Willkür gleichkäme und damit eine Verlängerung der Grausamkeit. Für die Notwendigkeit einer rationalen Begründung des moralischen Standpunkts führt er dort auch das von Adorno überlieferte Beispiel einer Frau an, die nach einer Theateraufführung von Anne Franks Tage-

Antwort auf diese Kritik erwidert Rorty, dass sich seine Polemik nicht gegen die Forderung richtet, Gründe zur Rechtfertigung unseres Handelns geben zu können, sondern gegen den Gedanken einer rationalen Begründung im Sinne des philosophischen Fundamentalismus. Außerdem sprächen empirische Gründe gegen die Notwendigkeit der Unterstützung der Empfindsamkeit durch die abstrakte moralische Einsicht. Erstere habe neunzig Prozent der moralischen Fortschrittsarbeit geleistet, während die Moralphilosophie immer zu spät komme. Sie formuliere in abstrakter Terminologie Überzeugungen, zu denen man mithilfe der Empfindung ohnehin schon gelangt ist. Zugleich artikuliert Rorty selbst allerdings auch ein generelles Unbehagen an der Alternative „Vernunft oder Gefühl“. Denn es gehe ihm gerade nicht um die (essenzialistische) Bestimmung des Grundes der Moral, sondern um die pragmatistische Frage der Leistungsfähigkeit.¹⁷³ Seine Position ist die einer pragmatistischen „Metaethik“, die immer schon vom Boden der liberalen (Menschenrechts-)Kultur aus argumentiert. Die erkenntnistheoretische Frage, ob es moralisches Wissen überhaupt gibt und worin es seinen Grund hat, wird pragmatistisch beantwortet: Die Zweifel an der Leistungsfähigkeit der Inanspruchnahme moralischen Wissens für die Verwirklichung der liberalen Utopie menschlicher Solidarität würden darauf hindeuten, dass es ein derartiges Wissen nicht gibt. Und da eben Einbildungskraft und Empfindsamkeit und nicht Vernunft und Argumentation die Hauptarbeit zur Ermöglichung moralischen Fortschritts leisteten, sei es ratsam, bei dem Ziel der Schaffung immer integrativerer Gemeinschaften auf Hume anstatt auf Kant zu setzen.¹⁷⁴

VIII.3.3 Die Ablösung der Philosophie durch die Literatur im Dienst der liberalen „Schule der Empfindsamkeit“

Rortys skizziert auch die gesellschaftlichen Konsequenzen aus seiner pragmatistischen „Metaethik“. Moralphilosophie ist in seiner utopischen Kultur nicht mehr die Disziplin mit der Aufgabe der Begründung von universeller Solidarität. Sie wird vielmehr als ironistische Philosophie mit dem Ziel der Erhabenheit zuständig für das Unternehmen der privaten Vervollkommenung. Der öffentliche Diskurs hin-

buch gesagt haben soll: „Aber *das* Mädchen hätte man doch wenigstens leben lassen sollen.“ (Brunkhorst (1997a), 29). Zu der Kritik an Rortys Wende zur Gefühlsmoral vgl. auch Geras (1995), 97f; Frischmann (2003), 71f; Zill (2001), 140; Kettner (2001), 212, 223f.

173 Vgl. HSE, 87; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 16, dort geht Rorty auch auf das eben erwähnte „Anne-Frank-Beispiel“ kurz ein. Die von Brunkhorst geschilderte Reaktion sei durchaus möglich, aber auch moralische Prinzipien schützten nicht vor fehlerhaften Anwendungen. Vor allem könne der moralische Rationalismus nicht die entscheidende Frage klären: Wer gilt überhaupt als Mitmensch, als Vernunftwesen, das nicht als bloßes Mittel behandelt werden sollte. Zur Beantwortung der alles entscheidende Frage der Zugehörigkeit zu unserer moralischen Gemeinschaft nütze der objektive Vernunftbegriff wenig; vgl. WF, 256.

174 Vgl. WF, 248f, 256; Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 48f.

gegen zeichnet sich nach der Verabschiedung der Begründungstheorie durch ein Minimum an Philosophie aus. Insbesondere wird die Aufgabe der Erweiterung der Solidarität durch die Literatur als dem wirkungsvollsten Mittel der „Schule der Empfindsamkeit“ übernommen: „Metaphysiker assoziieren Theorie mit sozialer Hoffnung und Literatur mit privater Perfektion; in einer ironistischen liberalen Kultur ist es umgekehrt.“¹⁷⁵ In Rortys idealer Gesellschaft wird mit der oben bereits thematisierten Forderung einer Privatisierung der (Begründungs-)Philosophie in Analogie zur Säkularisierung der Politik also ernst gemacht. Die Philosophie hat keine primäre soziale Funktion mehr. Von ihr wird keine politische stabilisierende Wirkung mehr erwartet. Zugleich sieht sie sich selbst als ironistische Theorie im Privaten und nicht mehr im öffentlichen Diskurs verortet. Mit diesem „Abschieben“ der Philosophie in die private Sphäre der poetischen Selbsterschaffung wird das Unterfangen der essenzialistischen politischen Philosophie, die Ordnung der Gesellschaft zu begründen, insgesamt infrage gestellt. Aber auch der politische Anspruch ironistischer Philosophen wie Derrida und Foucault wird damit abgewiesen.¹⁷⁶

Diese „Privatisierungsstrategie“ und die Ablösung der Philosophie durch die Literatur in der öffentlichen Sphäre sind sehr umstritten. So meint etwa Chantal Mouffe, dass mit der Privatisierung öffentlicher Ironiker wie etwa Nietzsche und Foucault ein wichtiges (Selbst-)Kritikpotenzial der demokratischen Gesellschaft verloren ginge. Und Reese-Schäfer bezeichnet die Strategie der Privatisierung der Philosophie im Anschluss an Herbert Marcuse gar als eine Art der repressiven Toleranz.¹⁷⁷ Rorty fordert im Gegenzug seine Kritiker auf, die Rolle von Romanschriftstellern und Literaturkritikern zu überdenken, die diese im Vergleich zu den Philosophen in der Geschichte des Liberalismus gespielt haben. So werde etwa die Habermas'sche Sicht der Literatur als eine Sache des angemessenen Ausdrucks von Gefühlen und von Literaturkritik als Geschmacksurteil der bedeutenden Rolle, die vor allem Romane für den politischen und moralischen Fortschritt gespielt haben, nicht gerecht. Insbesondere habe die liberale Kultur des Westens aus ihren Fehlern (wie Imperialismus, Rassismus usw.) nicht aufgrund philosophischer Abhandlungen, sondern durch detaillierte Schilderung deren Folgen für die Opfer gelernt. Der soziale Nutzen der Literatur im Dienst der Demokratie ist für Rorty viel größer als derjenige der Philosophie. Er vertritt die These, „dass der wichtigste Beitrag moderner Intellektueller zum moralischen Fortschritt nicht in philosophischen oder religiösen Traktaten bestehe, sondern in genauen Beschreibungen (etwa in Romanen oder Ethnografien) bestimmter Formen von Schmerz und Demütigung.“¹⁷⁸ Zur

