

XII. Kapitel: Die liberale Ironikerin als Verkörperung einer pragmatistisch- kommunitaristischen Transformation der normativen Frage

Die Plausibilität von Rortys Begründungsutopie wird in diesem Kapitel abschließend anhand einer genaueren Untersuchung ihrer paradigmatischen Figur überprüft. Wie überzeugend ist die liberale Ironikerin als utopisches Bürgerideal des ironischen und zugleich kommunitaristischen Liberalismus? Stellt ihre pragmatische Verbindung von privater Romantik und öffentlicher Solidarität mit William James gesprochen eine lebendige Option¹ für die Mitglieder der gegenwärtigen liberalen Gesellschaften dar? – Thema sind also die „Früchte“ von Rortys transformativer Begründungsutopie auf individueller beziehungsweise existenzieller Ebene. Im Kern geht es um seine indirekte Antwort auf die normative Frage, so wie sie in der Einleitung bereits skizziert wurde.

In *Kapitel XII.1* wird sich zunächst zeigen, dass es sich bei der liberalen Ironikerin um die Verkörperung der oben dargestellten radikalen Differenzkonzeption von Politik handelt, die auf der liberalen Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen basiert. Die Ironie wird bei Rorty privatisiert. Die Idealbürgerin seines Utopias strebt nicht die theoretische Synthese von privater und öffentlicher Identität an, sondern eine instrumentalistische Koexistenz beider. Ihr Ziel ist ein immer wieder neu herzustellendes, fragiles Gleichgewicht zwischen Romantik und Pragmatismus beziehungsweise privater Ironie und öffentlicher Solidarität. Auch auf dieser Ebene begegnet uns also die Leitfrage „Romantik und Pragmatismus?“ wieder.

Wenn man nun versuchshalber mit Rorty davon ausgeht, dass seine pragmatische Differenz- und Koexistenzkonzeption lebbar ist, lautet die entscheidende begründungstheoretische Nachfrage: Warum sollte die potenziell grausame Ironie an der Grenze von privat und öffentlich Halt machen? Die in *Kapitel XII.2* vorgestellte These lautet, dass Rorty eine liberale Einhegung der Ironie durch eine kommunitaristische Identitätsethik durchführt. Er transformiert die Begründungsfrage in eine Frage der Identität, indem er die Sellars'sche Neubeschreibung von Moralität als eine Frage der Wir-Intentionen mit dem Korsgaard'schen Begriff der praktischen

1 Vgl. James (1975), 129f.

Identität verbindet. Die liberale Ironikerin ist Ironikerin *und* liberale Ethnozentristin zugleich. Ihre Solidarität ist eine Frage ihrer praktischen Identität, die sie als loyales Mitglied ihrer liberalen Identifikationsgemeinschaft erworben hat. Und ihre Loyalität zum Grausamkeitsverbot ist Resultat ihres Eingebettetseins in die liberale Kultur. Sie ist keine Frage der Begründung, sondern der praktischen „Gründung“. Diese in der Literatur bisher nicht ausreichend berücksichtigte kommunitaristische Einhegung der Ironie durch eine Transformation von Fragen der Moral in Fragen der ethischen Identität ist der Kern von Rortys Versuch, die Begründungsfrage zu verabschieden.

Kapitel XII.3 behandelt kritische Nachfragen an diesen Verabschiedungsversuch. Zunächst wird untersucht, ob seine kommunitaristische Identitätsethik auf einem „kommunitaristischen Fehlschluss“ (Rainer Forst) beruht. Es wird sich dabei zeigen, dass das kommunitaristische Ich-Einbettungsargument nicht in seiner starken Fassung vertreten wird. Auch die liberale Ironikerin ist kein radikal situiertes Selbst, sondern besitzt die Fähigkeit der Distanzierung von der eigenen Identifikationsgemeinschaft. Schließlich wird der wichtige Einwand überprüft, dass das Ziel einer lebenspraktischen Balance von privater Ironie und öffentlicher Solidarität – wenn überhaupt – nur die Sache einer schmalen Elite sein kann. Dieser Einwand speist sich vor allem aus Rortys rigider, zweistufiger Konzeption der Erziehung als Sozialisation und Individuierung. Die Diskussion des damit verbundenen Verdachts des Elitären leitet über in das diesen Teil abschließende Zwischenfazit.

XII.1 Die liberale Ironikerin als Verkörperung der instrumentalistischen Utopie einer lebenspraktischen Balance von privater Ironie und öffentlicher Solidarität

Rorty selbst thematisiert die Frage, ob Ironie verträglich ist mit dem Sinn für menschliche Solidarität. Der zentrale Einwand gegen sein Bürgerideal der liberalen Ironikerin besage,

„es sei psychologisch unmöglich, liberale Ironikerin zu sein – ein Mensch zu sein, für den ‚Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun‘, und keinen metaphysischen Glauben an etwas allen Menschen Gemeinsames zu haben [...] [Dahinter steht, M.M.] die Annahme, dass die Trennung von Privatem und Öffentlichem, die ich befürworte, nicht funktionieren werde, dass ein Mensch sich nicht selbst in einen privaten Selbstschöpfer und einen öffentlichen Liberalen aufspalten, dass dieselbe Person nicht je nach Bedarf abwechselnd Nietzsche und John S. Mill sein kann.“²

Im Folgenden steht die Überprüfung genau dieses Einwandes im Mittelpunkt. Es wird sich zeigen, dass die liberale Ironikerin eine instrumentalistische Koexistenzkonzeption von privater Romantik und öffentlichem Pragmatismus verkörpert. Deren Voraussetzung ist die Privatisierung der Ironie. Rortys ironische Variante des

2 KIS, 146; vgl. KIS, 149.

ethischen Liberalismus beinhaltet damit eine umfassende Konzeption des guten Lebens. Allerdings handelt es sich um eine liberale Differenzkonzeption, deren zentrale Unterscheidung diejenige zwischen privat und öffentlich ist.

XII.1.1 Privatisierung der Ironie statt Begründung der Solidarität durch Ironie – die Utopie einer liberalen Einhegung der Ironie

Die liberale Ironikerin ist die Idealbürgerin von Rortys Begründungsutopie. In ihr wird die Haupttugend der Mitglieder seiner wahrhaft liberalen Gesellschaft verkörpert: Ironie als Anerkennung der Kontingenz der eigenen (moralischen) Überzeugungen. Diese Tugend ist für ihn die angemessene nicht-metaphysische Haltung von Menschen in demokratischen Gesellschaften, und sie ist zugleich der Maßstab seiner liberalen Utopie. Die von Rorty propagierte ironische Haltung steht nicht für einen moralischen Nihilismus, sondern für einen aufgeklärten Umgang mit der Kontingenz der eigenen liberalen Überzeugungen.³

Wie oben in Kapitel VIII.1.2 dargestellt, steht Ironie als Kontingenzbewusstsein für die Fähigkeit, der Tatsache ins Gesicht zu sehen, dass die eigenen Überzeugungen Ergebnis von kontingenten Neubeschreibungen sind. Ironiker seien Menschen, für die alle Vokabulare, und damit auch das eigene „abschließende Vokabular“⁴ historisch kontingente, menschliche Erzeugnisse sind. Für *liberale* Ironiker gilt, dass der öffentliche Teil ihres abschließenden Vokabulars, und damit ihrer Identität, das liberale politische Vokabular der Solidarität ist. Dabei verbinden sie die Einsicht in die Kontingenz des Vokabulars ihrer liberalen Ethnie mit dem Engagement für die Ziele dieses Vokabulars:

„Kurz, die Bürger meiner liberalen Utopie wären Menschen, die Sinn für die Kontingenz der Sprache ihrer Überlegungen zur Moral und damit ihres Gewissen hätten. Sie wären liberale Ironiker – Menschen, die Schumpeters Kriterium für Zivilisiertheit erfüllten, Menschen, die Engagement mit dem Sinn für die Kontingenz ihres Engagements verbänden.“⁵

Zur rhetorischen Untermauerung seiner Utopie einer liberalen Verbindung von Ironie und Solidarität bezieht sich Rorty auf die Schlusspassage von Isaiah Berlins berühmten Essay *Two Concepts of Liberty*. Dort stimmt Berlin Schumpeters Einsicht zu, dass die Geltung der eigenen Überzeugungen immer nur relativ sei und dass es

3 Vgl. Breuer/Leusch/Mersch (1996), 127; Frischmann (2006), 42. Abgesehen davon ist der Typus der liberalen Ironikerin natürlich auch eine Kennzeichnung seiner eigenen philosophischen Position; vgl. Welsch (1995), 236.

4 KIS, 164.

5 KIS, 111; vgl. KIS, 87, 153; Rorty (2005b), 45. Man ist hier an folgende Charakterisierung des Pragmatisten durch William James erinnert: „Er ist entschlossen, auf Grund ungesicherter Möglichkeiten zu leben, zu denen er Vertrauen hat. Er ist bereit für die Verwirklichung der eigenen Ideale, die er sich bildet, wenn es not tut, mit seinem eigenen Leben zu zahlen.“ (James (1994b), 191).

den zivilisierten Menschen vom Barbaren unterscheide, trotzdem für diese einzustehen. Mehr als das zu verlangen, sei ein tiefes, vielleicht unheilbares metaphysisches Bedürfnis. Wenn man zulasse, dass dieses Bedürfnis das eigene Handeln bestimmt, so sei dies ein Symptom für moralische und politische Unreife.⁶ Rortys utopische Figur der liberalen Ironikerin zeichnet sich dadurch aus, dass sie das von Berlin als unreif und gefährlich beurteilte metaphysische Bedürfnis nach absoluter Geltung verabschiedet hat. Sie versucht nicht mehr dem unausweichlichen Ethnozentrismus zu entkommen, sondern ist Ironikerin und liberale Ethnozentristin zugleich. In ihrem abschließenden moralischen Vokabular gehen private Ironie und öffentliche Solidarität eine pragmatische Koexistenz ein.

Jede Interpretation der Figur der liberalen Ironikerin hat zu beachten, dass diese ein utopisches Ideal darstellt. Mit ihr formuliert Rorty sein Tugendideal für die Bürger liberaler Demokratien. Sie ist als die charakteristische Bewohnerin seiner liberalen Utopie der Kontingenz ein Produkt des utopischen politischen Denkens. Die gängige Kritik, mit ihr werde die Identität der Bürger in den liberalen Gegenwartsgesellschaften nicht korrekt wiedergegeben, berücksichtigt dies nicht. Rortys utopische Neubeschreibung des idealen Bürgers der liberalen Demokratie kann ihrem Einwand nicht widersprechen, muss es aber auch nicht. Denn die liberale Ironikerin verkörpert gerade seine begründungslogische *Utopie*. Mit dieser zeichnet er das Bild einer zukünftigen idealen postmetaphysischen liberalen Demokratie als ein Ideal für uns, das uns weder vollständig vertraut ist, noch unmöglich auszudenken ist. Er schlägt das Experiment einer nicht-fundamentalistischen Gesellschaft vor, dessen Gelingen nicht vom heutigen Standpunkt aus abschließend beurteilt werden kann. Die Figur der liberalen Ironikerin ist sein kulturpolitischer Vorschlag für ein neues Lebensideal der Bürger liberaler Gesellschaften.⁷

Wie oben in Kapitel VI.3.3 bereits skizziert, ist sich Rorty dabei durchaus bewusst, dass die Mehrheit der Bürger in den gegenwärtigen liberalen Gesellschaften, auch der Intellektuellen unter ihnen, in seiner Terminologie noch liberale Metaphysiker sind und daher sein politischer Antifundamentalismus den vorherrschenden moralischen Intuitionen (noch?) widerspricht. Gerade deshalb gibt er seinem Vorschlag, unseren gegenwärtigen Sinn von moralischen und politischen Verpflichtungen zu verändern, die Form des utopischen Experiments: "Let's experiment and find out. What we should not do is to try to deduce its impossibility from the state of mind of inhabitants of our present culture."⁸ Er schlägt vor, sich darauf einzulassen, unser Selbstbild als Bürger liberaler Demokratien zu *verändern*. Um für dieses Experiment zu werben, zeichnet er die Kontrastfigur des liberalen Metaphysikers, die er seiner utopischen Figur gegenüberstellt. Dieser ist ein Essenzialist und philosophischer Fundamentalist. Mit dem gesunden Menschenverstand verbindet ihn, dass er immer noch essenzialistische Begründungsfragen ernst nimmt. Als Anhänger der Begründungstheorie glaubt er immer noch an eine Antwort auf die Frage

6 Vgl. KIS, 87. Vgl. dazu Berlin (1995), 255f.

7 Vgl. PAK, 10. Vgl. dazu u.a. Conway (2001), 6f; Reese-Schäfer (1991), 93; Noetzel (2001), 231.

8 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 31.

„Warum nicht grausam sein?“ durch die Erkenntnis einer ahistorischen Ordnung. Er kann sein liberales abschließendes Vokabular nicht als kontingent ansehen, sondern glaubt, dass es durch etwas in der Natur des Menschen Liegendes begründet ist.⁹ Auf dieser Kontrastfolie arbeitet Rorty seine Figur der liberalen Ironikerin heraus, die jedes Vokabular der moralischen Entscheidung, auch ihr eigenes liberales Vokabular, als Produkt von Geschichte und Zufall ansieht beziehungsweise als kontingentes Ergebnis der jeweiligen Sozialisation. Sie halte die Frage „Warum nicht grausam sein?“ für hoffnungslos unbeantwortbar. Anstatt daher wie der liberale Metaphysiker diese Frage immer noch durch Argumente beantworten zu wollen, versuche sie allein durch Neubeschreibungen zur Verminderung von Grausamkeit beizutragen.¹⁰ Mit dieser dramaturgisch zugespitzten Gegenüberstellung der paradigmatischen Figuren eines metaphysischen und eines ironischen Liberalismus sollen die Adressaten seiner Begründungsutopie vor die Alternative gestellt werden, liberale Ironiker zu werden oder liberale Metaphysiker zu bleiben; dazwischen gibt es nichts, so lautet Rortys These, die dem von ihm propagierten Dualismus zwischen Metaphysik und radikalen Pragmatismus entspricht.

Zur Herausarbeitung von Rortys spezifischer Kombination von Ironie und Solidarität, verkörpert in der Figur der liberalen Ironikerin, bietet sich zunächst an, auf die wichtige Kritik einzugehen, dass aus der Ironie keine Solidarität begründet werden könne. So betont etwa Susanne Schaper, dass das labile Gleichgewicht zwischen Ironie als Kontingenzbewusstsein und Solidarität als ethische Grundhaltung daran leide, dass die Ironie letztlich überfordert wird. Von dieser werde eine immanente konstruktive ethische Kraft angenommen, die ihr aufgrund ihres destruktiven Potenzials nicht zukomme. Rortys Überschätzung der Ironie als Kontingenz erschließende und zugleich Ethik konstituierende Instanz erkenne, dass aus der privaten Einsicht in die Kontingenz keine öffentliche Solidarität gewonnen werden könne, auch nicht indirekt vermittelt der Kunst. Die Überschätzung der Ironie erkläre auch, warum er es versäume, das Verhältnis von ironischem Kontingenzbewusstsein und solidarischem Handeln klarzustellen.¹¹ Schaper fordert als Konsequenz die Anerkennung der Tatsache, dass die erforderliche Begrenzung der postmodernen Ironie nicht aus dieser selbst abgeleitet werden könne. Anstelle eines Ensembles des Ironischen und des Ethischen mit verschwimmenden Grenzen sei eine Gleichgewichtskonzeption von Ironie und Ethik erforderlich, in der der Ironie klare Grenzen durch eine ironietranszendente Ethik gesetzt würden.¹²

So richtig Schapers Kritik einer Begründung der Ethik aus der Ironie ist; ihre Interpretation der Rorty'schen Ironie übersieht, dass die geforderte Gleichgewichtskonzeption von Rorty selbst angeboten wird, und zwar in Gestalt seiner Kombination von Ironie *und* Ethnozentrismus. Er hat erkannt, dass Ironie zwar unter günstigen (materiellen) Rahmenbedingungen zur Toleranz führen, aber keine Solidarität

9 Vgl. KIS, 129f, 154ff, 298; PZ, 49. Zur Bestimmung der Metaphysik in der Nachfolge von Heidegger als Essenzialismus siehe oben Kap. I.1.2.

10 Vgl. KIS, 14f, 129, 155f.

11 Vgl. Schaper (1994), 122-128.

12 Vgl. Schaper (1994), 129, 162ff.

erzeugen kann. Deshalb konzipiert er mit seinem ironischen und zugleich kommunitaristischen Liberalismus keine Begründung der Solidarität durch Ironie, sondern eine liberale Einhegung der Ironie. Kern dieser Konzeption ist eine *Privatisierung der Ironie*. Schaper verkennt mit ihrer Kritik, dass die Ironie als private Tugend der Kontingenz konzipiert ist. Die liberale Idealbürgerin ist nur im Privaten Ironikerin, in allen öffentlichen Fragen ist sie eine liberale Ethnozentristin. Das Projekt der romantischen Selbsterschaffung macht nur ihre private Identität aus.