175 KIS, 161.

176 Vgl. KIS, 117, 142, 162ff, 202ff. Vgl. dazu Schönherr-Mann (1996), 99; Schaal/Heidenreich (2006), 244.

177 Vgl. Mouffe (1999), 13ff; Reese-Schäfer (1991), 97f. Mehr zu dieser Linie der Kritik siehe unten Kap. X.3.2.

178 KIS, 310; vgl. u.a. KIS, 231; KOZ, 100ff; Rorty (1987b), 579; Rorty in Balslev (1999), 45. Ein gutes lokales Beispiel für die Leistungskraft journalistischer Beschreibungen ist im Münchner Raum der alljährliche Adventskalender der Süddeutschen Zeitung, der

Unterstützung dieser Sicht der moralisch-politischen Rolle der Literatur bezieht er sich erneut auf John Dewey, genauer auf dessen Betonung der moralischen Bedeutung der Kunst im allgemeinen und der Imagination als wichtigstem Instrument des Guten im Besonderen.¹⁷⁹ Man muss nun aber nicht unbedingt wie Jürgen Habermas ein Vertreter der Peirce'schen Linie des Pragmatismus sein, um die Forderung nach einer *Ablösung* der Philosophie durch die Literatur als eine polemische Übertreibung anzusehen. Zumal Rorty selbst an der Notwendigkeit von (politischer) „philosophie“ als Kulturpolitik mit den Aufgaben der Artikulation und der Utopie festhält. Eine mögliche Gegenposition in der Nachfolge von William James wäre auch die von Martha Nussbaum. Für diese gelten literarische Werke aufgrund ihres moralischen Wertes als wertvoller Partner und nicht als Ersatz der ethischen Theorie.¹⁸⁰

In Rortys idealer liberaler Gesellschaft hat jedenfalls die Literatur als dominierendes Genre der moralischen Bildung die Philosophie in der öffentlichen Sphäre abgelöst. Gegen die Gefahr institutionalisierter Demütigung und Unterdrückung wird in ihr allein auf deren detaillierte Beschreibungen gesetzt. Diese Strategie resultiert aus der Erfahrung, dass allein Beschreibungen von Schmerzen und Demütigungen in literarischen Texten die Opfer mobilisieren können und zugleich die Privilegierten und Gleichgültigen beunruhigen und zur Reform anstacheln, indem sie ihnen den Gegensatz zu ihren Lebensumständen vor Augen stellen. Daraus zieht Rortys Utopia folgende Konsequenz: Ihr öffentlicher Diskurs ist nicht von allgemeiner theoretischer Kritik geprägt, sondern nur von solch besonderen Beschreibungen von Grausamkeiten und dazu von konkreten Vorschlägen für bestimmte soziale Veränderungen zu deren Beseitigung.¹⁸¹ Rorty führt ein ganzes Spektrum an Medien an, die in liberalen Gesellschaften bereits heute äußerst wirksam sind bei der Manipulation der Gefühle: „Ethnographie, Zeitungsberichte, Comic-Hefte, Dokumentarstücke und vor allem Romane“.¹⁸² Nicht die philosophische Abhandlung, sondern der Roman ist für ihn das zentrale Mittel der moralischen Erziehung heute. Mit dessen Thematisierung des Detaillierten, Mannigfaltigen und Akzidentellen sei

durch seine eindringlichen Schilderung des Leidens von Mitbürgern einer Stadt, das Einfühlen ermöglicht und hohe Spendenbereitschaft erzeugt.

179 Vgl. KIS, 122.

180 Vgl. etwa Nussbaum (2000), 129, 132ff. Zur Verbindung von Nussbaums Position mit William James, der auch auf die Kraft der Sensibilisierung durch Literatur setzt siehe Nagl (1998), 71, 190. Unabhängig von der Verdrängung der Philosophie durch die Literatur als Medium der moralischen Bildung gibt es nach Rorty, wie oben dargestellt, durchaus noch viel „Hausmeisterarbeit“ für die (politische) „philosophie“ in einem pragmatistischen Utopia. Siehe oben Kap. VI.2.1.

181 Vgl. PZ, 43, 48; Rorty (2006d), 32.

182 KIS, 16; vgl. PZ, 43f; Rorty (1998a), 122; Rorty (1998d), 989. Rorty spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit von mehr und besseren „public relation agencies“ für die Unterdrückten (Rorty (2006d), 110). Wie oben bei der offenen Frage einer medieninduzierten Transformation des Common Sense geht er leider nicht näher auf die mediale Erzeugung von Solidarität ein; auch nicht auf die Gefahr von selektiver (Betroffenheits-)Propaganda durch die Berichterstattung globaler Fernsehsender.

er die für die Demokratie kennzeichnende Gattung. Er sei mit deren Kampf um Freiheit und Gleichheit am engsten verbunden, da die Darstellung des Romanciers einer Vielfalt von Standpunkten und Weisen zu Leben Toleranz und Solidarität lehre.¹⁸³ Die zentrale Leistungsfähigkeit des Romans als nützlichstes Hilfsmittel im Dienste der Solidarität liege vor allem darin, dass Romanschriftsteller sich im Gegensatz zu Theoretikern dazu eignen, das zumeist sprachlose Leid der Opfer von Grausamkeit in Worte zu fassen.¹⁸⁴ Zugleich seien die Romanciers Meister des Details. Es gelinge ihnen, das Augenmerk ihrer Leser auf konkrete Fälle von erlittenen Leiden zu richten, und sie durch die Schilderung von tausend kleinen Gemeinsamkeiten dazu zu bringen, sich in die Lage der Opfer hineinzusetzen, auch wenn diese Mitglieder anderer Gemeinschaften sind.¹⁸⁵

Für Rorty gibt es zwei Arten von Büchern, die uns helfen weniger grausam zu werden: Bücher der ersten Art thematisieren die institutionellen Formen der Grausamkeit. Sie schildern Leiden und Demütigung durch die Wirkungen sozialer Verhaltensweisen und Institutionen. Typische Themen sind hier Sklaverei, Armut und Vorurteile. Bücher der zweiten Art sensibilisieren uns für die potenziell grausamen Wirkungen unserer privaten Projekte der Selbsterschaffung auf andere. Sie warnen uns vor der Tendenz zur individuellen Grausamkeit, die dem Streben nach Autonomie inhärent ist.¹⁸⁶ In *Kontingenz, Ironie und Solidarität* sind zwei ganze Kapitel der (starken) Interpretation von Vladimir Nabokov und George Orwell als liberale Autoren gewidmet, die durch ihr Werk zur Sensibilisierung gegenüber der Verführung zur individuellen Grausamkeit beitragen. Die Hauptthese seiner originellen Engführung der beiden Romanciers lautet, dass beide ihr Publikum für Fälle von Grausamkeit und Demütigung sensibilisierten, die vorher nicht wahrgenommen worden waren.¹⁸⁷ In einer provozierenden, weil moralischen Interpretation liest Rorty Vladimir Nabokov gegen dessen eigenes ästhetizistisches Verständnis von Kunst als Autor zur Vermeidung individueller Grausamkeit. Nabokovs Beitrag zur Schule der Empfindsamkeit bestünde in der literarischen Darstellung von „Monster-

183 Vgl. WF, 23 u. insbes. KOZ, 76, 85ff als eine Hommage an die Literatur, genauer an den Roman als Paradigma der abendländischen Kultur.

184 Vgl. PZ, 164f; KIS, 160f. Dieser These der besonderen Leistung der Literatur ist der hier vertretenen Ansicht nach uneingeschränkt zuzustimmen. Die entscheidende Frage lautet aber, ob das Darstellen des Leidens anderer nur von einem philosophisch gewonnenen moralischen Standpunkt des Autors aus erfolgen kann.

185 Vgl. KOZ, 98ff; HSE, 87. Für Beispiele an Romanen, die zur moralischen Bildung im weitesten Sinne nach Rorty beitragen, siehe vor allem KIS, 16; PZ, 44.

186 Vgl. KIS, 161, 229ff. Als Beispiele für Bücher der ersten Art nennt Rorty Harriet Beecher Stowes *Onkel Toms Hütte* und John Steinbecks sozialistischen Roman *Früchte des Zorns*; vgl. KIS, 239; PSH, 248ff; vor allem aber die sozialkritischen Romane von Charles Dickens, die einen wirkungsvolleren Anstoß zur Sozialreform gegeben hätten als alle sozialtheoretischen Werke seiner Zeit. Für ihn verkörpert vor allem Dickens das Bild des liberalen Romanciers; vgl. KOZ, 96ff.

187 Vgl. KIS, 281. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 101.

Genies“¹⁸⁸, starke und zugleich erbarmungslose Dichter, die bei der Verfolgung ihrer Projekte der Selbsterschaffung eine besondere Form der Grausamkeit an den Tag legen: Mangel an Neugier für alles, was für die eigene Obsession irrelevant ist, und damit Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden anderer.¹⁸⁹ Rortys starkes Fehlen von George Orwell ist nicht weniger provozierend, da er eine kontingenztheoretische und antirepräsentationalistische Neuinterpretation von *1984* vorschlägt, die ohne den Begriff der objektiven Wahrheit auskommt. Die zentrale Leistung dieses Buches ist für ihn die Erfindung der sadistischen Figur des O’Brien, für den das Foltern und damit die Demütigung der Hauptfigur Winston ein Zweck an sich ist. *1984* stelle die dystopische Vision einer möglichen Gesellschaft der Zukunft dar, in der die liberale Hoffnung auf Solidarität erfolgreich ausgelöscht wurde und die ironischen Intellektuellen sich der Grausamkeit verschrieben haben.¹⁹⁰

Egalitäre Politik in Rortys Utopia ist also im Wesentlichen eine Politik der *aisthesis*, in der die Ästhetik ein Mittel nicht zur Erzeugung erhabener Gefühle ist, sondern zur moralischen Bildung qua Sensibilisierung. Dennoch bedeutet seine Politisierung der Literatur als öffentliches Mittel der Gefühlserziehung nicht, dass die Literatur beziehungsweise die Ästhetik in ihrer politischen Funktion aufginge. Die Sensibilisierung für die Bedürfnisse anderer Menschen ist für Rorty nicht das Einzige, was die Literatur leistet. Für ihn hat sie darüber hinaus noch eine moralische Bedeutung im weiten Sinne, indem sie der oben dargestellten „Bildung“ als Erweiterung unseres Horizonts und unserer Vorstellungskraft dient. Literatur stehe für alle Buchgattungen, deren moralische Relevanz darin liegt, unseren Sinn für das Mögliche und Wichtige zu ändern. Sie sensibilisiere nicht nur dafür, was wir für andere tun sollen, sondern auch dafür, was wir aus uns selbst machen könnten und sollten.¹⁹¹ Bei Rortys Sicht der Literatur handelt es sich also nicht um eine einseitige politische Instrumentalisierung der Kunst. Er lehnt es ohnehin ab, zwischen moralischer und ästhetischer Literatur zu unterscheiden. Ethik und Ästhetik sind für Rorty keine getrennten Bereiche. Sein antiessenzialistischer Pragmatismus hat auch für den traditionellen Gegensatz zwischen dem Moralischen und dem Ästhetischen

188 KIS, 263.

189 Vgl. KIS, 234-273. Nach Rortys Interpretation ist die Moral von *Lolita* nicht: Hände weg von kleinen Mädchen!, sondern: Sei bei deinem Projekt der Selbsterschaffung sensibel für das eventuelle Leiden anderer!; vgl. KIS, 266f.

190 Vgl. KIS, 277-304. Zu Rortys alternativer Lesart der O’Brien-Szene siehe Mounce (1997), 221ff. Als Beispiel für die oben bereits erwähnte vehemente Kritik an Rortys nicht-realistischer Interpretation, die im Widerspruch zu Orwells eigener Intention stehe; vgl. Conant (2000), 283ff. Rortys Antwort darauf lautet, dass es ihm nicht darum gehe, Orwell als Pragmatisten zu vereinnahmen, sondern darum, wie man *1984* als Nicht-Realist lesen könne; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 342ff; auch bereits KIS, 281. Mehr zu Rortys Neubeschreibung der Folderszene in *1984* siehe unten Kap. XII.2.4.

191 Vgl. KIS, 140f, 272; SL, 126ff. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 133; Horster (1991a), 80ff. Rorty ist sich durchaus bewusst, dass es nicht immer funktioniert, durch Bücherlesen ein besserer Mensch zu werden. Allerdings stünden uns zur moralischen Bildung nicht viele bessere Mittel zur Verfügung; vgl. Rorty (2006d), 123.

keine Verwendung. Da es *das* Ziel des Schreibens ohnehin nicht gebe, gelte es in pragmatistischer Manier nach dem jeweiligen Zweck von literarischen Werken zu fragen: Dienen sie der privaten Moral der Selbsterschaffung oder der öffentlichen Moral der Solidarität? Anstelle der Unterscheidung zwischen Ethik und Ästhetik tritt in Rortys idealer liberaler Gesellschaft daher die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Zweck der Literatur: „Die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat [...] zielt darauf, dass wir Bücher, die unsere Autonomie fördern, unterscheiden von solchen, die uns helfen, weniger grausam zu sein.“¹⁹² Damit zeigt sich erneut die zentrale Bedeutung der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich in Rortys Liberalismus. Dieser ist zwar untypisch in seiner Forderung nach Privatisierung der Philosophie und nach deren Ablösung durch die Literatur in der öffentlichen Sphäre. Zugleich ist er aber ganz klassisch liberal darin, dass er auf der Trennung zwischen privat und öffentlich beruht.