Die Ironie ist auch für Rorty als dem wichtigsten Denker der Ironie in der Gegenwartsphilosophie eine ernste Angelegenheit. Und seine Antwort auf das seit der Romantik ungelöste Problem, wie weit die Ironie gehen darf, besteht in deren Privatisierung.¹³ Die Ironie als Kontingenzbewusstsein und Sinn für das Projekt der narrativen Selbsterschaffung wird von ihm zum Schutz der Demokratie zur *privaten* Tugend erklärt. In allen Fragen liberaler Politik ist sie aufgrund ihrer Gefahren nicht erlaubt. Hier gilt das Prinzip der Grausamkeitsvermeidung zum Schutz der Öffentlichkeit: „Privatisiert den Nietzsche-Sartre-Foucaultschen Versuch zur Authentizität und Reinheit, damit ihr euch davor schützen könnt, in eine politische Einstellung abzugleiten, die euch zu der Überzeugung bringen würde, dass es ein wichtigeres soziales Ziel als die Vermeidung von Grausamkeit gibt.“¹⁴ Rorty versucht der sozialen Unberechenbarkeit des romantischen Projekts der Selbsterschaffung dadurch zu begegnen, dass er es auf das Private beschränkt sehen will. Die Tugend der Ironie wird von ihm liberal eingehegt. Hierzu kommt erneut seine praktische Schlüsselunterscheidung, die große Dichotomie des Liberalismus als „Begriffsjoker“¹⁵ zum Einsatz. Denn er trennt Ironie und Politik radikal entlang der

13 Vgl. Reese-Schäfer (2003), 128; Schönherr-Mann (2003), 302. Insofern rennt der alte Prozess, den der Ernst gegen die Ironie führt, bei Rorty offene Türen ein. Zum Verhältnis von Ironie und Ernst siehe insbes. Bohrer (Hg.) (2000). – An dieser Stelle würde sich ein genauer Vergleich von Rortys liberal begrenzter Ironie mit Søren Kierkegaards Ideal der „beherrschten Ironie“ anbieten. Kierkegaard folgt Hegels Kritik an dem destruktiven Potenzial der (romantischen) Ironie als unendliche, absolute Negativität. Er verbindet die Ironie auch mit der ästhetischen Lebensform, die er mit der ethischen Lebensform kontrastiert. Zugleich betont er aber in seiner Dissertation die Notwendigkeit der beherrschten Ironie für ein menschenwürdiges Leben (vgl. Kierkegaard, GW, 31. Abt., 4, 328ff) und versucht die Ironie später in seine „Stadienlehre“ zu integrieren. Für eine – leider relativ unverbundene – Gegenüberstellung der Ironieauffassungen von Kierkegaard und Rorty siehe Frazier (2006). Zu Kierkegaards nachromantischer Auffassung der Ironie siehe insbes. Schaper (1994), 27ff; wobei Schapers Gegenüberstellung von romantischer und beherrschter Ironie und die Herausarbeitung der christlichen Religiosität als Gegengewicht zur ironischen Negativität bei Kierkegaard übersieht, dass auch bei Rorty die Ironie letztlich nur als „beherrschte Ironie“ befürwortet wird (s.o.).

14 KIS, 117; vgl. KIS, 150, 161. Vgl. dazu u.a. Melkonian (1999), 71f; McClure (2001), 37; (kritisch) Schaper (1994), 118.

15 Klinger (1994), 127. Cornelia Klinger bezeichnet den Schlüssel für Rortys „Lösung“ auch als den „altbewährten *hatrick* der liberalen Theoriebildung in neuer Funktion“ (Klinger (1994), 139 Herv. i. O.).

Unterscheidung zwischen privat und öffentlich: „Ironie scheint ihrer Natur nach eine Privatangelegenheit.“¹⁶

Die Bürger liberaler Gesellschaften hätten im Rahmen der Säkularisierung gelernt, die Religion als Antwort auf das private Streben nach Erlösung von der Politik zu trennen. Der ironische Liberalismus fordert sie nun auf, generell „politische Beratungen und Erlösungsprojekte auseinanderzuhalten. Und das heißt einsehen, dass man seine privaten Hoffnungen auf Authentizität und Autonomie daheim lassen sollte, wenn sich die Bürger einer demokratischen Gesellschaft versammeln, um über die anstehenden Geschäfte zu beraten.“¹⁷ Wie oben ausführlich dargestellt besteht Rorty gegen die radikalen Kritiker der liberalen Demokratie auf der Privatisierung ihres romantischen Strebens nach Erhabenheit aufgrund der Gefahren dieses Strebens für die demokratische Politik des Schönen. Starke Dichter dürften ihr Streben nach Authentizität qua Abweichung von bestehenden Vokabularen nur in dem von der liberalen Gesellschaft gesetzten Rahmen entfalten. Diese erlaube ihren Bürgern „so privatisierend, ‚irrationalistisch‘ und ästhetizistisch zu sein, wie sie mögen, solange sie es in der Zeit tun, die ihnen gehört, und soweit sie anderen keinen Schaden damit zufügen und nicht auf Ressourcen zurückgreifen, die von weniger Begünstigten gebraucht werden.“¹⁸ Rortys verteidigt den romantischen Ästhetizismus, indem er diesen privatisiert. Die Figur des starken Dichters wird quasi domestiziert. Diese „Domestizierung“ soll die Kombination von privater Romantik und öffentlicher Solidarität ermöglichen: „The Romantic intellectual can be, for public purposes, your ordinary bourgeois liberal. It is only when a Romantic intellectual begins to want his private self to serve as a model for other human beings that his politics tends to become antiliberal.“¹⁹

XII.1.2 Nancy Frasers Unterscheidung der drei Standpunkte zur Beziehung von Ironie und Solidarität bei Rorty

Rortys letztes Wort zur Kombination von Ironie und Solidarität besteht in einer instrumentalistischen Differenz- und Koexistenzkonzeption entlang der Grenze zwischen privat und öffentlich. Es handelt sich um die begründungslogische Utopie einer fragilen Koexistenz von Romantik und Pragmatismus, von romantisch-ästhetischer Existenz der sprachlichen Selbsterschaffung im Privaten und liberaler Solidarität im Öffentlichen. Damit begegnet uns auch in der von ihm entworfenen Figur einer liberalen Idealbürgerin die zentrale Spannung wieder, die Rortys Den-

16 KIS, 150; vgl. KIS, 142.

17 PAK, 183; vgl. PAK, 182f.

18 KIS, 13; vgl. auch Rorty in Voparil/Bernstein (Hg.) (2010), 487. Dort nimmt Rorty zustimmend Bezug auf Oskar Wildes Utopie eines ästhetischen Individualismus als Ziel des Sozialismus. Siehe dazu Wilde (1982).

19 EHO, 194. Dieter Thomä spricht von dem Versuch, das Genie als Privatperson zu konzipieren; vgl. Thomä (2001), 304ff. Für Nancy Fraser beinhaltet die Domestizierung des starken Dichters die Gefahr, dass aus ihm ein allein nach innen gekehrter Ästhet wird, dem jeder öffentliche Ehrgeiz abgeht; vgl. Fraser (1994), 155f.

ken insgesamt prägt, die Spannung zwischen Romantik und Pragmatismus. Diese These wird gestützt durch Nancy Frasers Kritik an Rortys unterschiedlichen Sichtweisen der Beziehung von Ironie und Solidarität. Wie Schaper kritisiert auch Fraser, dass dieser bei der Beurteilung dieser Beziehung schwankt. Als Folge seines Unvermögens, die Spannung zwischen dem romantischen und dem pragmatischen Impuls in seinem Denken aufzulösen, seien bei ihm drei Positionen zur Beziehung zwischen Ironie und Solidarität und damit auch zur sozialen Rolle des romantischen Intellektuellen in der demokratischen Gesellschaft zu finden: erstens die „Unsichtbare Hand“-Position von Romantik und Pragmatismus als natürliche Partner (a), zweitens die Position „Erhabenheit oder Anstand“, wonach sich beide antithetisch verhalten (b) und drittens die „Aufteilungs-Position“ entlang der Unterscheidung zwischen öffentlich und privat (c).²⁰ Diese Konzeption stelle den raffinierten Kompromissvorschlag dar, eine Art Waffenstillstand zwischen romantischen und pragmatischen Impuls zu schließen, in dem jedem der beiden Impulse seine eigene Einflussphäre zugeteilt werde.²¹ Unabhängig davon, dass Nancy Fraser letztlich keine der drei bei Rorty zu findenden Konzeptionen als befriedigende Lösung der Spannung zwischen Romantik und Pragmatismus ansieht, gilt es mit Fraser zu beachten, dass es die „Aufteilungs-Position“ ist, die letztlich zur Beziehung von Ironie und Solidarität vertreten wird. Zugleich verlieren die anderen beiden Standpunkte durch die Entscheidung für diese Konzeption keineswegs ihre Relevanz – deswegen werden sie im Folgenden zunächst kurz vorgestellt.

(a) Nach dem von Fraser als Konzeption der „unsichtbaren Hand“ bezeichneten Lösungsversuch Rortys werden die romantische und pragmatische Dimension seines Denkens zu natürlichen Partnern erklärt: Demnach ist der starke Dichter als die Idealfigur der ironischen Existenz zugleich der personifizierte Demokrat. Das positive gesellschaftliche Nebenprodukt seines romantischen Projekts der sprachlichen Selbsterschaffung besteht darin, dass es zum einen das Zurückfallen in die Illusion der metaphysischen Notwendigkeit verhindert und zum anderen auch die Normalisierung gegenwärtiger Praktiken, die später vielleicht einmal als grausam angesehen werden. Der Wechsel von Vokabularen ist den Metaphern der Dichter zu verdanken. Indem man daher die Gesellschaft für die Dichter sicher macht, wird durch einen „trickle-down“-Effekt sichergestellt, dass unsere Sprache im Wandel bleibt. So gehen kulturelle Innovation und soziale Gerechtigkeit, Freiheit der Künste und Gleichheit in der Gesellschaft zusammen. Ästhetisches Spiel und liberale Politik sind nur zwei Seiten einer Medaille.²²

Nicht nur Nancy Fraser hält diese Position für nicht überzeugend. Die poetisierte Kultur beziehungsweise die Kunst vermag auch für andere Kritiker nicht die Ethikbegründung zu leisten, die dieser Standpunkt von ihr behauptet.²³ Auch Rorty

20 Fraser (1994), 145.

21 Vgl. Fraser (1994), 143ff, 157. Frasers Ablehnung der Aufteilungs-Position begründet sich vor allem an ihrer (feministischen) Kritik an der für diese Position konstitutive Unterscheidung zwischen privat und öffentlich, siehe dazu oben Kap. VIII.4.2.

22 Vgl. Fraser (1994), 149f. Vgl. dazu auch Weislogel (1990), 304; Cochran (2001), 192.

23 Vgl. u.a. auch Schaper (1994), 117, 126f; Früchtel (2001), 272, 280ff.

selbst hat sich von seiner Harmoniekonzeption teilweise distanziert. Er ist zu dem Schluss gekommen, dass die Ironie beziehungsweise das Ideal des starken Dichters nicht per se solidarisch ist. Das Ästhetische und das Moralische gehen für ihn inzwischen nicht mehr ineinander auf. Indem man den neugierigen und sensiblen Künstler zum Paradigma des moralischen Verhaltens mache, betreibe man letztlich nur eine sensualistische Umkehrung des Platonismus. Diese Umkehrung verkenne, dass es keine Verbindung zwischen der Ironie des autonomen Künstlers und solidarischen Handeln gibt. Sie unterschlage vor allem die Möglichkeit des grausamen Ästheten beziehungsweise die potenzielle Grausamkeit innovativer Neubeschreibungen.²⁴ Woran Rorty aber durchgehend festhält – was weder von Fraser noch von Schaper thematisiert wird – ist die These, dass eine ästhetische Kultur, deren Helden die „Spezialisten für das Neue“²⁵ sind und nicht mehr die „Spezialisten für das Ewige“²⁶, der pluralistischen Demokratie förderlich ist. Ironistische Kunst stützt für ihn die demokratische Politik, insofern sie durch ihr Erproben von Neubeschreibungen die Vorstellung betont, unsere Fantasie sei noch nicht an Grenzen gestoßen beziehungsweise die Zukunft sei noch offen. Außerdem erinnere sie die Menschen durch ihre spöttischen und parodistischen Darstellungen daran, die gängigen Gewohnheiten und auch die Mächtigen ihrer Gesellschaft nicht allzu ernst zu nehmen.²⁷ Darüber hinaus betont Rorty weiterhin den Zusammenhang von Ironie und Toleranz. Er bleibt bei „der Annahme, dass der ironische, spielerische Intellektuelle ein erfreulicher Charaktertyp ist.“²⁸ Ironie als Kontingenzbewusstsein begründe zwar nicht die Demokratie, aber sie schütze vor allen Formen von Fanatismus und Fundamentalismus. Ironiker hätten die Fähigkeit zur Selbstrelativierung. Ihre Sensibilität für die Kontingenz abschließender Vokabulare und ihr Sinn für die Bedeutung der Bildung machten sie empfänglich für die herrliche Vielfalt der menschlichen Sprachen und der mit diesen Sprachen einhergehenden sozialen Praktiken. Gegenüber dem Nichtironiker zeichnet sich der Ironiker nach Rorty durch die größere Bereitschaft aus, auch der anderen Seite Gehör zu schenken: „Toleranz ist die oberste soziale Tugend und Flexibilität die oberste private Tugend des Ironikers.“²⁹ Ironie als liberale Bürgertugend kann zwar auch für Rorty nicht Solidarität begründen. Aber sie fördert als Tugend der Differenz Toleranz. Unter günstigen (materiellen) Bedingungen folgt aus dem Bewusstsein der Kontingenz die Bereitwilligkeit

24 Vgl. KIS, 254ff.

25 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 287.

26 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 287.

27 Vgl. Rorty in Niznik/Sanders (Hg.) (1996), 27; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 287ff, dort findet sich auch Rortys explizite Zurücknahme seiner ersten Position zur Rolle der Kunst in der Demokratie und das Eingeständnis, dass seine Äußerungen dazu vage und wechselhaft sind.

28 SO, 62.

29 PZ, 180; vgl. auch SO, 51, 110; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 52f. Vgl. dazu Wellmer (1993), 167ff; Noetzel (2001), 232. Zur positiven Beurteilung der Ironie als soziale Tugend der Toleranz siehe etwa auch Assheuer (2008), 47; Schönherr-Mann (1997), 175; Breuer/Leusch/Mersch (1996), 127.

zum Leben mit Pluralitäten. Dadurch wird eine wahrhaft pluralistische Demokratie möglich. Dies ist auch der ethisch-politische Kern seiner Utopie einer Kultur ohne Zentrum, in der Instrumentalismus und romantische Feier der Vielfalt kombiniert sind.³⁰

(b) Für Nancy Fraser macht die Entdeckung der „dunklen Seite“ der Ironie durch Rorty den Kern seiner zweiten, antithetischen Position zum Verhältnis von Romantik und Pragmatismus aus. Nach dieser stünden sich das potenziell grausame romantische Streben des starken Dichters nach Erhabenheit und das Ziel der Verminderung von Grausamkeit des anständigen, liberalen Reformpolitikers unvereinbar gegenüber. Mit der Konzeption „Erhabenheit oder Anstand?“³¹ werde auch die beste Kritik an der ersten Sichtweise von Ironie und Solidarität als natürliche Partner formuliert.³² Rortys Behandlung der moralisch-politischen Gefahren der Ironie beziehungsweise der ästhetischen Existenz der Ironikerin konzentriert sich vor allem auf zwei Punkte: zum einen die antisoziale, oder doch zumindest elitäre Tendenz ihres Projekts der sprachlichen Selbsterschaffung; zum anderen die Gefahr der Grausamkeit als „Nebenwirkung“ dieses Projekts.

Zunächst zu der ersten Gefahr: Wie in Kapitel VIII.1.2 dargestellt, ist die Ironikerin bei ihrem Projekt der sprachlichen Selbsterschaffung auf die Anerkennung durch andere angewiesen. Das Konzept des narrativen Selbst betont die Notwendigkeit der Kommunikation. Die Kohärenz der eigenen Identität kann nur auf kommunikativem Weg durch die Bestätigung der Neubeschreibungen des Selbst durch andere stabilisiert werden. Daher hat die Autonomie der Ironikerin ihren „Ort“ in der kommunikativen Lebenspraxis der eigenen Sprachgemeinschaft. Dieser dialogischen Dimension von Autonomie als andauernder Prozess der narrativen Selbsterschaffung steht aber die gleichzeitige romantische Betonung von Originalität und Genie für das Gelingen dieses Prozesses entgegen. Erfolgreiche Selbsterschaffung kann nur auf dem Weg einer kreativen Überwindung der Fremdbeschreibungen des Selbst gelingen. Die Vokabulare der anderen müssen durch eine Neubeschreibung überwunden werden, die ganz die eigene ist. Sie stellen letztlich nur die notwendige Kontrastfolie für die eigene Originalität dar. Insofern werden die Dialogpartner und damit der Prozess des Dialoges selbst durch die Ironikerin nur instrumentalisiert. Dies begründet in den Augen einiger Kritiker den Verdacht, dass sich das vermeintlich dialogische Bild des Selbst bei Rorty bei näherer Betrachtung als monologisch entpuppt.³³

30 Auch für den oben erwähnten Zygmunt Bauman markiert das postmoderne Bewusstsein der Kontingenz das Ende der Furcht vor dem Anderen und den Anfang der (privaten) Toleranz. Das Problem besteht auch für Bauman darin, dass es zwar keine Solidarität ohne Toleranz gebe – aber zugleich die Toleranz, die immer von der Gefahr der Indifferenz begleitet werde, keine hinreichende Bedingung für Solidarität darstelle. Unabhängig von dieser Übereinstimmung mit Rorty kritisiert er dessen negativen Solidaritätsbegriff der Vermeidung von Demütigung als zu schwach; vgl. Bauman (1995), 281ff, 313ff.