VIII.4 Die zentrale Unterscheidung zwischen privat und öffentlich

Die Schlüsselunterscheidung in Rortys ethischem und politischem Denken ist die zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten. Sowohl auf inhaltlicher, als auch auf begründungslogischer Ebene bildet die nach Rorty „klare Unterscheidung zwischen dem Privatem und dem Öffentlichen“¹⁹³ die Basis seiner Konzeption eines ironischen und kommunitaristischen Liberalismus (*Kapitel VIII.4.1*). Von ihr gehen all seine politischen Reflexionen und Stellungnahmen aus. Es ist daher auch nicht verwunderlich, dass diese systematisch zentrale Unterscheidung im Mittelpunkt anhaltender Kritik stand und steht. Dabei sah sich Rorty vor allem durch die Kritik feministischer Autorinnen zu einer Präzisierung seiner politischen Basisunterscheidung genötigt (*Kapitel VIII.4.2*).¹⁹⁴

VIII.4.1 Die „große Dichotomie“ des Liberalismus als Basisunterscheidung von Rortys politischem Denken und die feministische Kritik an ihr

Gerade aufgrund der strikten Trennung von privatem und öffentlichem Bereich ist Rortys Denken eindeutig der Familie liberaler Theorien zuzuordnen. Denn die Unterscheidung zwischen diesen beiden Bereichen und mit ihr die Idee liberaler Privatheit ist für den Liberalismus konstitutiv. Man kann mit Noberto Bobbio diese

192 KIS, 229; vgl. KIS, 230ff; SO, 54; PZ, 165. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 133; Horster (1991a), 101ff. Horster weist dort auch darauf hin, dass Rortys Konzeption, ohne Friedrich Schiller zu nennen, dessen Vision der Beförderung der menschlichen Moralität durch ästhetische Bildung wieder aufnimmt.

193 KIS, 142.

194 Vgl. dazu u.a. Critchley (1999), 53; Horster (1991a), 107. Mehr zur Kritik an Rorty „apodiktischer“ Trennung des Privatem und des Öffentlichen findet sich unten in Kap. XII.1.5.

Unterscheidung als die „große Dichotomie“¹⁹⁵ des Liberalismus bezeichnen. Sie ist Konsequenz des grundlegenden liberalen Ideals individueller Autonomie und der damit zusammenhängenden Idee des politischen Antipaternalismus. Aus der Einsicht, dass ein substanzieller Begriff des öffentlichen Guten nicht mehr zur Verfügung steht, verpflichtet liberale Politik den Staat zur Neutralität in Fragen des Guten und etabliert ein Grenzregime zur Sicherung des Privaten vor öffentlichen Übergriffen und Einblicken. Das liberale Verständnis staatlicher Neutralität fordert, dass dem Staat private Angelegenheiten nichts angehen, und geht von einem Recht auf Privatheit aus. Dessen politischer Sinn liegt vor allem in einer Beweislastverteilung. Jede Freiheitseinschränkung ist demnach rechenschaftspflichtig. Dahinter steht die Idee, dass es Lebensdimensionen geben müsse, die allein der Gestaltung und Individualität des Einzelnen überlassen bleiben. Die Trennung von Privatem und Öffentlichem und das Recht auf Privatheit ist die liberale Antwort auf das Faktum des Pluralismus. Durch sie soll die individuelle Freiheit vor unzulässigen Eingriffen des Staates und der Gesellschaft geschützt werden. Denn der normative Sinn von Privatheit liegt für alle Liberale in der Realisierung von individueller Freiheit; in der Ermöglichung eines autonomen und damit gelungenen Lebens.¹⁹⁶

Innerhalb der liberalen Theoriefamilie gibt es allerdings zwei verschiedene Auffassungen der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich:¹⁹⁷ Die ursprüngliche Auffassung, die auf John Locke zurückgeht, unterscheidet zwischen dem Sozialen und dem Politischen. Die Sphäre der privaten Beziehungen der bürgerlichen Gesellschaft wird scharf getrennt von der öffentlichen Gewalt des Staates und zugleich deren Eingriffsmöglichkeiten in die Privatsphäre strenge Grenzen gesetzt. Dabei gilt es, hier zwei miteinander zusammenhängende Punkte zu beachten. Zum einen ist die liberale Betonung des Privatlebens nicht Ausdruck der atomistischen These eines ungebundenen Selbst. Der liberale Schutz der Unabhängigkeit des Privatlebens überlässt die Bürger – nach eigenem Verständnis – nicht der Isolation, sondern der Möglichkeit zu freien Vereinigungen in der „bürgerlichen Gesellschaft“¹⁹⁸. Das liberale Ideal des privaten Lebens zielt nicht auf den Schutz des Einzelnen vor der Gesellschaft, sondern auf die Abwehr von politischen Eingriffen in die Sphäre der Gesellschaft. Damit zusammenhängend gilt auch zweitens, dass die Trennung zwischen privat und öffentlich der gängigen Beschränkung liberaler Theorien auf Fragen der Gerechtigkeit und der Privatisierung von Fragen über das Gute entspricht. Über diese Trennung will der Liberalismus als privater beziehungsweise gesellschaftlicher Perfektionismus dem Einzelnen einen Bereich gewährleisten, in dem er

195 Bobbio (1989), 1. Vgl. dazu Geuss (2002), 21, 127; Rössler (2000), 27.

196 Vgl. Geuss (2002), 111f; Forst (1994), 117; Kersting (2002), V; Rössler (2000), 26f, 43f, 137ff. Der Kern des liberalen Verständnisses der geschützten Privatsphäre, aus der sich der Staat mit seinen Eingriffsmöglichkeiten herauszuhalten habe, kommt historisch gesehen vor allem in der Religionsfreiheit zum Ausdruck.

197 Zum Folgenden vgl. insbes. Kymlicka (1997), 212-222; Okin (1991), 68f. Mehr zur „großen Dichotomie“ des Liberalismus siehe insbes. Benn/Gaus (Hg.) (1983); Weintraub/Kumar (Hg.) (1997).

198 Hegel, (1970), 339.

innerhalb durch die Gesetze gezogener Grenzen seine eigenen Vorstellungen des guten Lebens verwirklichen können soll.¹⁹⁹ Wie oben bereits dargestellt, ist Rortys Liberalismus durchaus in dieser Tradition zu verorten. Auch seine ideale liberale Gesellschaft geht von dem Vorrang des Rechten vor dem Guten aus. Dabei unterscheidet sie zwischen der privaten Sphäre der Freiheit, in der das private Autonomiebedürfnis und das Streben nach dem guten Leben angesiedelt ist, und der politischen Sphäre der Gerechtigkeit, in der ein Konsens über gemeinsame Angelegenheiten angestrebt wird. Die Spannung zwischen dem Guten und Rechten wird also durch die vermeintlich klare Aufteilung in die Sphären der privaten Selbstverwirklichung und der öffentlichen Solidarität aufgelöst.²⁰⁰

Noch einschlägiger für Rortys Konzeption der Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen ist aber eine zweite Auffassung dieser „großen Dichotomie“, die vor allem auf John Stuart Mill zurückgeht. Diese, von der Romantik beeinflusste Interpretation unterscheidet zwischen dem Persönlichen und dem Sozialen mit dem Ziel der Gewährleistung privater Freiheit von sozialer Kontrolle. Dabei wird die ursprüngliche liberale Trennung von privat und öffentlich von einer zweiten überlagert, nämlich von der zwischen der individuellen Privatsphäre und dem Öffentlichen im Sinne von Staat *und* Gesellschaft. Die entscheidende Differenz zur ursprünglichen Auffassung liegt darin, dass die Zwischensphäre der bürgerlichen Gesellschaft zur Öffentlichkeit gerechnet wird. Der romantische Liberalismus à la Mill will nicht nur die Sphäre des sozialen Lebens vor Eingriffen des Staates schützen, sondern er grenzt innerhalb dieser den Bereich der individuellen Privatsphäre ab, um die private Intimität vor dem allgegenwärtigen sozialen Druck schützen zu können. Diskutiert wird die (juristische) Gewährleistung dieser Rückzugsmöglichkeit als Voraussetzung von individueller Autonomie vor allem als Recht auf die Privatsphäre. Privatheit heißt nach dieser Auffassung also nicht nur ungehinderte Beteiligung an dem sozialen Leben innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, sondern vor allem die Möglichkeit des persönlichen Rückzuges aus diesem. Die Privatsphäre soll die Unabhängigkeit des Individuums vor äußerer Einmischung gewährleisten, mit dem Ziel, die Freiheit der individuellen (ästhetischen) Lebensführung vor sozialer Kontrolle zu ermöglichen.²⁰¹ Wie oben dargestellt, kann man Rortys Liberalismus insgesamt als eine Erneuerung von John Stuart Mills romantischen Liberalismus ansehen. Dies gilt auch für dessen Konzeption der Unter-