31 Fraser (1994), 145.

32 Vgl. Fraser (1994), 151ff.

33 Zu dieser Kritik siehe insbes. Henning/u.a. (2005), 46f.

Dieter Thomä spricht sogar von einer „Aporie der Selbsterfindung“³⁴, in die Rortys Konzeption von Individualität durch Abgrenzung zu überkommenen Vokabularen führe. Der starke Dichter sei mit seinem Kontext in einem „ruinösen ‚double bind‘ von Differenz und Anerkennung“³⁵ verbunden: Ohne den sozialen Kontext kann er keine Anerkennung für die eigenen Neubeschreibungen erhalten. Denn dieser entscheidet, ob seine Bemühungen um Originalität als verrückt oder genial gelten. Zugleich ist der Kontext des herrschenden Vokabulars aber für den starken Dichter mit dem Makel behaftet, die Individuen verwechselbar zu machen und sie in die Konvention herabzuzerren. Diese Idealfigur der gelungenen narrativen Selbsterschaffung ist für Thomä daher ein „Genie als Parasit“³⁶ seiner Sprachgemeinschaft, der in der aporetischen Situation gefangen ist, deren Kontext zugleich suchen und meiden zu müssen. Dementsprechend könne sich Rortys Theorie des Selbst auch nicht aus der Ambiguität zwischen der Feier der Abweichung und dem Gutheißenden des Kontexts befreien.³⁷ Für Rorty ist die von Thomä beschriebene Double-Bind-Situation zwar real und heikel, aber nicht ruinös. Sie beschreibe nur die bekannte Aporie aller Bemühungen um Originalität. Dass die ästhetische Existenz der Ironikerin beziehungsweise des starken Dichters aber parasitär sei und auch tendenziell asozial, wird hingegen auch von ihm selbst so gesehen. Bereits in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* heißt es, dass jedes Vorhaben der Selbsterschaffung nur „marginal und parasitär“³⁸ sein könne. Das tendenziell antisoziale Element der Ironie bestehe darin, dass das Streben der Ironikerin nach Neuerfindung von Vokabularen von dem Bedürfnis angetrieben wird, sich von der Sprache des eigenen „Stammes“³⁹ loszusagen. Ironie ist auch für ihn etwas Sekundäres, nichts Primäres. Sie ist reaktiv und braucht ein Pathos, von dem sie sich distanzieren kann. Die romantische Liebe zu Originalität und Neuheit als Kennzeichen der ironischen Existenz ist verbunden mit Entfremdung und Verachtung für das Altbekannte und allgemein Geteilte: „Ironie ist reaktiv, wenn nicht gar ihrem Wesen nach ablehnend. Ironiker brauchen etwas, woran sie zweifeln können, dem sie entfremdet sind.“⁴⁰

Der Schwerpunkt von Rortys eigenen Überlegungen zur „dunklen Seite“ der ästhetischen Existenz der Ironikerin kreist um die Gefahr der Grausamkeit durch Demütigung, die von ihrem Projekt der sprachlichen Selbsterschaffung durch Neubeschreibung ausgeht. Er ist sich der grausamen Seite des Neubeschreibens voll bewusst: „Neubeschreibende Ironiker stellen unser abschließendes Vokabular bedroh-

34 Thomä (2001), 298.

35 Thomä (2001), 303.

36 Thomä (2001), 305.

37 Vgl. Thomä (2001), 299-310.

38 KIS, 80. Zur Antwort Rortys auf die Kritik von Thomä vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 321ff.

39 KIS, 129.

40 KIS, 150; vgl. KIS, 129f. Vgl. dazu Auer (2004), 115; Fraser (1994), 151f. Fraser schließt dort auch aus der Tatsache, dass die Ironie reaktiv ist, auf die Unmöglichkeit, den Ironismus in einer postmetaphysischen Kultur zu generalisieren. Zu dieser wichtigen Frage siehe unten Kapitel XII.3.

lich in Frage, dadurch auch unsere Fähigkeit, uns in anderen als ihren Worten zu verstehen; dadurch suggerieren sie, dass unser Selbst und unsere Welt vergeblich, veraltet und *ohnmächtig* sind. Neubeschreibung demütigt oft.“⁴¹ Nach Rorty ist dem Streben der Ironikerin nach Autonomie durch narrative Selbsterschaffung nicht nur eine Tendenz zum Elitären, sondern auch zur Grausamkeit inhärent. Durch das ernste Spiel der Ironikerin mit Neubeschreibungen würden die Selbstbeschreibungen ihrer Mitbürger infrage gestellt. Diese wollten aber in der Regel gar nicht neu beschrieben werden, sondern so ernst genommen werden, wie sie sich selbst verstehen. Sie würden in ihren eigenen Termini beschrieben werden wollen und fühlten sich gedemütigt; zumal ihre Neubeschreibung nicht mit dem Versprechen verbunden sei, ihr „wahres“ Selbst entdeckt zu haben. Denn anders als der Metaphysiker könne die Ironikerin keine Verbindung von Neubeschreibung und Selbstermächtigung beziehungsweise Freiheit anbieten.⁴²

Ironie als Kontingenzbewusstsein und als Streben nach Autonomie qua andauernder narrativer Selbsterschaffung ist für Rorty also mit der Indifferenz gegenüber dem Leiden der Nicht-Dichter ohne Weiteres vereinbar. Sie mache darüber hinaus sogar anfällig für die Verführung zur Grausamkeit. In *Kontingenz, Ironie und Solidarität* wird dementsprechend ausführlich die Gefahr des grausamen Ästheteten thematisiert, der allein dem Imperativ der narrativen Selbsterschaffung folgt und gleichgültig ist gegenüber den grausamen Wirkungen seiner Neubeschreibungen für die von ihm neu beschriebenen Mitbürger. Die künstlerische Begabung des starken Dichters als Idealbild der sprachlichen Selbsterschaffung weise keine spezifische Verbindung mit Mitleid und Freundlichkeit auf. Außerdem sei soziale Nützlichkeit kein Kriterium für künstlerische Kreativität. Daher bestehe immer „die Möglichkeit, dass es sensible Killer, grausame Ästheteten, erbarmungslose Dichter gegen kann – Meister der Metaphorik, die ganz zufrieden das Leben anderer Menschen in Bilder auf einer Leinwand verwandeln, ohne zu merken, dass diese Menschen leiden.“⁴³ Rorty sieht selbst die Gefahr, dass Ironiker ihre Mitbürger nur als „Mate-

41 KIS, 154 [Herv. i. O.]. Rortys Betrachtungen zur Grausamkeit konzentrieren sich vor allem auf die intellektuellen Formen der Grausamkeit, die den Zusammenbruch eines bis dahin in sich stimmigen Ichs zum Ziel haben, und nicht auf die „ganz normalen Alltagsgrausamkeiten“ (Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 53).

42 Vgl. KIS, 153ff, 234, 277. Vgl. dazu Fraser (1994), 151. Für Rorty ist die Demütigung durch Neubeschreibung nicht spezifisch für Ironiker, sondern für Intellektuelle überhaupt. Der Metaphysiker verbirgt seine Neubeschreibungen nur unter dem Deckmantel der Argumentation und verbindet sie mit dem Versprechen auf einen Zugewinn an Macht und Freiheit; vgl. KIS, 154f.

43 KIS, 254f; vgl. KIS, 234, 273; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 321. Wie oben in Kapitel VIII.3.3 bereits kurz dargelegt, widmet Rorty in *KIS* der Tendenz zur Grausamkeit des ironischen Projekts der Selbsterschaffung zwei ganze Kapitel. Die Kapitel 7 und 8 enthalten sein starkes Fehllesen von Nabokovs Hauptwerken als Warnungen vor der Gefahr des unsensiblen starken Dichters und von Orwells Porträt des O'Brien aus *1984* als Gegenbild zur liberalen Ironikerin. Der folternde Intellektuelle O'Brien steht nach

rial“ für ihr romantisches Streben nach kreativer Selbsterschaffung in den Blick bekommen. Die Figur des starken Dichters stellt daher für ihn auch keineswegs mehr per se den Idealbürger einer demokratischen Gesellschaft dar. Die Demokratie muss vielmehr vor ihm geschützt werden, denn Originalität und Radikalität seien zwar wichtig in der Kunst, aber gefährlich in der Politik. Rorty folgt auch mit dieser „Entdeckung“ der dunklen Seite seines romantischen Modells narrativer Selbsterschaffung dem bereits mehrfach erwähnten liberalen Klassiker Isaiah Berlin. Nach dessen berühmter Kritik an den politischen Gefahren der Romantik ist die Tyrannei der Kunst über das Leben das Wesen der romantischen Bewegung. Sie schätze geistige Originalität und subjektive Expressivität höher als gemeinsame Werte. In dem sie der Wirklichkeit ein ästhetisches Modell überstülpe, behandle sie Menschen als bloßes Material der künstlerischen Selbsterschaffung.⁴⁴

(c) Nancy Fraser betont zu Recht mit ihrer Rekonstruktion eines zweiten Standpunktes, dass Rorty selbst die Gefahren seiner romantischen Konzeption von Autonomie, die unter dem Imperativ der narrativen Selbsterschaffung steht, erkannt hat.⁴⁵ Und er scheint dadurch tatsächlich vor die Wahl gestellt: Erhabenheit oder Anstand? Fraser hat die in der Figur des starken Dichters verkörperte Alternative zwischen Romantik und Pragmatismus folgendermaßen auf dem Punkt gebracht: „Aus romantischer Sicht existiert die soziale Welt um des Dichters willen. Aus pragmatischer Sicht existiert der Dichter um der sozialen Welt willen.“⁴⁶ Der entscheidende Punkt ist nun darin zu sehen, dass Rorty es ablehnt, sich zwischen Erhabenheit und Anstand, zwischen Romantik und Pragmatismus entscheiden zu müssen. Sein starker romantischer Impuls verbietet es ihm einerseits auf sein Modell von Autonomie qua narrativer Selbsterschaffung zu verzichten. Auf der anderen Seite behält aber sein pragmatischer Impuls die Oberhand, indem er diesem Modell eine klare Grenze setzt. Die Ironie wird auf die Sphäre des Privaten begrenzt.⁴⁷ Rortys typisch liberaler Lösungsvorschlag für die Spannung zwischen Iro-

Rorty für die durchaus realistische Vision einer Ironie, die nicht mehr durch die liberale Forderung nach Verminderung der Grausamkeit eingehegt ist.

44 Vgl. Berlin (2004), 12.

45 Die von Nancy Fraser rekonstruierte eigenständige zweite Position tritt allerdings nur in Verbindung mit der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich und damit im Rahmen der von Fraser als „Aufteilungsstandpunkt“ bezeichneten, dritten Position Rortys auf.

46 Fraser (1994), 153.

47 Vgl. Fraser (1994), 147, 153f. Ganz auf der Linie Frasers spricht Thomas McCarthy vom Vorschlag einer „Gewaltenteilung“ durch Rorty. Die liberale Abgrenzung der Einflussbereiche von privatem Ästhetizismus und öffentlichen Pragmatismus soll die Spannung zwischen Romantizismus und Universalismus beziehungsweise zwischen dem starken Dichter und dem liberalen Reformen lösen; vgl. McCarthy (1993), 36f, 58ff. – Die überwiegende Mehrheit der (zum Teil auch scharfen) Kritiker von Rortys Kombination von Ironie und Solidarität gehen davon aus, dass er sich der Spannung zwischen seinem romantischen Modell der Selbsterschaffung und den Anforderungen einer demokratischen Kultur bewusst ist. Sie kritisieren nicht Rortys Naivität bei der Beurteilung der politi-

nie und Solidarität besteht in der Entwicklung eines Kompromisses. Beide Seiten dieser Spannung können nicht zu einer theoretischen Synthese verschmolzen werden. Aber sie können in einer Art Arbeitsteilung dennoch Seite an Seite koexistieren, sofern sie entlang der Grenze von privatem und öffentlichem Leben voneinander getrennt werden. Die Kunst beziehungsweise das Ästhetische bestimmt die idiosynkratischen, privaten Ziele der Bürger, während der demokratische Konsens maßgeblich für die gemeinschaftlichen Ziele ist.⁴⁸ Es ist dieser Kompromissvorschlag, der von Fraser als „Aufteilungs-Position“ bezeichnet wird. Jede Kritik der Figur der liberalen Ironikerin muss diese Differenzposition ernst nehmen, von der sich Rorty auch nach *Kontingenz, Ironie und Solidarität* nie distanziert hat. Wie im Folgenden entwickelt werden soll, handelt es sich bei ihr um eine pragmatistische Koexistenzkonzeption mit dem Ziel eines fragilen Gleichgewichts zwischen privater Ironie und öffentlicher Solidarität.

XII.1.3 Trennung von privatem und öffentlichem Vokabular statt Synthese der beiden – die liberale Ironikerin als Bürgerideal der liberalen Differenzkonzeption von Politik

Die Privatisierung der Ironie soll Rortys politisches Ideal ermöglichen. Mit Daniel Conway kann man es als die glückliche „Heirat von Ironie und Liberalismus“ bezeichnen.⁴⁹ Die Figur der *liberalen* Ironikerin ist die utopische Verkörperung dieses Ideals. Die Voraussetzung ihrer Verbindung von privater Ironie und öffentlicher Solidarität ist, dass sie die zentrale Unterscheidung für Bürger liberaler Gesellschaften, die zwischen privat und öffentlichen Fragen, internalisiert hat:

„Nach meinem Sprachgebrauch ist das die Fähigkeit, zu unterscheiden zwischen der Frage, ob du und ich dasselbe Vokabular haben, und der anderen, ob du Schmerzen hast. Die Unterscheidung dieser Fragen macht es möglich, öffentliche von privaten Fragen zu unterscheiden, Fragen nach Schmerzen von Fragen nach dem Sinn des Lebens, die Domäne der Liberalen von der Domäne der Ironiker. Damit wird es möglich, dass ein einziger Mensch beides zugleich sein kann, Liberaler und Ironiker.“⁵⁰

Bei der liberalen Ironikerin handelt es sich um das korrespondierende Bürgerideal zu Rortys liberaler Differenzkonzeption von Politik. Ihr entscheidendes Kennzeichen ist darin zu sehen, dass sie sich mit der Tatsache ausgesöhnt hat, dass ihr ab-

schen Gefahren der Ironie, sondern die Haltbarkeit seiner Differenzkonzeption entlang der Grenze zwischen privat und öffentlich, die er aus diesem Bewusstsein heraus entwickelt; vgl. unter vielen etwa Joas (1992a), 377; Foelber (1994), 31; Owen J. J. (2001), 84ff; Weislogel (1990), 309f. Mehr dazu unten in diesem Kap..

48 Vgl. dazu insbes. Rorty (1991b), 63.

49 Conway (2001), 66. Hony Haber variiert dieses Bild kritisch. In der Rortys unglücklicher Ehe von Ironismus und Liberalismus werde einer der beiden Partner vom anderen dominiert. Die Ironie müsse sich dem Liberalismus unterordnen; vgl. Haber (1993), 64, 69f.

50 KIS, 320; vgl. KIS, 127; PZ, 42f, 119f.

schließendes Vokabular keine organische Struktur darstellt, sondern ein Flickwerk, das durch die Unterscheidung von öffentlich und privat in der Mitte zerrissen ist. Sie hat ein zweistufiges abschließendes Vokabular: das private Vokabular der Selbsterschaffung und das öffentliche Vokabular der Solidarität. Beide zusammen konstituieren ihre Identität – ohne eine besondere Beziehung zueinander zu haben. Sie bleiben vielmehr getrennt.⁵¹ Die Tugend der Ironie zu besitzen, bedeutet für Rorty dementsprechend, die Trennung zwischen privat und öffentlich einzuhalten, das heißt:

„die besten Momente des Privatlebens nicht mit meinen politischen und beruflichen Verpflichtungen zu vermischen; mich nicht zu fragen, ob das Privatleben oder die beruflichen Verpflichtungen der wichtigste Teil meines Lebens sind. Ironie heißt die Fähigkeit zu bewahren, kein einheitliches Verständnis haben zu wollen oder solch ein einheitliches Verständnis zu versuchen. Vielleicht ist in diesem Sinne Ironie schließlich: nicht zu philosophisch zu sein, nicht zu synthetisch zu sein.“⁵²

Nach diesem liberalen Verständnis von Ironie zeichnet Rorty auch die Idealbürgerin seiner Utopie. Die liberale Ironikerin hält ihren Wunsch nach Autonomie qua narrativer Selbsterschaffung von ihrem Wunsch nach Verminderung von Grausamkeit getrennt. Für sie sind beide Teile ihres abschließenden Vokabulars, das private Vokabular der Pflichten gegenüber sich selbst und das öffentliche Vokabular der Pflichten gegenüber anderen, inkommensurabel. Sie hat akzeptiert, dass die Suche nach einem umfassenderen Metavokabular, das eine Synthese beider Teile ihres abschließenden Vokabulars ermöglicht, vergeblich ist. Keine Theorie zur Natur des Menschen, der Gesellschaft, der Rationalität oder zu sonst etwas kann für sie Romantik und Demokratie, Selbsterschaffung und Solidarität in einer einzigen Vision erfassen.⁵³ Damit verkörpert die liberale Ironikerin die begründungskritische Kernthese von *Kontingenz, Ironie und Solidarität*:

„Es gibt keine Möglichkeit, auf theoretischer Ebene Selbsterschaffung und Gerechtigkeit zusammenzubringen. Das Vokabular der Selbsterschaffung ist zwangsläufig privat, wird von niemandem geteilt, ist ungeeignet zur Argumentation. Das Vokabular der Gerechtigkeit ist zwangsläufig öffentlich, wird von vielen geteilt, ist Medium für den Austausch von Argumenten [...] Dieses Buch versucht zu zeigen, wie es aussieht, wenn wir die Forderung nach einer Theorie, die das Öffentliche und das Private vereint, aufgeben und uns damit abfinden, die Forderungen nach Selbsterschaffung und nach Solidarität als gleichwertig, aber für alle Zeit inkommensurabel zu betrachten.“⁵⁴

51 Vgl. KIS, 157, 168, 200, 232. Vgl. dazu Fraser (1994), 155f.

52 Rorty (1994c), 18, so Rortys Antwort auf die Frage, was Ironie für ihn persönlich bedeutet.

53 Vgl. KIS, 12f, 200f.

54 KIS, 13f. Aus diesem Zitat wird ebenfalls deutlich, dass die Unterscheidung zwischen dem privaten Vokabular der Selbsterschaffung und dem öffentlich geteilten Vokabular

Für Rorty ist ein zentrales Kennzeichen sowohl des metaphysischen Denkens als auch der christlichen Religion, die Idee einer natürlichen Ordnung, in der alle Verschiedenheit in einer Einheit verbunden und aufgehoben ist. In dieser Idee spiegle sich die repräsentationalistische Hoffnung mit Hilfe eines Metavokabulars, das dieser harmonischen Ordnung entspricht, auch den Abgrund zwischen privat und öffentlich überbrücken zu können. Dieses Metavokabular zur Vereinigung der Tugendenden des ichbezogenen Genies und derjenigen des guten Staatsbürgers habe von Platon bis heute die Gestalt einer zum Scheitern verurteilten Theorie über die gemeinsame Natur des Menschen. Die metaphysischen oder theologischen Versuche, die Trennung zwischen privat und öffentlich niederzureißen, versuchten, den zentralen, ahistorischen und nicht-kontingenten Kern in uns zu isolieren, aus dem sich ein tiefer philosophischer Grund für die Verpflichtung unseren Mitmenschen gegenüber herleiten lässt. Mit Hilfe dieser essenzialistischen Strategie werde behauptet, dass private Erfüllung und Solidarität aus derselben Quelle kommen.⁵⁵ Das Streben nach einer theoretischen Brücke über die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Vokabular ist für Rorty jedoch die Wurzel für viele theoretische und politische Schwierigkeiten. Aus der Einsicht in die These der Kontingenz der Sprache folge nicht nur, dass alle Versuche vergeblich sind, die verschiedenen Seiten unseres Lebens mit einem einzigen, wahren Vokabular zu beschreiben.⁵⁶ Die Suche der Begründungstheorie nach einer Synthese von Romantik und Solidarität ist für ihn als Antirepräsentationalist auch unnötig. Die differenztheoretische und pragmatistische Alternative zum Problem der Einheitsstiftung lautet schlicht, beide streng getrennt zu halten. Seine Antwort auf die fundamentale Frage nach der Beziehung zwischen individueller Selbsterschaffung und Solidarität besteht darin, das platonische Einheitsversprechen mit Hilfe einer pragmatistischen Differenzkonzeption zu verabschieden. Diese geht nicht mehr von der Notwendigkeit einer Synthese aus, sondern beherzigt nach Rorty die alte thomistische Maxime, eine Unterscheidung zu machen, wenn man mit einem offensichtlichen Widerspruch konfrontiert ist. So wie es für Pragmatisten generell ohne Weiteres möglich sei, eine friedliche Koexistenz inkommensurabler Überzeugungen und Vokabulare durch deren „compartmentalization“⁵⁷ zu erreichen, so sei es möglich, Freiheit der Selbsterschaffung und Verminderung der Grausamkeit als inkommensurable und zugleich gleichwertige Ziele zu betrachten, sofern man die traditionelle Anschauung einer Harmonie beider zurückweise und eingesehen habe, dass sich zwischen beiden keine Brücke durch eine gemeinsame Natur des Menschen schlagen lässt.⁵⁸

Eine wichtige, liberale Komponente dieser differenztheoretischen und zugleich pragmatistischen Alternative zum Streben nach einem einheitlichen Metavokabular des Selbst liegt darin, dass für die liberale Ironikerin dem (kleineren) öffentlichen

der Gerechtigkeit ein Spezialfall der Grundunterscheidung Rortys zwischen nicht-normalen und normalen Diskurs darstellt. Vgl. dazu u.a. Brandom (2000c), 172f.

55 Vgl. KIS, 11f; PZ, 27, 119f; EHO, 197.

56 Vgl. KIS, 16, 69. Vgl. dazu Fraser (1994), 154.

57 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 79; vgl. auch PSH, 270.

58 Vgl. KIS, 69, 200f. Vgl. dazu Noetzel (2001), 235.

Teil ihres abschließenden Vokabulars keine generelle Priorität zukommt. Da sie die hierarchische Unterscheidung zwischen einem zentralen, allen gemeinsamen, obligatorischen Teil ihres abschließenden Vokabulars und einen peripheren, idiosynkratischen, optionalen Teil ablehnt, betrachtet sie ihr (größeres) privates Vokabular als gleichwertig. Zu Rortys Betonung der individuellen Autonomie qua Selbsterschaffung gehört die These,

„dass unsere Verantwortung für andere *nur eine*, nur die öffentliche Seite unseres Lebens ausmacht, eine Seite, die im Widerstreit mit unseren privaten Neigungen und privaten Versuchen der Selbsterschaffung liegen kann und nicht *automatisch* Priorität vor solchen privaten Beweggründen hat [...] ‚Moralische Verpflichtung‘ ist unter diesem Gesichtspunkt nur eine von vielen Überlegungen, aber keineswegs steht ihr automatisch Vorrang vor allen anderen zu.“⁵⁹

XII.1.4 Eine instrumentalistische Koexistenzkonzeption mit dem Ziel einer lebenspraktischen Balance zwischen privater und öffentlicher Identität

Zur Unterstützung seiner Konzeption zweier gleichberechtigter Sphären, mit den inkommensurablen Zielen Selbsterschaffung und Solidarität, bezieht sich Rorty erneut auf Isaiah Berlin.⁶⁰ Dessen pluralistisches Denken lehnt den rationalistischen Monismus als Suche nach einer Einheit der menschlichen Ziele um jeden Preis ab. Es hat sich von der metaphysischen Idee verabschiedet, man könne alle Überzeugungen des Menschen in einer letzten, alles versöhnenden Synthese wie die Teile eines Puzzles zu einem Ganzen zusammensetzen. Die Idee einer Harmonie aller menschlichen Ziele verdeckt nach Berlin nur Selbsttäuschung oder Heuchelei. An ihrer Stelle propagiert er das für ihn humanere Ideal eines toleranten Pluralismus, der die Inkommensurabilität rivalisierender Ziele anerkennt. Aus der Anerkennung der Unvereinbarkeit der menschlichen Ideale folgert er die Notwendigkeit von Kompromissen zwischen diesen und die Einsicht, dass nur ein unvollkommenes Gleichgewicht zwischen diesen erreichbar sei.⁶¹ Rorty sieht in diesem pluralistischen Denken der Inkommensurabilität von Zielen und Werten ein „polytheistisches Manifest“⁶² im Sinne seines romantischen Polytheismus. Und seine differenztheoretische Figur der liberalen Ironikerin ist als eine Verkörperung von Berlins Pluralismus zu betrachten. Sie zeichnet sich durch die Fähigkeit aus, das Vorhan-

59 KIS, 313 [Herv. i. O.]; vgl. KIS, 69, 157f; auch Rorty (2001d), 14.

60 Vgl. KIS, 86f; PAK, 146-153.

61 Vgl. Berlin (1995), 10, 51-58, 254f; Berlin (2004), 58f, 247. Rorty folgt Berlin in PAK, 146-153 auch explizit in dessen – bei aller Kritik – positiver Beurteilung der Romantik als leidenschaftliches Aufbegehren gegen den rationalistischen Universalismus bzw. Monismus; vgl. dazu Berlin (2004), 34, 203ff.

62 PAK, 61; vgl. PAK, 148; Rorty (2001d), 14. Ein Polytheist hat nach Rorty die Suche nach einer Methode verabschiedet, die eine umfassende Synthese herstellt und allen Menschen in gleicher Form sagt, was sie mit ihrem Leben anfangen sollen; vgl. PAK, 61.

densein von unterschiedlichen Vokabularen in ihrem abgeschlossenen Vokabular tolerieren zu können, und sie hält es nicht mehr für notwendig, alle ihre verschiedenartigen Selbstbeschreibungen in einer Synthese zu vereinheitlichen. Rortys liberale Idealbürgerin strebt allein eine Kompromisslösung zwischen ihrem privaten Vokabular der Selbsterschaffung und ihrem öffentlichen Vokabular der Solidarität in der Form eines Gleichgewichts an.

Der charakteristische Schritt in Rortys pragmatistischer Differenzkonzeption des Selbst über Berlin hinaus ist darin zu sehen, dass sie das bereits von Berlin formulierte Ziel eines praktischen Gleichgewichtes durch die Idee einer *instrumentalistischen* Koexistenz der Vokabulare „des“ Selbst zu konkretisieren versucht. Bereits in *Der Spiegel der Natur* hat Rorty darauf bestanden, dass Inkommensurabilität von Vokabularen zwar deren Irreduzibilität impliziere, nicht jedoch Inkompatibilität. Mit der instrumentalistischen Werkzeugmetapher wird diese These der Kompatibilität inkommensurabler Vokabulare von ihm plausibilisiert: Wenn man in antirepräsentationalistischer Manier Vokabulare nicht mehr als Beschreibungen der Dinge, wie sie wirklich sind, betrachtet, dann kann man inkommensurable Vokabulare schlicht als unterschiedliche Werkzeuge für unterschiedliche Zwecke ansehen. Dabei werden Spannungen zwischen den Vokabularen nicht geleugnet.⁶³ Aber eine konsequent instrumentalistische Sicht ermögliche es, mit konkurrierenden Beschreibungen desselben Phänomens zu jonglieren, ohne zu fragen, welche von ihnen die richtige sei. Damit könne man eine entspannte pragmatische Einstellung zu einander ausschließenden Erklärungen und auch zu Dualismen allgemein einnehmen. Denn für den Instrumentalisten gelte: „The irreducibility of one vocabulary to another presents no more problems than the unsubstitutability of one tool for another.“⁶⁴ Ein wichtiger Vorteil des konsequenten Instrumentalismus liegt nach Rorty darin, dass damit die Synthese all unserer Vokabulare zu einer einheitlichen Welt-sicht nicht mehr erforderlich ist. Weder Synthese noch Reduktion in einem Übervokabular seien notwendig, allein Begriffsklärung und „compartmentalization“⁶⁵, um eine friedliche, pragmatische Koexistenz unserer Vokabulare zu ermöglichen.⁶⁶

Die zentrale praktische Bedeutung des Instrumentalismus besteht also darin, dass er es ermöglicht, die Idee einer pragmatischen Koexistenz auch auf die in vermeintlicher Opposition stehenden Vokabulare der Selbsterschaffung und der Solidarität anzuwenden. Von einem konsequent instrumentalistischen Standpunkt aus müsse man beide nicht mehr als sich einander ausschließende Beschreibungen unseres wahren Selbst betrachten, die zu einer Synthese zusammengeführt werden müssten. Vielmehr könne man sie als unterschiedliche Werkzeuge ansehen, die unterschiedlichen Zwecken dienlich sind. Es sei nicht mehr notwendig, sich zwischen Theorien der Selbsterschaffung und der Solidarität zu entscheiden:

63 Vgl. SN, 420, KIS, 35; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 140. Zur Kritik an der Kompatibilitätsthese siehe etwa Welsch (1995), 218f.

64 Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 13f; vgl. KIS, 77, KOZ, 43; WF, 211.

65 Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 79.

66 Vgl. PAK, 68f, 262, 314; Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 33f.

„Mir ist es wichtig, dass wir nicht versuchen, eine Entscheidung zwischen ihnen zu treffen, sondern beiden gleiches Gewicht zu geben und sie dann zu verschiedenen Zwecken zu nützen [...] Dann könnten wir anfangen, uns die Relation zwischen Schriftstellern, deren Thema Autonomie ist, und Autoren, die über Gerechtigkeit schreiben, so vorzustellen wie die Relation zwischen zwei Werkzeugen verschiedener Art – wir könnten denken, dass sie sowenig eine Synthese brauchen wie Malerpinsel und Brecheisen.“⁶⁷

In der utopischen Figur der liberalen Ironikerin veranschaulicht Rorty den entscheidenden Nutzen der instrumentalistischen Sichtweise für eine liberale Theorie des Selbst. Denn in Kombination mit der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich ermögliche diese die pragmatische Koexistenz von Ironie und Solidarität, von Romantik und Liberalismus. Die liberale Ironikerin betrachtet als Instrumentalistin die inkommensurablen Teile ihres abschließenden Vokabulars als Werkzeuge zu unterschiedlichen Zwecken, die daher auch friedlich koexistieren können. Als solche ist es ihr auch möglich, ohne Probleme mit dem zentralen Riss in ihrem abschließenden Vokabular entlang der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich zu leben. Für sie macht es keinen Sinn mehr, zwischen dem Vokabular der Autonomie und dem der Gerechtigkeit wählen zu müssen oder eine Synthese beider „Werkzeuge“ anstreben zu müssen.⁶⁸

So wie für Rorty jede Art von Forschung nur die Suche nach einem zeitweiligen reflexiven Gleichgewicht zwischen Vokabularen sein kann und nicht das Streben nach einem endgültigen Metavokabular⁶⁹, so strebe auch die liberale Ironikerin nicht mehr danach, den Konflikt zwischen den Pflichten, die man gegen sich selbst, und den Pflichten, die man gegen andere hat durch eine theoretische Synthese ein für alle Mal zu lösen. Ihr Ziel sei vielmehr – immer noch ganz im Sinne Isahia Berlins ein immer wieder neu herzustellendes, fragiles Gleichgewicht zwischen ihrer privaten und ihrer öffentlichen Identität. Nach dem Vorbild des Romanciers widerstehe sie der Versuchung, entweder das Vokabular der Selbsterschaffung oder das der Solidarität zu privilegieren. Sie sei in der Lage, diese beiden Teile ihres abschließenden Vokabulars sauber getrennt zu halten, ihnen dann gleiches Gewicht zu geben und sich spielerisch zwischen beiden hin und her zu bewegen.⁷⁰

Mit dieser Fähigkeit verkörpert die Figur der liberalen Ironikerin auch Rortys pragmatistische Neudefinition der Weisheit. Die Tugend der Weisheit wird von ihm von der Liebe zur (einen) Wahrheit abgelöst. Er schlägt vor, die Weisheit als Finden der rechten Balance zwischen den verschiedenen Sphären des menschlichen

67 KIS, 12f; vgl. KIS, 29. Vgl. dazu Brandom (2000c), 173.

68 Vgl. EHO, 127; PZ, 38; SO, 61f. Die differenztheoretische und instrumentalistische Figur der liberalen Ironikerin ist das Pendant zu der oben beschriebenen utopischen Kultur ohne Zentrum als Verwirklichung eines romantischen und instrumentalistischen Pluralismus. Insofern findet sich auch bei Rorty die Analogie von Polis und Seele, so wie bei der von ihm kritisierten Einheitskonzeption Platons!

69 Vgl. PAK, 338.

70 Vgl. KIS, 12f, 230; KOZ, 89. Mehr zur pluralistischen Weisheit des Romans siehe KOZ, 72ff.

Lebens neu zu verstehen. Der Weise sei nicht derjenige, der die Widersprüche durch die korrekte Darstellung der natürlichen Ordnung aufzulösen versucht, sondern der mit ihnen umzugehen lernt und die schwierige Balance zwischen den widerstrebenden Anforderungen des Lebens zu meistern versteht. Für Bürger liberaler Gesellschaften bedeute dies konkret, dass das Streben nach Weisheit damit beginnt, den Unterschied zwischen dem Teil des eigenen Lebens, wo man nur sich selbst gefallen will, und jenem, wo man mit anderen Menschen in gemeinsamen Projekten zusammenarbeitet, auszuhalten. Erreicht werde praktische Weisheit von denjenigen, denen das Kunststück des andauernden Balanceaktes zwischen diesen beiden Bereichen gelingt:

„Wenn es keine natürliche Ordnung gibt, kann Weisheit nicht als Erfassung einer solchen Ordnung verstanden werden. Doch wir können den Begriff retten, indem wir ihn verwenden, um den praktischen, alltäglichen Balanceakt zwischen den verschiedenen Sphären des menschlichen Lebens zu bezeichnen – im Unterschied zur theoretischen Synthese in einer größeren Einheit. Nach meinem Verständnis ist die wichtigste Unterscheidung im menschlichen Leben diejenige zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten. Weise sein – in jenem Sinn, den ich diesem Begriff geben möchte – heißt: ein Gleichgewicht zu finden zwischen unseren idiosynkratischen Fantasien und unserem Umgang mit anderen Menschen, zwischen der Sprache, in der wir mit uns selbst und über uns selbst sprechen, und jener Sprache, die wir im Gespräch mit anderen über unsere gemeinsamen Angelegenheiten verwenden.“⁷¹

Dieser *pragmatische* Weisheitsbegriff des liberalen Idealbürgers beinhaltet die These, dass die erfolgreiche Balance zwischen dem Privatem und dem Öffentlichem, das heißt zwischen Verantwortung für sich selbst und Verantwortung für andere, kein Resultat der theoretischen Einsicht sein kann. Es gibt für liberale Ironiker nicht die eine Theorie, die ihnen eine perfekte Balance oder ein Optimum bei der Lösung der Konflikte zwischen beiden Vokabularen garantieren kann. Sie halten die Frage, wann man gegen Ungerechtigkeit kämpfen solle und wann man private Selbsterschaffungspläne verfolgen solle, für unbeantwortbar – sofern man sie als prinzipielle Frage versteht. Nur hoffnungslose Metaphysiker erwarten nach ihrer Sicht auf Fragen dieser Art noch eine generelle theoretische Antwort.⁷² Die Verwirklichung der Utopie eines Gleichgewichtes zwischen privatem und öffentlichem Teil des eigenen abschließenden Vokabulars ist nach Rorty keine Frage der Erkenntnis, sondern eine der praktischen Kenntnis. Man könne bestenfalls auf einen liberalen Idealtypus von Person hoffen, der in der Lage sein wird, mit der Unterscheidung zwischen diesen beiden Teilen zu leben lernen. Dabei würden auch die erforderli-

71 PZ, 120; vgl. Rorty (1994c). Vgl. dazu insbes. Brandom (2000c), 172f. Man kann diesen pragmatistischen Weisheitsbegriff als Rortys Beitrag zum Diskurs über praktische Klugheit ansehen. In *SL* führt Rorty als Beispiel für einen „liberalen Weisen“, der seine literarischen und seine politischen Interessen ausbalanciert, den Intellektuellen Irwing Howe an, einem Mitbegründer der Zeitschrift *Dissent*; vgl. *SL*, 111–118.