199 Vgl. PZ, 36. Vgl. dazu Auer (2004), 96. Diese klassisch liberale Auffassung hat als Gegenbild die aristotelisch-republikanische Konzeption, nach der die menschliche Freiheit in der Sphäre der Politik verortet ist, während das Private als die Sphäre der Notwendigkeit angesehen wird. Wie oben bereits erwähnt, lautet die entscheidende Frage in dieser Auseinandersetzung nicht, wie sehr die Einzelnen die Gesellschaft für ihre Freiheit brauchen, sondern wie weit sie als soziale Wesen den Staat bzw. die politische Sphäre für ihre Freiheit brauchen. Siehe dazu oben Kap. VIII.2.1.

200 Vgl. dazu (kritisch) Joas (1997), 263f.

201 Will Kymlicka weist darauf hin, dass sich diese zweite Auffassung zunächst durchaus im Gegensatz zum Liberalismus entwickelt hat, bevor sie in diesen Eingang fand; vgl. Kymlicka (1997), 220f.

scheidung von privat und öffentlich. Denn der Schutz der Privatsphäre der liberalen Ironikerin dient vor allem der ungehinderten Verfolgung ihrer individuellen Projekte der Selbsterschaffung und damit ihrer privaten Autonomie. Sowohl Mill als auch Rorty geht es um Lebensbereiche, innerhalb derer keine Rechtfertigungspflicht gegenüber anderen besteht. Die Funktion der Trennung zwischen privat und öffentlich liegt darin, diese Freiräume zur individuellen Selbstverwirklichung zu schaffen.²⁰²

Rortys Betonung der liberalen Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre wurde insbesondere von feministischen Denkerinnen scharf kritisiert. Dies ist nicht verwunderlich, denn man kann mit Carole Pateman sagen: „The separation and opposition between the public and the private spheres in liberal theory and practice [...] is, ultimately, what the feminist movement is about.“²⁰³ Die feministische Kritik am *malestream* des Liberalismus von Locke bis Rorty operiert analog zur Ideologiekritik des Marxismus an der „großen Dichotomie“ des Liberalismus. Marxisten kritisieren bis heute, dass die Trennung zwischen dem „privaten“ Bereich der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Kern der auf Privateigentum basierenden kapitalistischen Marktwirtschaft und dem Politischen beziehungsweise des Staates nur den Klasseninteressen der Bourgeoisie diene. Demgegenüber beharren sie darauf, dass Fragen der Ökonomie im Allgemeinen und der Eigentumsverfassung im Besonderen politische Fragen sind.²⁰⁴ Der korrespondierende „Schlachtruf“ des Feminismus lautet: Das Private ist das Politische. Im Mittelpunkt der feministischen Kritik steht, dass mit dem liberalen Begriff von Privatheit in seinen beiden Fassungen das Private zu Unrecht als unpolitisch und damit als für die Gerechtigkeitstheorie irrelevant ausgespart wird. Damit würden die repressiven Formen von Privatheit, und das heißt vor allem die anhaltende patriarchalische Diskriminierung der Frau den falschen Schutz der Privatsphäre genießen. Das liberale Ideal der

202 Vgl. Rössler (2000), 149f.

203 Pateman (1983), 281. Vgl. dazu insbesondere auch Landes (Hg.) (1998); Kerchner/Wilde (Hg.) (1997). Zur kritischen Aufarbeitung der Geschichte der liberalen Selbstbeschreibung anhand der Unterscheidung privat/öffentlich und deren geschlechtsspezifischen Parallelisierungen und Konnotationen (v.a.: Herz und Verstand, Gefühl und Intellekt, Heim und Herd/Erziehung der Kinder vs. Öffentliche Sphäre) im Rahmen der feministischen Theorie siehe auch Rössler (2000), 41.

204 Die marxistische Ideologiekritik an der liberalen Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem und die „Entlarvung“ des Menschenrechts der privaten Freiheit als Recht des unabhängigen egoistischen Bourgeois auf Privateigentum haben ihren *locus classicus* in den Frühschriften von Karl Marx, insbesondere dem Text *Zur Judenfrage* (1844). Für eine aktuelle Erneuerung der Ideologiekritik an der liberalen Idee der Privatheit, mit dem Recht auf Privateigentum als deren Kern siehe Geuss (2002). An dieser Stelle kann und muss nicht weiter auf die marxistische Ideologiekritik des Liberalismus eingegangen werden. In Richard Rorty „bourgeoisem“ Liberalismus findet jedenfalls keine systematische Verknüpfung des Freiheitsbegriffs mit dem Recht auf Eigentum statt – wie etwa bei John Locke. Gegen marxistische Kritiker führt Rorty „lediglich“ pragmatische Gründe für seine Ablehnung der Abschaffung des Privateigentums an und erklärt darüber hinaus den Ideologiebegriff für unbrauchbar. Siehe dazu Kap. X.2.3.

Nicht-Intervention des Staates in den privaten Bereich stärke auf diese Weise existierende Ungleichheiten in diesem. Es handelt sich daher bei der „großen Dichotomie“ des Liberalismus aus feministischer Sicht um eine ideologische Unterscheidung, die den Herrschaftsinteressen der Männer dient: „The legal concept of privacy can and has shielded the place of battery, marital rape, and women’s exploited domestic labor. It has preserved the central institutions whereby women are deprived of identity, autonomy, control, and self-definition.“²⁰⁵