72 Vgl. KIS, 14f; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 322. Vgl. dazu Malachowski (2002), 120ff; Critchley (1999), 55f

chen Grenzziehungen zur Lösung von Konflikten zwischen privater Ironie und öffentlicher Solidarität jeweils individuell und ambulando sein: „Nach meinem Verständnis [...] können solche Gegensätze in einem Leben kombiniert, aber nicht in einer Theorie zur Synthese gebracht werden.“⁷³

Zur Unterstützung der liberalen Lebenskunst der Balance könnten darüber hinaus allein praktische Maßnahmen ergriffen werden. Hierzu gehört nach Rorty neben der staatlichen Sorge für Erziehung, Sicherheit und Wohlstand als gesellschaftliche Bedingungen liberaler Ironie insbesondere die Gewährung eines maximalen Freiraumes für die private Autonomie als primäres Ziel liberaler Politik. Mit diesen Maßnahmen könne die Realisierung seiner Utopie einer Collage aus privatem Narzissmus und öffentlichem Pragmatismus unterstützt werden.⁷⁴

XII.1.5 Die bisherige Kritik an Rortys Differenzkonzeption

Rortys begründungskritische Antwort auf das Scheitern aller bisherigen Versuche, die private und die öffentliche Identität des Selbst in der Theorie zu versöhnen, besteht also in der Utopie einer liberalen Existenzform, die beide Identitäten in der Praxis zu unterscheiden weiß. Die liberale Kunst der Trennung beider Sphären befreit die liberale Ironikerin von dem Zwang, sich zwischen dem Streben nach Selbsterschaffung und dem nach Solidarität entscheiden zu müssen. Abgesehen vom dem bisher kaum berücksichtigten, aber dennoch entscheidenden instrumentalistischen Charakter dieser Antwort, besteht deren Kern in der Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem als inkommensurable und gleichwertige Sphären. Thomas Assheuer hat Rortys differenztheoretische und pragmatistische Alternative zur Begründungstheorie treffend als eine „Zwei-Welten-Lehre“ bezeichnet, die eine romantische Ästhetik des Privaten mit einer liberalen Ethik zu kombinieren versucht.⁷⁵ Diese Kombination von Romantik und Pragmatismus verlangt die Fähigkeit zur Kunst der Trennung. Man darf im Privaten Romantiker sein, aber in öffentlichen Fragen gilt es, demokratischer Bürger zu bleiben. Dabei basiert sie auf der apodiktischen Behauptung, dass die Bereiche der Selbsterschaffung und der Solida-

73 KIS, 200; vgl. KIS, 159.

74 Vgl. KIS, 13; Rorty (1998a), 122; ORT, 210.

75 Vgl. Assheuer (2007), 53; vgl. Assheuer (2008), 47. Assheuer gehört zu den wenigen Interpreten, die Rortys Vorschlag positiv beurteilen (Siehe etwa auch Reese-Schäfer (1997), 647). Dabei blendet er allerdings die eben rekonstruierte, für Rortys Vorschlag konstitutive Idee einer instrumentalistischen Koexistenz bzw. der lebenspraktischen Kunst der Balance aus. – Für Rüdiger Safranski stellt die Utopie einer Doppelexistenz in zwei Welten mit unterschiedlichen Logiken die einzig lebbare Form der Romantik dar. Gegen den politisch gefährlichen romantischen Traum eines Lebens aus einem Guss besteht er darauf, dass Lebenskunst heißt, die Abenteuer der Romantik und die Nüchternheit demokratischer Politik jeweils in ihren eigenen Wahrheitsregionen getrennt voneinander gelten lassen zu können; vgl. Safranski (2007), 12, 392f; Safranski (2008), 201f, 206ff.

rität für alle Zeiten inkommensurabel seien. Es ist nur folgerichtig, dass sich die Kritik vor allem an dieser Behauptung entzündet hat.⁷⁶

Für viele Kritiker in der Nachfolge von Nancy Fraser steht und fällt Rortys Utopie eines ironischen Liberalismus mit der Möglichkeit einer scharfen Trennung zwischen beiden Vokabularen, und damit zwischen dem eigenen privaten und dem öffentlichen Selbst. Wie oben bereits erwähnt, betont der Ideologiekritiker Raymond Geuss, dass es *die* Unterscheidung zwischen privat und öffentlich nicht gibt. Rortys differenztheoretische Antwort auf die Platonischen Syntheseveruche sei daher genauso verfehlt, wie diese. Man kann Geuss Ansicht folgendermaßen auf den Punkt bringen: weder Platon noch Rorty.⁷⁷ Aber auch freundlich gesinnte Interpreten, wie etwa Detlef Horster, kritisieren die apodiktische Inkommensurabilitätsthese. Mit dieser versuche Rorty seine praktische Schlüsselunterscheidung der Diskussion zu entziehen; ohne dabei zu sehen, dass sie der zugleich vertretenen These der gesellschaftlichen Konstitution des Selbst widerspricht. Die apodiktische Trennung zwischen privat und öffentlich stehe im Widerspruch zur sozialen Wirklichkeit.⁷⁸

Der Tenor dieser Kritik lautet, dass Rortys praktische Schlüsselunterscheidung unhaltbar sei, da sie in der gesellschaftlichen Realität in beide Richtungen ständig überschritten werde. Zum einen missachte sie die, nicht nur wie oben dargestellt vom Feminismus vertretene Einsicht, dass das Private politisch sei. Denn private Projekte seien unvermeidlich geprägt durch öffentliche Strukturen. Insofern sei Identitätsbildung immer ein politischer, kein privater Prozess.⁷⁹ Zum anderen würden aber auch die privaten Projekte der Selbsterschaffung den Bereich des Privaten notwendigerweise überschreiten. Dies gelte besonders im Falle von Rortys intellektualistischer Konzeption von Selbsterschaffung durch dichterische Neubeschreibung. So betont etwa Thomas McCarthy, dass die Schriftstellerei eine öffentliche Angelegenheit sei. Da Rorty als Liberaler seine ironistischen Intellektuellen nicht von der Veröffentlichung ihrer Schriften abhalten könne, um Demütigung durch Neubeschreibung zu vermeiden, projiziere er eine Auflösung dieses Problems einfach in deren Köpfe. Die freiwillige Privatisierung der eigenen Projekte der Neubeschreibung stelle aber nur eine Art des intellektuellen Selbstmords dar.⁸⁰ Die Brisanz des von McCarthy beschriebenen Problems wird besonders deutlich an dem von mehreren Kritikern angeführten Beispiel des Romans *Die satanischen Verse* von Salman Rushdie. Auf der einen Seite sei dieses Werk als Produkt der Fantasie Teil von Rushdies privatem Projekt der Autonomie durch Neubeschreibung. Auf

76 Vgl. Kleemann (2007), 25; Critchley (1999), 52ff; insbes. Conway (2001), 78. Für eine kurze Übersicht über die vielfältige Kritik an Rortys strikter Aufteilung des abschließenden Vokabulars siehe Rumana (2000), 45. Zur feministischen Kritik im Anschluss an Nancy Fraser an Rortys praktischer Schlüsselunterscheidung und zu deren Präzisierung durch Rorty in Reaktion auf diese Kritik siehe oben Kap. VIII.4.

77 Vgl. Geuss (2002), 127f.

78 Vgl. Horster (1991a), 20, 110ff.

79 Vgl. etwa Rothleder (1999), xiiif, 71ff.

80 Vgl. McCarthy (1993), 37, 59f.

der anderen Seite wurde die darin enthaltene dichterische Neubeschreibung des Propheten Mohammed in der muslimischen Welt als Demütigung empfunden. Hätte Rushdie daher seinen Roman nicht veröffentlichen dürfen, zumal er sich dieser Wirkung bewusst gewesen sein konnte? Oder suspendiert der dichterische Charakter dieses Werks der Selbsterschaffung das liberale Gebot der Grausamkeitsvermeidung? Anhand dieser Fragen zeige sich, dass jedes literarische Werk, auch wenn es sich immer aus privaten Motiven speist, durch seine Veröffentlichung öffentlichen Charakter bekomme. Und Literatur sei ohne Veröffentlichung undenkbar. Daher funktioniere die Trennung von privater dichterischer Selbsterschaffung und öffentlicher Grausamkeitsvermeidung nicht.⁸¹ Rorty geht leider auf diese Kritik nur sehr kurz ein. Sein Hauptargument besteht darin, dass ein wichtiger Teil seiner pragmatistischen Utopie gerade darin bestehe, den Wunsch nach einem generellen Kriterium für diese Fragen zu verabschieden. Wie oben bereits dargestellt, ist für ihn die Tatsache, dass seine praktische Schlüsselunterscheidung zwischen privaten Pflichten gegenüber sich selbst und öffentlichen Pflichten gegenüber anderen „fuzzy“ ist und kein allgemeines Kriterium zur endgültigen Abgrenzung möglich ist, kein Problem – im Gegenteil. Dadurch sei sie umso besser geeignet für eine fallweise Klärung im Gespräch. Die verschwommene Grenze zwischen Privatem und Öffentlichem werde, wie alle politisch relevanten Grenzen, immer aufs Neue durch den öffentlichen Diskurs bestimmt. Dies gelte auch für den „Fall“ Rushdie.⁸²

Eine weitere Kritik an Rortys differenztheoretischem liberalen Bürgerideal sei hier noch kurz erwähnt. Sie betrifft das oben erwähnte republikanische beziehungsweise demokratietheoretische Defizit, das in den Augen mancher Kritiker auch in Rortys Variante des Liberalismus besteht: Die Privatisierung des Projekts der Selbsterschaffung habe zur Folge, dass der Teilnahme am öffentlichen Leben kein Wert in sich zugemessen wird. Die Konzeptionalisierung der Autonomie als private Autonomie reduziere die Partizipation in demokratischen Institutionen auf eine bloße instrumentelle Notwendigkeit. Selbsterfindung werde von Rorty ganz entsprechend dem Zeitgeist vom gemeinschaftlichen politischen Leben abgetrennt.⁸³ In diesem Sinne kritisiert auch Chantal Mouffe, dass jegliche Suche nach

81 Vgl. Festenstein (1997), 131f; Weislogel (1990), 308f; Horton (2001), 24.

82 Vgl. Rorty in Festenstein/Thomson (Hg.) (2001), 31f; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 79, 146f.

83 Vgl. Farrell (1995), 187; Melkonian (1999), 60ff, 77. Diese republikanisch-kommunitaristische Kritik ist in der Regel mit dem Hinweis verbunden, dass Rortys strikte Trennung zwischen einer breiten Sphäre privater Autonomie und einer schmalen Sphäre öffentlicher Solidarität einen Bruch mit der partizipatorischen Demokratietheorie seines großen Vorbildes John Dewey darstelle. Dieser gehe davon aus, dass Sinn für ein gemeinsames Gutes und geteilte Erfahrung Voraussetzungen für die individuelle Selbsterschaffung seien. Bei Dewey würden Selbstverwirklichung und das gemeinschaftliche Gute in der demokratischen Partizipation kongruieren. Das Postulat dieser Kongruenz, als dem Herz von Deweys Ethik, sei genau eine Variante des von Rorty kritisierten Synthesedenkens; vgl. etwa Festenstein (1997), 141f; Wolf (2001), 242. Für Jean-Claude Wolf isoliert und verabsolutiert Rorty – anders als dessen Vorbild Dewey – den Wert von negativer Frei-

individueller Autonomie in Verbindung mit der Politik denunziert werde. Für sie ist dies die Konsequenz einer Konzeption, die durch ihre übermäßig starre Unterscheidung zwischen privat und öffentlich blind mache für die Verwobenheit beider Sphären.⁸⁴

Der Liberale Rorty beharrt in seiner Reaktion auf diese Kritik an seiner Differenzkonzeption darauf, dass die Öffentlichkeit nicht die Sphäre der Selbsterschaffung sei. In der Politik sollte es allein um die Schaffung eines maximalen Raumes für private Autonomie gehen. Und mit etwas Glück, das heißt, wenn man in einer wahrhaft liberalen Gesellschaft lebt, durchziehe die Politik nicht alle Bereiche des Lebens.⁸⁵ Zugleich gesteht er aber erstens zu, dass Partizipation in der demokratischen Öffentlichkeit ein möglicher Weg der Selbsterschaffung sei. Die Trennung von privat und öffentlich sei nicht für jeden und immer gültig; hier gebe es ein Spektrum. Er habe auch nicht die Absicht mit seiner Schlüsselunterscheidung ein allgemein verbindliches Lebensideal zu formulieren. Vielmehr habe diese einen therapeutischen Charakter. Sie sei gegen die Vorstellung einer prästabilisierten Harmonie von Selbsterschaffung und Solidarität gerichtet und gegen die These, kein Mensch könne Autonomie erlangen, ohne dass dabei seine Verantwortung für andere die zentrale Rolle spielt.⁸⁶ Zum Zweiten stellt Rorty klar, dass seine therapeutische Schlüsselunterscheidung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Vokabular des Selbst keine undurchlässige Trennung markieren soll. Die These der Inkommensurabilität beider Vokabulare beinhalte nicht die Behauptung, dass zwischen beiden keine Verbindungen bestünden. Das jeweilige Projekt der dichterischen Selbsterschaffung könne zu einem Wandel des öffentlichen Vokabulars führen, während der Dialog mit anderen die eigene Identität verändere.⁸⁷ Auch bei ihm gibt es also Verbindungen zwischen privatem und öffentlichem Teil des abschließenden Vokabulars: Private Projekte der Selbsterschaffung sind von den gesellschaftlich bereitgestellten Vokabularen abhängig und umgekehrt können auch private Projekte gesellschaftliche Relevanz haben. Insofern durchkreuzt das Thema Selbsterschaffung immer schon die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich.⁸⁸ Er selbst betont allerdings – wie vor allem Daniel Conway festgestellt hat – nur eine Richtung der Verbindung, und zwar den Fall des starken Dichters, dessen Metaphernbildung auf gesellschaftlich fruchtbaren Boden fällt. Hier hat die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich nach Conway den Charakter eines pragmatischen Filters. Die umgekehrte Richtung werde hingegen von Rorty nur in einer

heit. Seine Konzeption des Bürgers stelle daher das Gegenteil von Deweys kommunitaristischem Verständnis der Demokratie als Lebensform dar. – Zu dieser Frage der fehlende „Dewey-Treue“ siehe auch Noetzel (2002), 179; Joas/Knöbl (2004), 695; insbes. Westbrook (1991), 541f.

84 Vgl. Mouffe (1999), 14.

85 Vgl. Rorty (2006d), 31.

86 Vgl. Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 61; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 221f; dort findet sich auch eine explizite Distanzierung von Deweys Kongruenzpostulat.

87 Vgl. Rorty (2006d), 50; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 202.

88 Vgl. Wellmer (2001a), 318.

Hinsicht näher thematisiert. Wie seinem Vorbild John Stuart Mill komme es ihm als Liberalen vor allem darauf an, dass der öffentliche Diskurs die privaten Projekte der Selbsterschaffung möglichst wenig beeinträchtigen soll. Insofern habe seine Schlüsselunterscheidung hier doch die Funktion einer möglichst undurchlässigen Grenze, mit dem Ziel, die negative Freiheit des Individuums zu schützen.⁸⁹

Eine wichtige Kritik an seiner Differenzkonzeption des Selbst, die zwischen privater und öffentlicher Identität trotz allem so strikt zu trennen versucht, hat Rorty bereits in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* vorweggenommen. Sie besagt, dass es psychologisch unmöglich sei, sich selbst in einem privaten Selbstschöpfer und einen öffentlichen Liberalen aufzuspalten.⁹⁰ Charles Guignon und David Hiley haben diese Kritik am pointiertesten vorgebracht. Für sie führt die Aufteilung des abschließenden Vokabulars in zwei möglichst unabhängige Vokabulare zu einem „ego-splitting“⁹¹. Das Ideal der liberalen Ironikerin stelle keine Vision einer besseren Art zu leben dar, sondern führe nur zu einer Verschärfung der psychologischen Störungen des Selbst in den entsolidarisierten liberalen Gesellschaften der Gegenwart.⁹² Für Rorty ist demgegenüber die Aufspaltung des Selbst durch eine Aufteilung des abschließenden Vokabulars seiner liberalen Ironikerin in zwei unabhängige Teile nur eine utopische Verlängerung der in den liberalen Gesellschaften bereits täglich praktizierten Kunst der Trennung zwischen privater Erhabenheit und öffentlicher Schönheit. Gerade die pragmatische Fähigkeit, zwischen dem Teil ihres Lebens unterscheiden zu können, wo man sich selbst gefallen will, und dem, wo es um die Kooperation mit ihren Mitbürgern, mache schon jetzt den guten Staatsbürger

89 Vgl. Conway (2001), 79.

90 Vgl. KIS, 146. Siehe auch oben den Beginn von Kap. XII.1.

91 Guignon/Hiley (1990), 359.

92 Vgl. Guignon/Hiley (1990), 355-361. Zu den vielen anderen kritischen Stimmen gehört auch Rössler (2001), 331ff. Für Rössler wird die Frage nach der Einheit von privatem und öffentlichem Selbst bei Rorty nicht gelöst. Daher könne man bei der liberalen Ironikerin nicht einmal von einer dissonanten Identität sprechen. – Richard Rumana ist einer der wenigen Interpreten, der trotz Bedenken vorsichtige Zustimmung zu Rortys radikaler Differenzkonzeption signalisiert; vgl. Rumana (2000), 85f. Der psychologische Einwand wird nicht nur gegen Rortys Differenzkonzeption des Selbst geltend gemacht. In etwas abgeschwächter Form wird in der Literatur kritisiert, dass auch John Rawls das Selbst in einen privaten und einen öffentlichen Teil aufspalte. Dessen politischer Liberalismus basiere auf der nicht problematisierten Prämisse einer strikten Unterscheidung zwischen nicht-öffentlicher und öffentlicher Vernunft und der Fähigkeit liberaler Bürger, beide trennen zu können und ihre umfassenden Konzeptionen des Guten im öffentlichen Gerechtigkeitsdiskurs außen vor zu lassen. Insofern richtet sich der Einwand letztlich gegen jede liberale Differenzkonzeption des Selbst, vgl. etwa Mulhall/Swift (1994), 196f. Christian Müller verbindet die Kritik an Rawls' Teilung der Persönlichkeit in ein privates und ein politisches Selbst mit der an Rortys Figur der liberalen Ironikerin. Rawls setze die Verträglichkeit beider Identitäten einfach voraus. Rorty versuche zwar, diese Verträglichkeit in der Figur der liberalen Ironikerin zu plausibilisieren, scheitere aber damit; vgl. Müller (1995), 291ff.

aus.⁹³ Man kann sagen, dass die utopische Figur der liberalen Ironikerin nur eine Radikalisierung dieser liberalen Kunst der Trennung zwischen privater und politischer Identität darstellt.

Rortys utopische Vision eines illusionslosen, pragmatischen Lebens mit einem Riss zwischen privatem und öffentlichem Teil des eigenen abschließenden Vokabulars fügt sich auch ein in das weiter oben dargestellte antiessenzialistische und dezentrierte Bild des Selbst als ein mittelpunktloses und kontingentes Netz aus Überzeugungen und Wünschen. Rortys dezentriertes Ich besteht aus einer Vielzahl von unterschiedlichen Glaubens- und Wunschemengen und strebt nicht mehr eine überwölbende Einheit dieser Mengen an. Als eine Art homöostatischer Mechanismus zielt es allein auf eine gewisse Mindestkohärenz. Diese Mindestkohärenz des Selbst – so lässt sich jetzt hinzufügen – versucht Rorty durch die Ideen einer instrumentalistischen Koexistenz und eines immer wieder aufs Neue herzustellenden Gleichgewichts zwischen den Teilen des Selbst zu plausibilisieren.⁹⁴

XII.2 Die liberale Einhegung der Ironie durch eine kommunitaristische Identitätsethik

Wenn man nun mit Rorty davon ausgeht, dass die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Selbst wünschenswert und möglich ist, und zugleich den instrumentalistischen Charakter seiner pragmatischen Differenz- und Koexistenzkonzeption berücksichtigt, so bleiben dennoch entscheidende Nachfragen an diese Konzeption, mit der das Begründungsprojekt verabschiedet werden soll, unbeantwortet: Unterminiert die private Ironie nicht doch die öffentliche Solidarität? Oder anders gefragt: Warum sollte die potenziell grausame Ironie überhaupt an der Grenze von privat und öffentlich Halt machen? Rortys Antwort auf diese Fragen ist die liberale Einhegung der Ironie durch eine Verbindung von Ironismus *und* Ethnozentrismus. Sie ist Thema dieses Unterkapitels.

XII.2.1 Die Verbindung von Ironismus und Ethnozentrismus in der Figur der liberalen Ironikerin als Basis der Privatisierung ihrer potenziell grausamen Ironie

Eine überwiegende Mehrheit von Rorty-Kritikern geht davon aus, dass die Ironie durch dessen Differenzkonzeption nicht zu bändigen ist. Seine Privatisierung der

93 Vgl. KIS, 121; PZ, 119; 172.

94 Die oben vorgebrachte Kritik an der inneren Kohärenz von Rortys antiessenzialistischem und zugleich romantischem Bild des Selbst wird damit jedoch nicht hinfällig. Auch die instrumentalistische Metapher von inkommensurablen Vokabularen als Werkzeugen zu unterschiedlichen Zwecken verweist auf eine Handlungsinstanz beziehungsweise lässt sich nicht ohne Weiteres mit dem dezentrierten Bild des Selbst als sich selbst webendes Netz ohne obersten Weber vereinbaren. Denn welchen Sinn macht die Werkzeugmetapher ohne die dazu gehörige Vorstellung eines Handwerkers, der die Werkzeuge benutzt?

Ironie könne nicht gelingen, da deren Eigendynamik stärker sei als er es annehme. Die privatisierte Ironie greife notwendigerweise auch auf die öffentliche Sphäre über und führe zur Entsolidarisierung.⁹⁵ So warnt beispielsweise Rob Reich vor den gesellschaftlichen Gefahren der „imperialistischen Ironie“.⁹⁶ Die für Rortys Utopia zentrale Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen sei nicht ausreichend, um vor dem durch keine Autorität begrenzten Verlangen nach Selbsterschaffung zu schützen. Nichts hindere die Ironiker daran, ihre Neubeschreibungen den Mitbürgern aufzuzwingen. Eine Gesellschaft von Ironikern wäre nach Reich daher durch heftige Konflikte charakterisiert.⁹⁷ Judd Owen verortet das Problem angesichts der Bedeutung Nietzsches für Rortys romantisches Bild des Menschen als Dichter seiner selbst im nietzschanischen Charakter der Ironikerin. Diese werde von einem quasi-nietzeanischen Willen zur Macht angetrieben. Und da es keinen bloß privaten Willen zur Macht gebe, müsse sich ihre Ironie zwangsläufig nach außen richten; schließlich werde die Ironikerin daher auch – mit Nietzsche – bezüglich des Grausamkeitsverbots umdenken.⁹⁸

Das Fazit all dieser Kritiken lautet: Die Utopie eines ironischen Liberalismus ohne Begründung fällt durch den pragmatischen Test. Denn wenn wir im Privaten Ironiker sind, können wir im Öffentlichen keine Solidarität begründen. Rortys „Heirat“ kann nicht funktionieren, da die Ironie die liberale Schlüsselunterscheidung zwischen privat und öffentlich nicht unterstützt, sondern vielmehr sprengt. Ironie und Liberalismus passen aufgrund des strukturellen Konflikts zwischen diesen beiden Partnern einfach nicht zusammen. Dieses Fazit beruht maßgeblich auf der These, dass der ironische Liberalismus sich weigere, zur Absicherung seiner instrumentalistischen Koexistenzkonzeption eine angemessene Alternative für die von ihm verworfene metaphysische Begründung der „Sei nicht grausam“-Regel anzubieten. Die neohumeschen Konzeption des Liberalismus als eine Angelegenheit des Herzens allein wird für eine Begrenzung der Ironie als nicht ausreichend angesehen. Rorty könne sich nicht nur auf eine liberale Gefühlserziehung verlassen, durch die die Identifikation mit dem Leiden anderer gefördert werden soll; verbunden mit dem bloßen Appell an das Gefühl für die gemeinsame Gefahr, Opfer von Demütigung werden zu können. Denn warum sollte das Erkennen der gemeinsamen Empfänglichkeit für Demütigung einem konsequenten Ironiker wichtiger sein als das eigene Projekt der Selbsterschaffung?⁹⁹ Tatsächlich scheint Rorty in seiner Utopie einfach davon auszugehen, dass die liberale Ironikerin Grausamkeit mehr als alles andere fürchtet. Und er weist auf den ersten Blick die Notwendigkeit zurück, diese Annahme in der theoretischen Reflexion zu begründen: „Solche Reflexion wird nur ein geschärftes Bewusstsein für die Möglichkeit des Leidens hervorbringen. Sie wird keinen *Grund, sich um Leiden zu kümmern*, schaffen. Der liberalen Ironikerin

95 Diese Kritik findet sich u.a. bei Williams, M. (2003), 73ff; Guignon/Hiley (1990), 357; Mounce (1997), 207; Rothleder (1999), 83.

96 Reich (1996).

97 Vgl. Reich (1996).

98 Vgl. Owen D. (2001), 91f.

99 Vgl. Rogers (2004), 110ff; McClure (2001), 32ff, 46ff; Rothleder (1999), 96.

kommt es nicht darauf an, einen solchen Grund zu finden, sondern darauf, sicherzugehen, dass sie merkt, wenn jemand leidet.“¹⁰⁰ Die oben erwähnte Aufforderung der Privatisierung des Strebens nach Erhabenheit läuft für Rorty auf die „Bitte“¹⁰¹ an Ironiker hinaus, das Verhindern von Grausamkeit und Schmerz über das Erhabene zu stellen.

Im Anschluss an den Bezug auf Nietzsche in der oben genannten Kritik von Judd Owen lässt sich der Problemstand folgendermaßen pointiert zusammenfassen: Die utopischen Figuren der liberalen Ironikerin und des starken Dichters stellen den Versuch einer demokratischen Variation von Nietzsches Bild des Übermenschen dar.¹⁰² In deren Ironie findet sich aber keine ethische Grenze für ihren quasi-nietzscheanischen Willen zur permanenten Selbsterschaffung. Warum sollten sie als Ironiker also die „letzten Menschen“ ihrer demokratischen Gemeinschaft nicht als Material für ihre Selbsterfindung benutzen? Kurz: Warum sollte der Übermensch in Rorty'scher Gestalt Demokrat sein? Nüchterner formuliert kann man sagen, dass die radikalisierte Begründungsfrage „Warum überhaupt moralisch sein?“ im Kontext von Rortys Utopie eines ironischen Liberalismus lautet: „Warum überhaupt nicht grausam sein und die kontingente Trennung zwischen privat und öffentlich respektieren?“ Dabei ist das zentrale Problem, auf dem die Formulierung der normativen Frage beruht, die strukturelle Spannung zwischen Eigeninteresse und Forderungen der Moral, noch verschärft. Zum einen durch Rortys tendenziell asoziales romantisch-ästhetisches Bild von Autonomie in den Fußspuren von Nietzsches radikalem Individualismus; zum anderen dadurch, dass die aufgestellte Grenze der privaten Selbsterschaffung in Gestalt der Forderung nach öffentlicher Solidarität nur einen kontingenten Status hat.

In der Literatur wurde bisher jedoch nicht hinreichend berücksichtigt, dass Rortys Utopie einer pragmatischen Koexistenz von Ironie und Solidarität doch eine Antwort auf die normative Frage enthält, und zwar in Gestalt einer Begrenzung der Ironie durch eine kommunitaristische Identitätsethik. Diese „Antwort“ ist allerdings – und das ist typisch für Rorty – eine indirekte. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, wird die radikalisierte Begründungsfrage in Übereinstimmung mit dem oben dargestellten methodischen Ethnozentrismus in eine Identitätsfrage transformiert: Die Solidarität der liberalen Ironikerin ist eine Frage ihrer praktischen Identität. Diese wiederum ist das Resultat ihres Eingebettetseins in die liberale Kultur. Auch wenn sie weiß, dass ihr liberaler Sinn für moralische Verpflichtung historisch kontingent ist, ändert dies nichts daran, dass dieser Sinn ihre öffentliche Identität und damit ihr Handeln bestimmt. Denn als *liberale* Ironikerin identifiziert sich mit dem kontingenten Grausamkeitsverbot der ethischen Rechtfertigungsgemeinschaft, der sie sich zugehörig fühlt. Sie befolgt die Forderung, nicht grausam zu sein, weil diese ihre praktische Identität als liberale Ethnozentristin ausmacht. Denn – wie oben bereits mehrfach betont – die Idealbürgerin des ironischen Liberalismus ist als Iro-

100 KIS, 158 [Herv. i. O.].

101 KIS, 319.

102 Fruchtbar wäre auch der Vergleich der utopischen Figur der liberalen Ironikerin mit der des „freien Geistes“ bei Nietzsche. Siehe dazu insbes. KSA, II, 15-20.

nikerin *und* als liberale Ethnozentristin zugleich konzipiert. Die hier vertretene These lautet, dass Rorty auf dem Weg einer pragmatistisch-kommunitaristischen Transformation der normativen Frage in eine Frage der ethischen Identität die liberale Einhegung der Ironie versucht. Damit erweist sich die Idee eines Gleichgewichts von Ironismus und Kommunitarismus als die begründungstheoretisch entscheidende Komponente seiner pragmatischen Koexistenzkonzeption von privater Ironie und öffentlicher Solidarität. Dieses Unterkapitel enthält die Rekonstruktion und Kritik der zweiten Komponente dieser Gleichgewichtskonzeption; wobei davon ausgegangen wird, dass Rortys Gleichgewicht trägt.¹⁰³

XII.2.2 Rortys Kritik der kantianischen Unterscheidung zwischen Moralität und Klugheit

Bei der Rekonstruktion der zweiten Seite von Rortys Gleichgewichtskonzeption, dem kommunitaristischen Gegengewicht zur Ironie, gilt es zunächst zu berücksichtigen, dass dieser Versuch eingebettet ist in die oben bereits dargestellte Neubeschreibung von Moralität als Wir-Begriff. Moralische Richtigkeit wird in seinem kontextualistischen Sprachpragmatismus ebenso zu einem kommunitaristischen Wir-Begriff wie Wahrheit und Rationalität. Der kontingente Konsens der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft bestimmt nicht nur die Geltung von deskriptiven, sondern auch von normativen Überzeugungen. Diese Neubeschreibung stellt in Analogie zu der angestrebten Verabschiedung der Erkenntnistheorie und der Transformation unserer realistischen Intuitionen keine sprachpragmatische Rekonstruktion der rationalistischen Moral und unserer universalistischen moralischen Intuitionen dar, sondern deren ethnozentristische Uminterpretation. Rorty weitet den Antifundamentalismus auch auf die Moraltheorie aus.¹⁰⁴ Für unsere Fragestellung ist dabei zentral, dass er unter Bezugnahme auf Wilfrid Sellars' Analyse der morali-

103 Mit Thomas Assheuer und anders als das bereits erwähnte „Kritikerpaar“ Guignon und Hiley wird hier die Ansicht vertreten, dass sich beide Seiten in dieser Gleichgewichtskonzeption nicht gegenseitig unterminieren. Guignon und Hiley sprechen – ähnlich wie Nancy Fraser – nicht von einer Gleichgewichtskonzeption von Ironismus und Kommunitarismus, sondern von dem Gegensatz zwischen dem existenzialistischen und dem kommunitaristischen Strang in Rortys Denken. Die existenzialistische Sorge um Freiheit, Wachstum und Kreativität unterminiere den kommunitaristischen Sinn, „einer von uns zu sein“. Zugleich unterminiere die kommunitaristische Basis der Loyalität zur eigenen Identifikationsgemeinschaft das existenzialistische Ideal der Selbsterschaffung; vgl. Guignon/Hiley (1990), 355ff. Wie oben bereits erwähnt, sehen beide Kritiker auch in der Trennung beider „Stränge“ durch die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich bei Rorty keine Lösung. – Thomas Assheuer hingegen sieht in Rortys Denken den faszinierenden Versuch einer Versöhnung von Existenz- und Sozialphilosophie, von Heidegger und Rawls. Mit dem Pathos der Ironie würden eine kontinental-existenzphilosophische und eine amerikanisch-pragmatische Denkströmung versöhnt; vgl. Assheuer (2007), 53.

104 Vgl. Nagl (1998), 19.

schen Schuldigkeit in Form von Wir-Intentionen die Kantische Unterscheidung von Moralität und Klugheit destruiert und neu beschreibt. Erst damit wird die eben skizzierte Umwandlung der normativen Frage in eine Identitätsfrage ermöglicht.

Der erste Schritt seiner transformativen Neubeschreibung des Begriffs Moralität besteht in einer radikalen Kritik der traditionellen Auffassung von Moral – wiederum analog zu dem im ersten Teil ausführlich rekonstruierten, zweistufigen Versuch der Verabschiedung des Repräsentationalismus. Entsprechend seiner Kritik an Kants Konzeption von Philosophie als Erkenntnistheorie ist Rorty als militanter Antikantianer auch in der Ethik ein herausragender Kritiker des zeitgenössischen Kantianismus. Wie dargestellt, richtet sich seine primär metaethische Kritik gegen jeglichen moralischen Universalismus und Rationalismus in der Nachfolge Kants. Darüber hinaus kritisiert er die fundamentalistische Fixiertheit auf begründende erste Moralprinzipien. Mit einer „Ethik ohne allgemeine Pflichten“¹⁰⁵ will er die Kantische Idee von Moralität als Gehorsam gegenüber universellen Prinzipien sprachpragmatisch dekonstruieren und nicht rekonstruieren. Das Herzstück seiner Attacke auf die kantianische Moralphilosophie besteht in dem Versuch einer Destruktion und Neuinterpretation ihrer zentralen Unterscheidung, der zwischen Moralität und Klugheit.¹⁰⁶ Nach Rorty gehört diese Unterscheidung zu den verhängnisvollen metaphysischen Dualismen in der Moralphilosophie, die niedergerissen werden sollten.¹⁰⁷

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hat Kant die Unterscheidung zwischen Moralvorschriften und Klugheitsgeboten durch die strikte Unterscheidung von kategorischen und hypothetischen Imperativen und die zwischen nicht-funktionalen Prinzipiengründen und funktionalen Gründen der Zweckmäßigkeit expliziert. Gebote der Sittlichkeit werden als unbedingte Forderungen der Vernunft charakterisiert, Ratschläge der Klugheit hingegen als bedingte Forderungen. Kern dieses bis heute maßgeblichen Verständnisses der Differenz von moralischen und nicht-moralischen Forderungen ist die These einer Kluft zwischen unbedingten und bedingten Handlungsvorschriften beziehungsweise Verpflichtungen.¹⁰⁸ Genau an dieser These setzt Rortys Kritik an. Kantianer würden einen wichtigen graduellen

105 HSE, 67. Dieser Ausdruck findet sich nur dort. Dies ist wohl Folge von Rortys Ansicht, dass es so etwas wie eine antifundamentalistische Ethik nicht gibt. Für ihn ist der Antifundamentalismus einfach nur ein Weg, bestimmte Fragen verabschieden zu können; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (2001), 201.

106 Vgl. Schneewind (2000), 855; Köhl (2001), 19ff. Harald Köhl, dessen Rekonstruktion von Rortys „Attacke“ diese Darstellung weitestgehend folgt, weist dort zu Recht darauf hin, dass dieser bei der Frage schwankt, ob nicht nur die dominante, kantianische Lesart der Unterscheidung zwischen Moral und Klugheit verabschiedet werde soll, sondern gleich die Unterscheidung als Ganze; vgl. dazu Rorty (1994b), 975; KIS, 106; PAK, 325.

107 Vgl. KIS, 84; PAK, 325ff, dort vertritt Rorty die These, dass die zeitgenössische Moralphilosophie zwischen Kant und Darwin gefangen ist. Als Weg zur Befreiung aus dieser Gefangenschaft empfiehlt er die Abwendung von Kant und seine pragmatistische Synthese von Darwin und Hegel in der Nachfolge Deweys.

108 Vgl. Kant, AA, IV, 414ff. Vgl. dazu Köhl (2001), 21ff.

Unterschied in einen metaphysischen Gattungsunterschied verwandeln. Der Dualismus von Moralität und Klugheit in seiner kantianischen Lesart sei ein Fall der Unterscheidung zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit und damit wiederum der Unterscheidung zwischen dem Nichtrelationalen und dem Relationalen. Damit setze die These der Unbedingtheit einer moralischen Forderung aber die Annahme der Existenz von etwas Nicht-Relationalem voraus, das weder den Wechselfällen der Geschichte ausgesetzt ist, noch von sich ändernden menschlichen Interessen und Bedürfnissen berührt wird. Wie im ersten Teil dieser Studie ausführlich dargestellt, wird die Vorstellung von etwas Nichtrelationalem im holistischen Antiessenzialismus Rortys jedoch als eine metaphysische Idee abgelehnt.¹⁰⁹

Dieser Angriff auf den unbedingten Charakter von Moralgeboten als dem ganz Anderen zielt direkt ins Herz der Kantischen Ethik, da deren Unbedingtheit auf der Idee der ahistorischen Vernunftnatur des Menschen gegründet ist. Die Unbedingtheit und absolute Notwendigkeit des moralischen Gesetzes wird auf dessen Verankerung in der reinen praktischen Vernunft zurückgeführt.¹¹⁰ Wie oben ausführlich thematisiert, ist für Rortys Antiessenzialismus die fundamentalistische Idee der menschlichen Vernunftnatur aber unhaltbar. Diese Idee könne nicht mit der Geschichte oder der Biologie zur Übereinstimmung gebracht werden. Es gebe für Ironiker keine gemeinsame menschliche Natur, die als Grundlage der Moral dienen kann. Deshalb lehnen sie auch jede Ethik, die mit einer Berufung auf die ahistorische Essenz des Menschen moralische Pflicht begründet, als Antithese zum Ironismus ab.¹¹¹ So gehe Kants „barocke[...] Vermögenspsychologie“¹¹² als Voraussetzung der Vorstellung von unbedingter moralischer Verpflichtung davon aus, dass es kraft unserer Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies einen Teil unseres Selbst gebe, das wir mit dem Göttlichen gemeinsam haben. Dieses zentrale, wahre Selbst, das der Stimme der objektiven Vernunft folge leiste, sei der unhaltbare Kern der Kantischen Vorstellung, die Unbedingtheit moralischer Forderungen gründe in einer spezifisch menschlichen Fähigkeit namens Achtung vor der Vernunft.¹¹³

Rortys holistische und antiessenzialistische Argumentation gegen die Idee des moralisch Unbedingten, die auf der fundamentalistischen Annahme aus der Vernunftnatur des Menschen abgeleiteter erster Moralprinzipien beruht, fügt sich dabei ein in seine generelle Kritik des Repräsentationalismus.¹¹⁴ Angesichts der Kontextgebundenheit allen Sprechens und Argumentierens sei nicht nur der Begriff der objektiven Wahrheit als Übereinstimmung mit der Realität nicht konsistent zu explizieren, sondern auch derjenige der objektiven Richtigkeit als Übereinstimmung mit dem Sittengesetz als Analogon zur Idee der Realität. Denn es gebe schlicht keine Möglichkeit herauszufinden, ob es ein Sittengesetz gibt, das