Die feministische Theorie hat wie keine andere theoretische Strömung auf die unreflektierte und unpräzise Verwendung der Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen in der politischen Philosophie aufmerksam gemacht. Ihr Hauptkritikpunkt lautet dabei, dass diese eigentlich geschlechtsneutrale Unterscheidung gepaart ist mit der Gleichsetzung der häuslichen Sphäre und der Familie mit dem Privaten. Zugleich vertraten die zumeist männlichen Theoretiker des gesamten politischen Spektrums fast alle die Auffassung, es gebe eine „natürliche“ Grundlage für die Beschränkung der Frau auf die Familie und für die rechtliche und herkömmliche Unterordnung der Frau unter den Mann dort. Das liberale Recht auf Privatheit wurde daher faktisch nur den männlichen Haushaltsvorständen gewährt.²⁰⁶ Der geschlechtsspezifisch repressive Charakter der liberalen Differenzierung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit resultiert also insbesondere daraus, dass zwei unterschiedliche und sich zum Teil widersprechende Bedeutungen des Begriffs der Privatheit eine merkwürdige Koalition eingehen. Als privat gelten zum einen die Lebensdimensionen individueller Freiheit, in denen das Individuum nach eigenen Kriterien des Guten leben können soll. Dies ist die genuin liberale Bedeutung von Privatheit. Damit verknüpft ist allerdings der auf Aristoteles zurückgehende vorliberale, quasi-natürliche Begriff von Privatheit als der Bereich des Hauses, der Familie und der Frau. Die Sphäre des Privaten ist hier ein geschlechtsspezifisch codierter inhaltlich qualifizierter Lebensbereich. Durch diese Verknüpfung der Privatsphäre mit dem *oikos* wird der liberale Begriff der Privatheit fundamental widersprüchlich. Der Begründung der Gleichheit aller Menschen und dem Postulat der Sicherung gleicher subjektiver Freiheitsrechte steht die faktische Beschränkung dieser Rechte auf die Männer gegenüber, da die geschlechtlich codierte Bedeutung von Privatheit die Verwirklichung gleicher Freiheitsräume für beide Geschlechter verhindert. Die liberale Idee der Sicherung individueller Freiheiten für alle Personen in gleicher Weise kann solange nicht eingelöst werden, wie zugleich an der traditionellen Konzeption des Privaten-als-häuslichen festgehalten wird. Diese Kritik gilt für die Vertreter beider Auffassungen des Privaten innerhalb der liberalen Theorie.²⁰⁷

205 MacKinnon (1989), 194; vgl. dazu Okin (1991), 74ff; Forst (1994), 118; Rössler (2000), 320. In diesem Sinne argumentiert auch Seyla Benhabib, dass alle Kämpfe gegen Unterdrückung als Umdefinition von vormalig Privatem in etwas Öffentliches beginnen; vgl. Benhabib (1991), 156.

206 Vgl. Okin (1991), 67ff; Kymlicka (1997), 200ff.

207 Vgl. Rössler (2000), 43ff, 66. Rössler weist darauf hin, dass es gerade die traditionelle quasi-natürliche Bedeutung der liberalen Unterscheidung privat/öffentlich ist, die zu recht im Zentrum der feministischen Kritik steht. Gegen die Forderung der Eliminie-

Die liberale Theorie von Locke bis Rawls und von Mill bis Rorty hat nichts zur Auflösung des Widerspruches zwischen egalitärer Begründung von Freiheitsrechten und Rechtfertigung familiär-patriarchalischer Gewalt beigetragen. Bei den Klassikern des Liberalismus wurden die geschlechtsspezifischen Konnotationen der Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen entweder hingenommen, oder wie bei John Locke sogar theoretisch untermauert. Auch bei John Stuart Mill bleibt die widersprüchliche doppelte Belegung des Privaten bestehen und die Frauen werden in der häuslichen Sphäre angesiedelt. Frauen und Männer sind zwar von der liberalen Grundidee der individuellen Freiheit her gleich, aber bevor die Frauen diese Freiheit wahrnehmen dürfen, haben sie zuerst ihre häuslichen Pflichten zu erledigen. Selbst die meisten Gegenwartsdenker des Liberalismus, wie etwa John Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit*, setzen aus der Sicht des Feminismus die unreflektierte Verwendung der Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen fort und damit die Gleichsetzung der häuslichen Sphäre mit dem Privaten. Die bürgerliche Kleinfamilie werde als vermeintlich natürlicher Ausgangspunkt der Gerechtigkeitstheorie nicht thematisiert. Der Liberalismus ignoriere damit aber bis heute die andauernde Ungleichheit der Geschlechter, die sich insbesondere in der traditionellen geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung innerhalb der Familie und den damit verbundenen ökonomischen Abhängigkeiten und Machtstrukturen manifestiere. Um seine eigenen Gerechtigkeitsprinzipien konsequent anzuwenden, müsste der Liberalismus daher zunächst die Familienstrukturen selbst nach diesen beurteilen.²⁰⁸

VIII.4.2 Die Präzisierung der inhaltlich und begründungstheoretisch umstrittenen Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen

Die Hauptfigur von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* ist zwar weiblichen Geschlechts, aber auch Rortys romantischer Liberalismus in der Nachfolge von John Stuart Mill thematisiert die Organisation der häuslichen Sphäre beziehungsweise die Familie nicht. Daher gehört Rorty aus Sicht des Feminismus immer noch zum *malestream* des politischen Denkens. Vor allem Nancy Fraser kritisiert, dass er immer noch nicht erkenne, dass das Private (im Sinne der häuslichen Sphäre) das Politische sei. Seine Betonung der Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem ignoriere die Einsichten der Frauenbewegung.²⁰⁹ Rorty verteidigt die Grundunterscheidung seines politischen Denkens gegenüber dieser Kritik. Für ihn beruht die

rung dieser Unterscheidung durch einige radikale Denkerinnen (wie etwa MacKinnon) plädiert sie für eine Befreiung des Begriffs der Privatheit von seiner geschlechtsspezifischen Kodierung; vgl. Rössler (2000), 39ff, 48ff, 66f; in diese Richtung zielt auch Okin (1991), 76ff.

208 Vgl. dazu Okin (1991), 68ff; Rössler (2000), 54ff, 283ff; Kymlicka (1997), 209ff. Auch Rawls sah sich durch die feministische Kritik zu einer Klarstellung genötigt. Siehe dazu insbes. Rawls (2002a), 193ff.

209 Vgl. Fraser (1994), 156f.

antiliberalen Parole, alles Private sei politisch auf einem Missverständnis des Begriffs Privatheit. Er betont mehrfach, dass die feministische Kritik von Fraser und anderen seine Konzeption nicht treffe, denn das Private sei für ihn nicht gleichbedeutend mit der häuslichen Sphäre. Seine Unterscheidung zwischen individueller Selbsterschaffung und öffentlicher Verantwortung habe daher auch nichts mit der vom Feminismus kritisierten Unterscheidung von häuslicher Sphäre und Öffentlichkeit zu tun:

„Den Kern meines Buches bildet eine Unterscheidung zwischen privaten Belangen (im Sinne idiosynkratischer Vorhaben zur Umgestaltung der eigenen Person) und öffentlichen Belangen (die mit dem Leiden anderer Menschen zusammenhängen). Diese Unterscheidung ist, wie ich nachdrücklich betonen möchte, *nicht* identisch mit der von manchen Lesern (insbesondere von feministischen Kritikerinnen wie Nancy Fraser) unterstellten Unterscheidung zwischen Heim und Herd einerseits und dem Forum der Öffentlichkeit andererseits; sie ist also nicht identisch mit der Unterscheidung zwischen *oikos* und *polis*.“²¹⁰