109 Vgl. HSE, 68ff; PAK, 322. Vgl. dazu Köhl (2001), 25-29.

110 Vgl. Köhl (2001), 20, 26-32.

111 Vgl. KIS, 89, 151, 309f; Rorty (1997e), 5.

112 PAK, 326.

113 Vgl. PAK, 323ff; PZ, 84; HSE, 70.

114 Vgl. dazu Köhl (2001), 20, 26.

darauf warte, dass ihm etwas korrespondiert.¹¹⁵ Für konsequente Pragmatisten laute daher der Schluss aus den bis heute gescheiterten Versuchen sowohl in der Erkenntnistheorie wie in der Moralphilosophie, die normativen Begriffe Wahrheit und Richtigkeit als Bezeichnungen für die Übereinstimmung menschlicher Vorstellungen mit etwas Nichtmenschlichen aufzufassen, *beide* Begriffe nur noch als leere metaphysische Komplimente zu betrachten.¹¹⁶ Und Kant stelle so wie in der Erkenntnistheorie auch in der Geschichte des moralischen Denkens nur eine Übergangsfigur dar:

„Nach meiner Interpretation der Philosophiegeschichte gehört Kant einer Zeit des Übergangs an. Er hat zwar dazu beigetragen, dass wir von der Idee abgekommen sind, die Moral sei eine Sache der göttlichen Gebote, aber leider hat er an der Vorstellung festgehalten, die Moral sei eine Sache uneingeschränkter Pflichten [...] Als wir aufhörten, Dostojewskis Meinung zu teilen, alles sei erlaubt, wenn Gott nicht existierte, hätten wir auch die Unterscheidung zwischen Moral und Klugheit preisgeben sollen. Wir hätten den Namen des Gesetzgebers ‚Gott‘ nicht durch den Namen ‚Vernunft‘ ersetzen sollen.“¹¹⁷

Die Kantische Vernunftmoral mit ihrem spezifischen Sinn von Autonomie ist für Rorty ein Paradebeispiel des autoritären Denkens. Bei ihr handele es sich um den nicht ganz aufrichtigen Versuch, ein Gottessurrogat inmitten einer säkularen Kultur lebendig zu halten. Ihr Begriff einer unbedingten Pflicht sei ein Überbleibsel der patriarchalen und religiösen Tradition, die man nicht rekonstruieren, sondern aufgeben sollte; ebenso die fundamentalistische Fixiertheit auf ahistorische, erste Prinzipien als dem ganz Anderen zur empirischen Welt, durch die ein vermeintlich unerschütterlicher Standpunkt zur Lösung moralischer Entscheidung möglich sein soll. Für antiautoritäre Denker sei die Moral genauso wenig ein Ausdruck der reinen praktischen Vernunft wie ein Ausdruck des Willens Gottes und in der kantianischen Frage nach der unbedingten moralischen Pflicht sehen sie nur ein Zeichen geistiger Unreife. Unbedingtheit und Absolutheit seien keine Ziele, die wir Menschen anstreben sollten.¹¹⁸

XII.2.3 Die Neubeschreibung von Moral als Wir-Begriff in der Nachfolge von Wilfrid Sellars

Die Konsequenz aus den fruchtlosen und auch schädlichen Bemühungen der Kantischen Unbedingtheitskonzeption, die Vorstellung von unbedingten Pflichten zu begründen, lautet für Rorty, dass die Unterscheidung zwischen Moralität und Klugheit in einer nicht-kantischen, pragmatistischen Auffassung von Moral derart umgedeutet werden muss, dass der Begriff der unbedingten Pflicht keine Rolle mehr spielt;

115 Vgl. SN, 364. Vgl. dazu Kohler (1994), 218.

116 Vgl. COP, xviii; Rorty (2000c), 40.

117 PAK, 322ff; vgl. WF, 264.

117 PAK, 322ff; vgl. WF, 264.

118 Vgl. Rorty (1997e), 19; PAK, 323ff; WF, 267.

zugleich dürfe zwischen moralischen Forderungen und denen der Klugheit auch kein Gattungsunterschied mit entsprechenden künstlichen und unlösbaren Folgeproblemen mehr angenommen werden, sondern nur noch eine graduelle Differenzierung.¹¹⁹ Sein Vorschlag der Umdeutung lautet nun in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, die Kantische Schlüsselunterscheidung als Parallele zu der zwischen den Interessen einer Wir-Gemeinschaft und den individuellen, privaten Interessen zu betrachten. Moralität sei zu verstehen als das kollektive Interesse einer historischen bedingten Gemeinschaft, nicht mehr als das gemeinsame vernünftige Interesse der Menschheit:

„Wir können die Unterscheidung zwischen Moralität und Klugheit beibehalten, wenn wir sie nicht als den Unterschied zwischen einer Berufung auf Unbedingtes und einer auf Bedingtes, sondern als den Unterschied zwischen einer Berufung auf die Interessen unseres Gemeinwesens und der Berufung auf unsere eigenen, möglicherweise konfligierenden privaten Interessen verstehen.“¹²⁰

Mit diesem Umdeutungsvorschlag werden, wie Harald Köhl zu Recht feststellt, prudentielle *und* moralische Forderungen als zwei Arten von hypothetischen Klugheits-Imperativen aufgefasst. Auch moralisches Handeln ist demnach Interessenverfolgung; allerdings geht es, anders als bei der individuellen Klugheit, bei der moralischen Klugheit um die Verfolgung der Interessen der eigenen Gemeinschaft. Die jeweils herrschende Moral verkörpert die Klugheit des Kollektivs. Moralische Zwecke sind die gemeinsamen Zwecke der Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft. Damit werden moralische Forderungen nach Köhl zu Ratschlägen der *kollektiven* Klugheit. Sie werden nicht mehr verstanden als Ausdruck des ganz Anderen beziehungsweise der Autorität der Vernunft, sondern als Ausdruck unseres eigenen, aber gemeinsamen Willens. Auch eine moralische Vorschrift stellt damit nach Rortys Neubeschreibung einen hypothetischen Imperativ dar. Sie ist situationsbezogen und von den kontingenten Interessen der eigenen Gemeinschaft bedingt. Allerdings orientiert sie sich im Gegensatz zu den individuellen Klugheitsgeboten an gemeinsam geteilten Zwecken und nicht an eigennützigen Zwecken.¹²¹

Mit diesem Versuch, den vermeintlich prinzipiellen Unterschied zwischen unbedingten und bedingten Forderungen in einen bloß graduellen Unterschied zwischen zwei Arten bedingter Gebote umzudeuten, liegt Rorty ganz auf der pragmatistischen Generallinie, kategoriale Dichotomien durch graduelle Differenzen zu ersetzen. Zur Unterstützung seiner Neubeschreibung stützt er sich aber nicht primär auf sein Vorbild John Dewey, sondern vor allem auf Wilfrid Sellars' Analyse der kollektiven Intentionalität des moralischen Sollens. Er versucht die Kantische Unterscheidung von Moralität und Klugheit vor allem unter Bezugnahme auf Sellars' Unterscheidung zwischen Ich-Intentionen und Wir-Intentionen neu zu be-

119 Vgl. HSE, 68ff; PZ, 84; Rorty (1997e), 19.

120 KIS, 107; vgl. Rorty (2001b), 462; Rorty (1995), 143.

121 Vgl. Köhl (2006), 136f. Moralischer Idealismus wird in diesem Bild schlicht betrachtet als gedankliche Identifizierung mit einer größeren Gruppe; vgl. Rorty (1996d), 3.

schreiben. Dem Denken seines Lehrers kommt damit nicht nur in der Kritik der Erkenntnistheorie und der Entwicklung seiner sprachpragmatistischen radikalen Alternative eine zentrale Bedeutung zu, sondern auch in der Umdeutung des traditionellen, kantianischen Verständnisses von Moral. Nach Sellars ist Moralität eine Frage der Wir-Intentionen, also gemeinsamer Absichten, Empfindungen und Überzeugungen, die den individuellen Interessen Beschränkungen auferlegen, im Gegensatz zu solchen Absichten, die in der ersten Person Singular angemessen ausgedrückt werden. Diese Analyse liegt der Rorty'schen Unterscheidung zwischen hypothetischen Klugheits-Geboten und hypothetischen Moral-Geboten zugrunde.¹²² Rorty bezieht sich nicht nur in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* mehrfach explizit auf Sellars' These, dass Moralität zu dem Bereich der Wir-Intentionen gehört und dass dementsprechend die Kernbedeutung von „unmoralischer Handlung“ schlicht sei: „etwas von der Art, das *wir* nicht tun.“¹²³ An die Stelle der gemeinsamen Vernunftnatur tritt die Vorstellung „einer von uns“ als alleinige Basis der moralischen Verpflichtung. Folgt man dieser These, so gilt nach Rorty,

„dass die Unterscheidung zwischen Moralität und Klugheit nun als Unterscheidung zwischen zwei Teilen des das Ich darstellenden Netzwerks erscheint, an die jeweils appelliert wird – Teile, die durch verschwommene und ständig sich verschiebende Grenzen voneinander getrennt sind. Der eine Teil besteht aus den Überzeugungen, Wünschen und Emotionen, die mit denen der meisten anderen Mitglieder einer Gemeinschaft übereinstimmen, mit der sich dieses Ich, wenn es praktische Überlegungen anstellt, identifiziert, und die sich von denen der meisten Mitglieder anderer Gemeinschaften abheben, von denen seine Gemeinschaft sich abhebt. Eine Person appelliert eher an Moralität als an Klugheit, wenn sie an diesen sich mit anderen deckenden Teil von ihr appelliert, an jene Überzeugungen, Wünsche und Emotionen, die ihr zu sagen erlauben: ‚WIR tun so etwas nicht.‘ Moralität ist, wie Wilfrid Sellars gesagt hat, eine Sache der ‚Wir-Intentionen‘.“¹²⁴

Aus diesem Schlüsselzitat von Rortys Neubeschreibung der Moral als Wir-Begriff wird klar, dass moralische Argumentation in ihr den Charakter eines Appells an geteilte praktische Überzeugungen bekommt. Dies stellt jedoch nur eine Konkretisierung des oben in Kapitel IX.1 dargestellten methodischen Ethnozentrismus der Rechtfertigung dar, der generell im Anschluss an Sellars den Raum des Argumentierens partikularistisch auf die jeweils eigene kulturelle Identifikationsgemeinschaft begrenzt. Die geteilte Rechtfertigungspraxis einer kontingenten Wir-Gemeinschaft beziehungsweise der Konsens einer bestimmten Kultur gilt in ihm als die alleinige Quelle epistemischer Autorität und bestimmt über die Geltung von deskrip-

122 Vgl. Köhl (2006), 137; Nagl (1998), 173f.

123 KIS, 108 [Herv. i. O.].

124 Rorty (1995), 147 [Herv. i. O.]; vgl. KIS, 306f. Vgl. dazu Phillips (1992), 364. Die Originalzitate von Sellars' Analyse von Moralität als eine Frage der „Wir-Intentionen“ finden sich in Sellars (1968), Kap. 6-7. – Neben Sellars bezieht sich Rorty bei seiner Neubeschreibung von Moral als Wir-Begriff in KIS, 106ff erneut auf den Konservativen Michael Oakeshott. Siehe auch oben Kap. IV.4.1, Fn. 162.

tiven *und* normativen Überzeugungen. Die kommunitaristische Partikularisierung der relevanten Rechtfertigungsgemeinschaft wird nun lediglich auch auf den Begriff der Moralität angewendet, indem diese schlicht als das Interesse einer historischen bedingten Gemeinschaft in Gestalt einer Reihe von geteilten und verinnerlichten Rechtfertigungspraktiken angesehen wird. Moralische Schuldigkeit wird dabei mit intersubjektiver Gültigkeit in einer kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft gleichgesetzt. Und der Ursprung des Gefühls von moralischer Pflicht sind allein die Gewohnheiten und die Tradition der Rechtfertigungsgemeinschaft, mit der man sich identifiziert. Damit tritt an die Stelle der Identifizierung mit einer transkulturellen und ahistorischen Instanz die Identifizierung mit der konkreten Sittlichkeit der eigenen Sprachgemeinschaft: „Wir können ‚Moralität‘ beibehalten, sofern *wir* aufhören, Moralität für die Stimme des göttlichen Teiles unserer selbst zu halten, und sie statt dessen als die Stimme unseres Selbst denken, die wir als Angehörige eines Gemeinwesens, als Sprecher einer gemeinsamen Sprache haben.“¹²⁵ Nach der ethnozentristischen Verabschiedung der Idee eines neutralen Standpunktes bleibt für Rorty sowohl in der Erkenntnistheorie als auch in der Ethik nur der jeweilige kontingente gemeinschaftliche Konsens über den gemeinsamen Nutzen. Dies stellt seine radikal pragmatistische Variante der Überwindung der Trennung von Erkenntnis und Moral dar. Man kann sagen, dass dabei die radikale Detranszendentalisierung als Kennzeichen von Rortys Sprachpragmatismus auch in der Ethik durchgeführt wird. Das transzendente „Wir“ als Teilhabende an der reinen praktischen Vernunft wird zum partikularistischen „Wir“ der Mitglieder der westlichen Kultur. Aus der reinen praktischen Vernunft Kants wird ein kontingenter Wir-Begriff.¹²⁶

Es zeichnet Rortys Denken aus, dass es die wichtigste Konsequenz seiner ethnozentristischen Neubeschreibung von Moral selbst offen ausspricht: Unser Sinn für moralische Verpflichtung ist als kontingent historisch anzusehen. Moralische Motive werden allein durch die Bezugnahme auf die kontingente Geschichte einer Sprachgemeinschaft erklärt. Und Kraft unseres Sinnes für Zugehörigkeit zu irgendeiner Wir-Gruppe können wir Schuldigkeiten gegenüber beliebigen Gruppen haben.¹²⁷ Zugleich gilt: Wenn „kategorische Geltung“ und „moralische Schuldigkeit“ gleichgesetzt werden mit „so zu wollen wie einer von uns“, so geschieht dies nicht nur unabhängig von der Frage, wer „wir“ gerade sind. Darüber hinaus wird auch die Frage, ob man Mitglied in einer *moralischen* Gemeinschaft ist, unmöglich. Denn diese Frage würde wieder die kantianische Annahme der Existenz einer größeren Gemeinschaft namens Menschheit, die eine immanente Natur hat, voraussetzen.¹²⁸

125 KIS, 107; vgl. KIS, 108, 314; HSE, 73; Rorty (1995), 141ff. Die große Nähe von Rortys Ethnozentrismus zum Kommunitarismus der Begründung von Michael Walzer zeigt sich hier erneut. Auch für Walzer ist moralische Argumentation der Appell an gemeinsam geteilte Überzeugungen; vgl. Walzer (1992), 61.

126 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 617.

127 Vgl. KIS, 315f; SO, 70.

128 Vgl. KIS, 107ff, 316.

Zu den weiteren (antikantianischen) Konsequenzen der an Wilfrid Sellars anschließenden ethnozentristischen Neubeschreibung von Moral durch Rorty gehört, dass die Hoffnung auf die Begründungsfunktion erster, nicht-empirischer Moralprinzipien aufgegeben werden muss. Moralische Überlegungen können nicht mehr die Form der abstrakten Deduktion aus allgemeinen Prinzipien wie dem Sittengesetz haben. Moralische Prinzipien sind für Rorty nicht intuitive Wahrheiten, deren Analyse die Lösung moralischer Dilemmata ermöglicht, sondern bestenfalls handliche Zusammenfassungen kontingenter historischer Erfahrungen. Kants kategorischer Imperativ, die christliche Lehre der Brüderlichkeit und Mills utilitaristisches Prinzip würden der Moral kein Fundament geben, sondern seien lediglich pointierte Kurzformeln üblich gewordener Intuitionen, Praktiken und Institutionen. Als solche stellen sie Resümees der Gewohnheiten der besonders bewunderter Vorfahren unserer egalitären Tradition des Abendlandes dar, die als pädagogische Hilfen zum Erwerb der moralischen Praktiken der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft dienlich sind.¹²⁹ Diese Charakterisierung von Moralprinzipien als nützliche Artikulationen der Sprachpraxis einer kontingenten Gemeinschaft fügt sich ein in die oben dargestellte Konzeption von politischem Denken als Artikulation und Utopie. Rortys Antwort auf die Frage „Begründung oder Artikulation?“ konkretisiert sich hier in der Feststellung, dass moralische Prinzipien zwar als nützliche Zusammenfassungen unserer moralischen Intuitionen und Praktiken zur Selbstverständigung und Selbstkritik beitragen können. Da sie jedoch über keinen eigenen spezifischen Ursprung unabhängig von unseren bestehenden Intuitionen verfügen, komme ihnen keine eigene Überzeugungskraft zu. Die Berufung auf sie sei nur wirksam, wenn damit die bereits vorhandenen moralischen Intuitionen der Hörer angesprochen werden.¹³⁰ Aus diesem Grund kommt Rorty zu dem Schluss, dass die Aufforderung, bei moralischen und politischen Auseinandersetzungen stets auf die Grundprinzipien zurückgehen nur dann vernünftig sei, sofern sie bedeute, man solle in der Hoffnung auf einen Konsens eine gemeinsame Diskussionsgrundlage suchen. Sie sei jedoch irreführend, sobald damit die Vorstellung verbunden werde, es gebe eine natürliche Ordnung der Prämissen, aus denen in einer Logik moralischer Argumente moralische und politische Schlüsse zu ziehen sind, wobei der jeweilige Gesprächspartner diese Ordnung bereits anerkannt haben müsse.¹³¹ Dies gelte insbesondere in unseren pluralistischen Gesellschaften. Deren innergesellschaftliche Spannungen könnten nur selten durch Appelle an allgemeine Prinzipien gelöst werden; häufiger helfe der Appell an Konventionen und Anekdoten über die Auswir-

129 Vgl. KIS, 106f, 311f; PZ, 86; Rorty (1997e), 19; Rorty (2006b), 23. In seiner Argumentation stützt sich Rorty hier unter anderen auf Jerome Schneewinds Kritik an abstrakten Prinzipien und Kategorien, die letztlich unnütz seien und das moralische Vokabular verarmen lassen; vgl. dazu u.a. Schneewind (2000), 857f.