Über diese Klarstellung hinaus hat Rorty jedoch die Notwendigkeit einer genaueren Bestimmung seiner Schlüsselunterscheidung eingesehen. Anschließend an eine Formulierung, die sich bereits in *Kontingenzt, Ironie und Solidarität* findet, wird sie definiert als die Unterscheidung von Pflichten gegen sich selbst gegenüber Pflichten gegen andere: „The private-public distinction I want is between our responsibilities to ourselves and our responsibilities to others.“²¹¹ Mit dieser Präzisierung schließt seine Variante des romantischen Liberalismus erneut eng an John Stuart Mill an. Dies gilt auch für die Abgrenzung beider Bereiche. Für Rorty sind die Privatzwecke seiner liberalen Ironikerin der Teil ihres abschließenden Vokabulars, der für ihr öffentliches Handeln nicht von Bedeutung ist. Solange sie bei deren Verfolgung anderen keinen Schaden zufügt und nicht auf Ressourcen zurückgreift, die von weniger Begünstigten gebraucht werden, hätten diese Privatzwecke andere nicht zu interessieren. Wie Mill will er also die Sphären der privaten Freiheit und der öffentlichen Regulierung anhand des normativen Prinzips getrennt wissen, dass die Freiheit des privaten Lebens genau so weit geht, wie andere nicht betroffen sind.²¹² Ohne es explizit zu benennen, konzeptionalisiert auch er damit seine „große Dichotomie“ – typisch pragmatistisch – als

210 PZ, 49 [Herv. i. O.]; vgl. Rorty (1997d), 40; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 60; Rorty (2006d), 31. In einem Briefwechsel mit Anindita Balslev bekennt sich Rorty zu dem Ziel der Gleichberechtigung: „My notion of an egalitarian and cosmopolitan utopia includes the realization of the feminist’s dreams. In such a utopia, gender would be as irrelevant to status and self-image as race.“(Rorty in Balslev (1999), 72).

211 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 155; vgl. ebd., 91; KIS, 200.

212 Vgl. bereits KIS, 13, 156. Rortys Nähe zu Mill zeigt sich an folgenden Formulierungen in *Über die Freiheit*. Mill verteidigt dort die „Unterscheidung zwischen dem Teil des Lebens eines Menschen, der sich nur auf ihn und dem, der sich auf andere bezieht“(Mill (1988), 110) und nennt als erste Abgrenzungsregel, „dass das Individuum der Gemeinschaft nicht für seine Handlungen verantwortlich ist, soweit diese nur seine eigenen Interessen betreffen“(Mill (1988), 129).

eine Unterscheidung von Handlungsfolgen. Privat ist demnach eine Handlung, wenn sie nur den Handelnden betrifft, während sich eine öffentliche Handlung dadurch auszeichnet, dass auch andere betroffen sind.²¹³

Die zentrale Nachfrage an diese Abgrenzung anhand von Handlungsfolgen lautet aber, ob man überhaupt eine klare Grenze ziehen kann. Die wichtigsten Folgefragen lauten nach Raymond Geuss: Wann betrifft eine Handlung andere? Wann schädigt sie oder wirkt sich auf ihre legitimen Interessen aus? Wird diese Beurteilung von den Vertretern dieser Konzeption nicht wieder nach liberalen Grundsätzen getroffen, so dass es sich um eine zirkuläre Figur handelt? – und vor allem: Wer nimmt die Beurteilung vor, ob ihre Folgen unbedeutend genug sind oder ob sie essenzielle Interessen anderer tangiert? Als Alternativen kämen infrage: der Handelnde, der oder die (potenziell) Betroffenen oder eine unabhängige Instanz.²¹⁴ Aufgrund dieser schwierigen Fragen wird Rortys Konzeption der Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen als Basis seines ironischen Liberalismus von den unterschiedlichsten Kritikern abgelehnt. In Geuss' genealogisch-ideologiekritischer Perspektive etwa kann die liberale Basisunterscheidung keinen grundlegenden Status für die politische Theorie in Begründungsfragen haben, da es sie als klare Unterscheidung nicht gebe. Sie löse sich, wie eben skizziert, bei näherer Betrachtung in eine Reihe unterschiedlicher Einzelfragen auf.²¹⁵ Aber auch TheoretikerInnen der radikalen Demokratie wie Ernesto Laclau und Chantal Mouffe werfen Rortys ein starres Festhalten an einer nur vermeintlich klaren Unterscheidung vor. Es handele sich um den rationalistischen Versuch, eine zutiefst instabile Grenze zu sichern.²¹⁶

Dieser Kritik gegenüber gesteht Rorty freimütig ein, dass seine praktische Basisunterscheidung eine verschwommene Unterscheidung ist. Es handele sich bei ihr um eine Unterscheidung des Grades und nicht der Art, die deshalb aber weder künstlich noch nutzlos sei: „As I use the terms, it's private, if it affects your responsibilities to yourself but not your responsibilities to other people. It's public if it affects the latter. I don't see that this distinction is artificial, but I quite agree that it is fuzzy [...] Fuzzy as it is, however, it seems to me a useful distinction.”²¹⁷ Die Pro-

213 Die Abgrenzung von privater und öffentlicher Sphäre anhand von Handlungsfolgen findet sich in ausgearbeiteter Form innerhalb der politischen Theorie des Pragmatismus schon bei Rortys großem Vorbild John Dewey; siehe Dewey (1996), 26ff. Es ist erstaunlich, dass Rorty ausnahmsweise nicht die Gelegenheit nutzt, dessen Autorität in Anschlag zu bringen und sich auf dessen Konzeption zu beziehen. Damit könnte er auch die Kritik abweisen, dass das Beharren auf der Trennung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen der pragmatistischen Grundintention einer Einebnung aller kategorialen Unterscheidungen widerspricht.

214 Vgl. Geuss (2002), 103, 126. Zu dieser Kritik (am Beispiel von John Stuart Mills Konzeption) vgl. Rinderle (2007), 438ff.

215 Vgl. Geuss (2002), 17, 125ff.

216 Vgl. Mouffe (1999), 16; Laclau (1999), 148.

217 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg) (2001), 202. Vgl. dazu Kersting (2002), V. Mehr zum konventionellen und damit historischen Charakter des liberalen Begriffs des Privaten.

bleme einer genauen Abgrenzung der beiden Bereiche stellen für ihn keinen grundsätzlicher Einwand dar. Zum einen seien die für diese Abgrenzung konstitutiven gegenüberliegenden Pole der Handlungstypen klar zu unterscheiden. Zum anderen würden wir Mitglieder liberaler Gesellschaften nicht auf die Gewährleistung von Privatheit verzichten wollen. Wie für alle Vertreter des politischen Liberalismus bedeute die Tatsache, dass Privates und Öffentliches nicht durch einen Messerschnitt klar voneinander zu trennen sind, lediglich, dass der Grenzverlauf anhand der Frage, was als Schädigung anderer gilt, im Rahmen demokratischer Diskurse (und rechtstaatlicher Jurisdiktion) immer neu abgesteckt werden muss. Die Beantwortung der Schlüsselfrage, wer die Qualität der Handlungsfolgen beurteilen solle beziehungsweise ob eine Handlung legitime und essenzielle Interessen anderer schädigt, löst Rorty, wiederum in der Nachfolge von John Dewey, unter Bezugnahme auf die Öffentlichkeit. Die verschwommene Grenze zwischen Privatem und Öffentlichem wird in seiner Konzeption – wie alle politisch relevanten Grenzen – immer aufs Neue durch den öffentlichen Diskurs bestimmt: „We are going to have to work out the limits case by case, by hunch or by conversational compromise, rather than by reference to stable criteria.“²¹⁸ Der Zuschnitt des Privaten ist für ihn selbst also eine politische Frage und muss in sich immer wieder verschiebenden Detailkompromissen ausgehandelt werden. Demokratische Politik besteht für Rorty gerade in dieser Suche nach einem Konsens über institutionelle Regelungen, die es allen Bürgern gleichermaßen ermöglicht, möglichst ungestört ihre privaten Ziele zu verfolgen. Nach der Verabschiedung eines objektiven Begriffs des öffentlichen Guten gilt in einer wahrhaft liberalen Gesellschaft, dass den privaten Vorhaben der Selbsterschaffung so viel Raum wie möglich gewährt werden sollte: „Ein freier Konsensus darüber, wieviel Spielraum wir einander zur privaten Vervollkommenung zugestehen können, tritt an die Stelle des Strebens nach ‚objektiven‘ Werten, an die Stelle des Strebens nach einer Staffelung der menschlichen Bedürfnisse, die von einem solchen Konsensus unabhängig wäre.“²¹⁹

Aber auch in begründungstheoretischer Hinsicht steht Rortys Basisunterscheidung in der Kritik. So moniert etwa Ernesto Laclau, dass deren theoretischer Status im Unklaren bleibt. Die Etablierung der Unterscheidung zwischen dem Privatem und dem Öffentlichem werde von Rorty nicht theoretisiert, auch nicht historistisch. Dadurch bekomme sie einen ungewollt transzendentalen Charakter – David Hall spricht in diesem Zusammenhang sogar von der Zuflucht zu einem *Deus ex Machina* durch Rorty.²²⁰ In direkter Antwort auf die Kritik von Laclau betont Rorty, dass er nicht wisse, wie man die Herkunft der Teilung zwischen privat und öffentlich theoretisieren könne. Er betreibe auch nicht die Stabilisierung einer instabilen Grenze, sondern erinnere mit seinen Ausführungen nur an eine plausible Unter-

ten, der auf demokratisch legitimer öffentlicher Übereinkunft basiert siehe Rössler (2000), insbes. 25f, 43ff, 137, 199.

218 ORT, 208; vgl. EHO, 196.

219 PAK, 62; vgl. KIS, 145f, Rorty (1990b), 5; SO, 6. Vgl. dazu Auer (2004), 107.

220 Vgl. Laclau (1999), 147f; Hall (1994), 233; auch McClure (2001), 36.

scheidung unserer Kultur.²²¹ Entsprechend der oben rekonstruierten Konzeption von politischer Philosophie als Artikulation und Utopie kann man diese Erwiderung ergänzen. Für Rorty ist die von ihm betonte Unterscheidung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich, wie alle theoretischen Unterscheidungen und Prinzipien, nur eine Generalisierung und Idealisierung unserer gegenwärtigen Praxis. Ihre Rechtfertigung geschieht auch nicht durch die Anrufung transkultureller Kriterien, sondern allein durch den kontextualistischen Bezug auf die herrschende Sprachpraxis in liberalen Gesellschaften. In diesen gehört sie gemeinsam mit der Idee von Privatheit zum selbstverständlichen Vokabular der Selbstbeschreibung. Begründungslogisch gesehen rechtfertigt sich die Etablierung seiner Basisunterscheidung also allein durch den Bezug auf die (Sprach-)Praxis der liberalen Wir-Gruppe. Es handelt sich hier – wie bei dem Solidaritätsbegriff – um die kommunitaristische Artikulation eines ihrer zentralen „Wir-Begriffe“. Diese kontingente Artikulation des liberalen Vokabulars dient auch als Basis für die begründungslogisch radikalisierte Utopie eines liberalen Gemeinwesens, das darauf verzichtet, seine liberalen Werte als notwendig und allgemeingültig auszuzeichnen. In ihr ist die Idee verabschiedet, dass es einen ahistorischen Standpunkt gebe, von dem aus die liberalen Gepflogenheiten gerechtfertigt werden könnten. Dies gilt natürlich auch für die Basisunterscheidung zwischen privat und öffentlich.

Auch wenn man dies berücksichtigt, ist doch festzustellen, dass Rorty bei der kontextualistischen Etablierung seiner Basisunterscheidung durch die Anrufung des liberalen Common Sense hinter den Anspruch des eigenen Programms zurückfällt. Seine pragmatistische Rechtfertigung mit Bezug auf die Praxis der eigenen, als historisches Produkt verstandenen Gemeinschaft will nach eigenem Bekunden, „die religiöse wie die philosophische Hoffnung auf einen supra-historischen Grund oder auf eine Konvergenz am Ende der Geschichte ersetzen durch eine historische Erzählung vom Aufkommen liberaler Institutionen und Angewohnheiten.“²²² Anstelle einer solchen Erzählung der historischen Gründe für das Aufkommen der zentralen liberalen „Angewohnheit“ einer Trennung zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten findet sich aber in Rortys Werk nur verstreute Andeutungen. Seine Bezugnahme auf das Vokabular der politischen Gemeinschaft des Liberalismus weist zu ihrer Unterstützung keine eigene historische Erzählung auf.²²³ Unabhängig

221 Vgl. Rorty in Mouffe (1999), 167.

222 KIS, 122; vgl. PSH, 107. In PAK, 338 bezieht sich Rorty auf die ideengeschichtlichen Darstellungen von Schneewind, MacIntyre und Taylor.

223 In PZ, 173 etwa erwähnt Rorty in einem Interview am Rande, dass die westliche Kultur diese Trennung aus den Religionskriegen gelernt hätte. – Angesichts dieser „Lücke“ in Rortys Neubeschreibung des Liberalismus ist es nicht verwunderlich, dass sein als selbstverständlich unterstellter Bezug auf die „große Dichotomie“, der gepaart ist mit der Entpolitisierung der Philosophie durch deren Abschiebung in das Private, von einigen Kritikern als ideologische Immunisierungsstrategie zur Unterdrückung von Alternativen zur derzeitigen Hegemonie des liberalen Diskurses gewertet wird. Vgl. dazu u.a. Fraser (1994), 157ff; Haber (1993), 62ff, 73f u. generell dazu auch Geuss (2002), 21, 135. Zu diesem Ideologie-Vorwurf siehe erneut unten Kap. X.2.3.

davon bleibt aber festzuhalten, dass Rorty allein auf dem Weg einer kommunitaristischen Artikulation, seine zentrale, aber nichtsdestotrotz kontingente Unterscheidung zu etablieren sucht. Und dies ist ganz im Sinne seiner antifundamentalistischen Schlüsselthese des Vorranges der Demokratie vor der Philosophie. Damit bestätigt sich auch bei der Untersuchung der Basisunterscheidung seines ironischen Liberalismus eine zentrale These dieses Teils: Auf der inhaltlichen Ebene vertritt Rorty die Position eines klassischen Liberalen, auf der begründungslogischen Ebene hingegen erweist er sich durch die Rechtfertigung dieser Position allein auf dem Weg einer kontextualistischen Artikulation als Kommunitarist.²²⁴

224 In Kap. XII.2 wird diese kommunitaristische Rechtfertigung der Unterscheidung privat/öffentlich aus der individuellen Perspektive noch näher untersucht. Wie sich zeigen wird, etabliert Rorty seine Schlüsselunterscheidung, mit der die liberale Einhegung der Ironie gelingen soll, auf dem Weg einer kommunitaristischen Identitätsethik.