130 Vgl. PAK, 322, 330ff; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 231.

131 Vgl. SO, 102f; PAK, 321f.

kungen vergangenen Praktiken und Voraussagen, über die Folgen von Änderungen bestehender Praktiken.¹³²

Begründung durch Religion und Philosophie werden in Rortys Neubeschreibung der Moral ersetzt durch geschichtliche Erzählungen des Aufstiegs von liberalen Institutionen und Gewohnheiten als Resultat eines historischen Lernprozesses.¹³³ Angesichts dieser Konsequenz stellt sich natürlich die Frage, was von der Moralphilosophie noch bleibt. Da er davon ausgeht, dass es unter dem Etikett der Moralität nichts von den herrschenden Praktiken unabhängiges zu finden sei, ist es nicht erstaunlich, dass Rorty teilweise mit dem Gedanken kokettiert, der Terminus Moral sei selbst nicht mehr nützlich.¹³⁴ So wie er aber letztlich nicht das Ende der Philosophie propagiert, sondern eine neue Art des Philosophierens, so kommt er auch hier zur Ansicht, dass Moralphilosophie – wenn sie sich nicht auf das hohe kantianische Ross setzt – durchaus nützlich sei. Moraldiskursen komme vor allem die wichtige Aufgabe der Selbstverständigung zu. Hierzu müssten sie allerdings die Form situationsenthobener Prinzipien abstreifen und zu Erzählungen werden, die unser Selbstbild einerseits mit unserer Vergangenheit, andererseits mit utopischen Neubeschreibungen von uns verbinden:

„Moralphilosophie [nimmt, M.M.] die Form einer Antwort an auf die Frage: ‚Wer sind ‚wir‘, wie sind wir zu dem geworden, was wir sind, und was wird aus uns werden?‘; sie ist nicht mehr die Antwort auf die Frage: ‚Welche Regeln sollten mein Handeln bestimmen?‘ Mit anderen Worten: Moralphilosophie hat nun die Form historischer Erzählung und utopischer Spekulation, nicht die einer Suche nach allgemeinen Prinzipien.“¹³⁵

An die Stelle transzendentaler Argumente und einer Suche nach dem ahistorischen Ursprung moralischer Urteile würden vor allem historische Darstellungen des moralischen Denkens treten. Rorty betont die Bedeutung hermeneutischer Erzählungen für das Selbstbild der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft. Sie ermöglichten die Selbstverortung des Individuums in einen größeren Traditionszusammenhang, indem sie zeigen, wie die Geschichte des eigenen Lebens in den Rahmen einer um-

132 Vgl. Rorty (1995), 147. Wie oben allerdings bereits moniert, versäumt es Rorty, selbst Beispiele für solche „Anekdoten“ zu liefern, und fällt damit hinter die eigene Forderung zurück. Insbesondere fehlt eine „Anekdote“ über das Aufkommen der liberalen Schlüsselseunterscheidung zwischen privat und öffentlich. Sie wäre ein zentrales Element jeder Theorie des ethischen Liberalismus im Anschluss an Rorty.

133 Vgl. KIS, 122; Rorty (2006b), 25.

134 Vgl. KIS, 106; PAK, 334; WF, 250.

135 KIS, 108; vgl. KIS, 17; Rorty (1995), 146; PAK, 349; Rorty (2006b), 19. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 669. Hier konkretisiert sich wieder die These einer Wende von der Theorie zur Erzählung in KIS, 16f. Siehe dazu oben Kap. III.3.1. Die kritische Frage, inwiefern eine hermeneutische und pragmatistische „Ethik ohne allgemeine Pflichten“ noch *Moralphilosophie* darstellt, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Sie wäre analog zu der Kritik an Rortys Konzeption von „philosophie“ als Verabschiedung von „Philosophie“ zu behandeln.

fassenderen Geschichte gestellt werden kann. Moralphilosophie wird zur Hermeneutik unserer moralischen Tradition:

„Die Vermittlung der Einsicht, wie sich die Geschichte des eigenen Lebens als Episode in den Rahmen solcher umfassenderen historischen Erzählungen fügt, ist [...] das Höchste, was die Intellektuellen zur Unterstützung der Moral beizutragen vermögen [...] Historische Geschichten über gesellschaftliche und geistige Strömungen [...] erzeugen Geschichten, die einem helfen, sich selbst mit gemeinschaftlichen Strömungen zu identifizieren, das Empfinden, eine Maschine zu sein, die mit einer größeren Maschine gekoppelt ist. Dieses Empfinden zu haben lohnt sich. Denn es trägt dazu bei, das existenzialistische Gefühl der Kontingenz und Sterblichkeit mit einem romantischen Gefühl der Größe in Einklang zu bringen.“¹³⁶

Dieser Vorrang bedeutet methodologisch für ihn, wie für alle Kommunitaristen, dass die normative politische Philosophie ihren Ausgang nicht von abstrakten Moralprinzipien nehmen sollte, deren kontextfreie Begründung eine epistemologische Unmöglichkeit darstellt, sondern von konkreten moralischen Traditionen und Praxiszusammenhängen und den daraus resultierenden moralischen und politischen Institutionen.¹³⁷

Als Beispielauf Autoren von für die Formung des praktischen Selbstbildes nützlichen historischen Darstellungen des moralischen Denkens nennt Rorty neben dem oben bereits erwähnten Jerome Schneewind, insbesondere die Kommunitaristen Charles Taylor und Alasdair MacIntyre.¹³⁸ Dies ist nicht verwunderlich, denn Taylors hermeneutische Darstellung der Quellen des modernen Selbst kann man durchaus als beispielhafte Konkretisierung seiner hermeneutischen und kommunitaristischen Konzeption von Moralphilosophie als historische Erzählung interpretieren. Zugleich wurde bereits dargelegt, dass Rorty mit Taylor und den anderen Kommunitaristen die These des situierten Subjekts vertritt. Und trotz aller Unterschiede auf der inhaltlichen Ebene teilt er mit dem Konservativen MacIntyre nicht nur die Kritik an der universalistischen Moraltheorie und ein traditionsbasiertes Vernunftkonzept, sondern auch die narrative Sicht des Selbst. Die narrative Einheit des Geschichten erzählenden Wesens Mensch ist für diesen immer schon innerhalb des Horizonts des Narrativs einer identitätsbestimmenden Traditionsgemeinschaft angesiedelt. Das narrative Phänomen des Eingebettetseins in eine Tradition und deren spezifische Moral ist für MacIntyre entscheidend für die je eigene Identität und für die Fähigkeit, moralisch zu urteilen und zu handeln. Nicht nur die moralischen Maßstäbe des Individuums, sondern auch deren Bindungswirkung leiten sich aus dem sprachlichen Kontext der Traditionsgemeinschaft ab, mit der sich das Indivi-

136 SO, 69; vgl. PAK, 337f; Rorty (2006d), 43; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 89. Wie oben in Kap. VIII.3.3 dargestellt, tritt neben die Moralphilosophie als historische Erzählung noch die Literatur(-Kritik) als Medium der moralischen Bildung.

137 Vgl. Rosa (2006), 221.

138 Vgl. u.a. PAK, 338; WF, 249.

duum identifiziert.¹³⁹ Wie sich im Folgenden noch deutlicher zeigen wird, gilt auch in Rortys ironischen *und* kommunitaristischen Liberalismus, dass Moral zu einer Frage der ethischen Identität und damit der Loyalität zur eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft wird.

XII.2.4 Die individuelle Seite des Ethnozentrismus: praktische Identität und existenzielle Unbedingtheit

Rorty hat seine Sellars'sche Neubeschreibung von Moralität als Angelegenheit von „Wir-Intentionen“ in der Zeit nach *Kontingenz, Ironie und Solidarität* durch ein provozierendes starkes Fehlesen von Christine Korsgaards Begriff der praktischen Identität ergänzt. Für die Kantianerin Korsgaard muss die Antwort auf die Frage nach dem normativen Charakter moralischer Verpflichtung in der Erste-Person-Perspektive des Handlungsgründe reflektierenden Subjekts gegeben werden; und zwar im Rahmen eines Identitätskonzepts. Die Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“ könne nur beantwortet werden durch den Bezug auf die praktische Identität des Handelnden. Denn um moralische Entscheidungen treffen und ihnen gemäß handeln zu können, benötige dieser eine Vorstellung von sich selbst, der zufolge er sich als wertvoll betrachtet. Die Notwendigkeit, seine Integrität zu bewahren, leite das Handeln des Subjekts an und begrenze es zugleich. Das Selbst wird so zur Quelle von Normativität.¹⁴⁰ Unabhängig von seiner Kritik an der kantianischen Einbettung dieser Konzeption bei Korsgaard durch eine transzendentalphilosophische „Schatten“-Identität¹⁴¹ greift Rorty auf deren Idee der praktischen Identität für eine präzisere Explikation seiner Neubeschreibung der Unterscheidung von Moral und Klugheit zurück. Die Interpretation von Moral als eine Sache der Wir-Intentionen der Rechtfertigungsgemeinschaft, mit der wir uns identifizieren, wird ergänzt durch die Bestimmung, dass „moralisch sein“ die Bedeutung hat, „in etwa die gleiche praktische Identität haben, die wir teilen“:

„Denn für den Zweck, das an der Moral Besondere zu isolieren, ist das Wichtige an den ‚Wir-Intentionen‘ nicht nur, dass sie geteilt werden mit anderen Mitgliedern einer Gemeinschaft, sondern dass unsere Mitgliedschaft in dieser partikularen Gemeinschaft essenziell für unsere praktische Identität ist. Die praktische Identität von Leuten ist typischerweise eine Sache der

139 Vgl. MacIntyre (1993), 91ff; MacIntyre (1995), 288, 295ff. Zur Abgrenzung der Narrativitätsmodelle bei Rorty und MacIntyre siehe oben Kap. VIII.3.6.

140 Vgl. Korsgaard (1996), insbes. 17, 101ff; Korsgaard (2000), 49ff. Vgl. dazu auch Pauer-Studer (2000), 35ff. Mit ihrer Vorstellung von praktischer Identität intendiert Korsgaard selbst keineswegs eine Relativierung des Charakters der moralischen Verpflichtung. Gegen jede kommunitaristische Betonung unserer kontingenten partikularen praktischen Identitäten argumentiert sie als Kantianerin transzendentalphilosophisch für die Notwendigkeit der moralischen Identität als Identifikation mit dem moralischen Gesetz als Voraussetzung der normativen Kraft unserer praktischen Identitäten; vgl. Korsgaard (1996), 113ff, 118-123, 128ff.

141 Rorty (2001b), 462.

Identifikation mit einer Gruppe – ein guter Christ zu sein, ein guter Europäer, ein gutes Mitglied der Mafia, ein guter Sozialdemokrat und dergleichen.“¹⁴²

Moral wird damit uminterpretiert als eine Sache der jeweiligen praktischen Identität. Moralische Fragen handeln demnach davon, wer wir sind und wer zu uns gehört. Sie werden ethisch-existenzielle Fragen der Identifikation mit einer Rechtfertigungsgemeinschaft: „Diese nicht-kantische Auffassung von Moral lässt sich zu der These umformulieren, dass die eigene moralische Identität durch die Gruppe oder die Gruppen bestimmt ist, mit denen man sich identifiziert, denen gegenüber man also nicht illoyal sein kann, ohne sich selbst abzulehnen.“¹⁴³

Folgerichtig werden moralische Konflikte und Dilemmata auch als auf theoretischem Wege unlösbare Loyalitätskonflikte neu beschrieben. Nach Rorty erklärt schon die Tatsache unserer Mitgliedschaft in unterschiedlichen Identifikationsgemeinschaften, dass wir widerstreitende moralische Verpflichtungen haben können.¹⁴⁴ Dabei seien diese Dilemmata nicht mithilfe eines übergeordneten Moralprinzips zu lösen. Denn auch unsere universelle moralische Verpflichtung als „vernünftiges Wesen“, die für die Kantische Ethik zentral ist, unterscheide sich nicht kategorial von unseren anderen Loyalitäten zu unterschiedlich großen Gemeinschaften. Sie sei nur Ausdruck unserer kontingenten liberalen Loyalität zur größtmöglichen menschlichen Gemeinschaft, der Menschheit. Rorty lehnt generell die kantianische Intuition ab, dass es in jeder Situation „das moralisch einzig Richtige“ gäbe. Schon für John Dewey seien moralische Entscheidungen immer ein Kompromiss zwischen konkurrierenden Gütern gewesen und nicht eine Entscheidung zwischen dem absolut Richtigen und dem absolut Falschen. So wie es keinen klaren Bruch zwischen dem Ungerechten und dem Unklugen gebe, gelte für Pragmatisten auch, dass das Böse nur ein zurückgewiesenes Gutes sei.¹⁴⁵

Eine wichtige Komponente seiner „Korsgaard’schen“ Ergänzung besteht darin, dass Rorty nun nicht mehr den „Abschied vom Unbedingten“¹⁴⁶, sondern dessen Psychologisierung anstrebt. Er schlägt vor, die Unterscheidung zwischen Moralität und Klugheit in gleicher Weise zu psychologisieren, in der sein Sprachpragmatismus die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Common Sense soziologisiert:

142 Rorty (2001b), 462; vgl. Rorty (2001b), 459ff; PAK, 334ff.

143 PZ, 84; vgl. Rorty (1994b), 987. Rorty schwankt zwischen der Verwendung der Ausdrücke „praktische Identität“ und „moralische Identität“ ohne Berücksichtigung der kantianischen Terminologie bei Korsgaard. Dabei ist die moralische Identität bei Rorty genau besehen ein Spezialfall der praktischen Identität. Sie betrifft all die Fälle, in denen es um die Behandlung anderer geht. Die praktische Identität kann demgegenüber auch gefährdet werden durch Handlungen, die nicht direkt das Los anderer Menschen berührt. In diesem Sinne unterscheidet Rorty auch zwischen ästhetischen und moralischen Forderungen als zwei Typen von existenziellen Notwendigkeiten; vgl. Rorty (2001b), 461.

144 Vgl. Rorty (1995), 147; PZ, 84; KIS, 318.

145 Vgl. PZ, 86; COP, xlv, Fn. 25; Rorty (1997e), 18f.

146 Köhl (2006).

„Was Moral und Klugheit voneinander unterscheidet, ist keine Sache des jeweiligen Ursprungs, sondern es handelt sich bloß um den psychologischen Unterschied zwischen Dingen, die [...] unsere ‚praktische Identität‘ tangieren – unser Gefühl für das, was wir nicht einmal um den Preis des eigenen Todes tun würden –, und Dingen, die sie nicht tangieren. Dabei geht es nicht um einen Unterschied der Art, sondern um einen Unterschied des Grades der empfundenen Wichtigkeit.“¹⁴⁷

Durch diese Psychologisierung muss Rorty die Idee des unbedingten Verpflichtungscharakters moralischer Prinzipien nicht mehr verabschieden, sondern kann sie uminterpretieren. Die Verpflichtungswirkung von Moralprinzipien, und auch deren motivationale Kraft, entstammt dann nicht mehr einer unabhängigen Quelle namens Vernunft, die uns als moralische Wesen auszeichnet, sondern aus deren existenzieller Bedeutung für die praktische Identität der Mitglieder einer kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft. Die Vorstellung, man handle auf eine bestimmte Weise, um einem unveränderlichen, bindenden Prinzip zu gehorchen, wird zu: Ich handle so, weil der Sinn für mein Selbstsein auf der Mitgliedschaft in der Gemeinschaft, deren Praktiken durch dieses Prinzip zusammengefasst werden, beruht. Die klassischen Unterscheidungen zwischen nichtfunktional/funktional, nichtteleologisch/teleologisch und hypothetisch/kategorisch zur Bestimmung des kategorialen Unterschiedes zwischen Moral und Klugheit werden damit nach Rorty unterlaufen:

„Man kann immer die relevanten Merkmale einer Gemeinschaft, zu der man gehört in Form eines Prinzips abkürzen (‚Behandle alle rationalen Wesen als Zwecke an sich‘, ‚Mafiosi verpfeifen einander nicht‘) und dann dieses Prinzip als absolut bindend, kategorisch bezeichnen, und nicht als funktional. Aber wenn ich Recht habe damit, dass die beste Weise die Unterscheidung zwischen Moral und Klugheit zu treffen, darin besteht, dass man sich auf den Begriff der praktischen Identität beruft, dann ist, sich selbst als folgsam einem kategorischen Imperativ gegenüber zu präsentieren, nur eine andere Weise, darauf zu insistieren, dass die Mitgliedschaft in der relevanten Gemeinschaft zentral ist für jemandes Sinn für sein Selbstsein. Solch eine Mitgliedschaft bringt existenzielle Notwendigkeiten hervor.“¹⁴⁸

Mit der Vorstellung von *existenziellen Notwendigkeiten* räumt Rorty der Idee der Unbedingtheit moralischer Forderungen auf der individualpsychologischen Seite seiner ironischen und zugleich kommunitaristischen Neubeschreibung von Moral einen Platz ein. Moralisch Verpflichtungen sind zwar in dieser immer situationsbezogen und bedingt. Aus der Identifikation des Selbst mit seiner (kontingenten) Gemeinschaft und deren Moralprinzipien erwachsen aber existenzielle Erfordernisse bis hinzu existenziellen Notwendigkeiten. Die Unterscheidung zwischen Moral und Klugheit wird zu der Unterscheidung zwischen existenziellen Forderungen, die man sich selbst gegenüber hinsichtlich der Behandlung anderer erhebt, und weniger dringenden Forderungen derselben Art, an denen man scheitern kann, ohne seine praktische Identität zu verlieren. Dabei wird eine existenzielle Notwendigkeit von

147 PAK, 333.

148 Rorty (2001b), 463; vgl. Rorty (2001b), 459ff.

ihm in einer Replik auf den oben bereits erwähnten Kritiker Harald Köhl definiert als „eine, die verletzt wird um den Preis, dass man den Sinn dafür verliert, wer man ist, um den Preis, die praktische Identität aufzugeben.“¹⁴⁹

Unabhängig von der Frage, ob die Idee des Unbedingten zur Charakterisierung moralischer Forderungen vollständig verabschiedet werden sollte – wie Köhl meint¹⁵⁰ – oder nur uminterpretiert, wie Rorty es letztlich vorschlägt, kann man feststellen, dass die psychologisierende Uminterpretation des Charakters moralischer Verpflichtungen über den Begriff der existenziellen Notwendigkeit im Rahmen einer Konzeption der praktischen Identität nicht nur kompatibel ist mit der Searles'schen Neubeschreibung von Moral in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Sie ist dort auch der Sache nach bereits zu finden. Erstens wird dort, wie in Kapitel VIII.3.1 bereits kurz angedeutet, die Folter als extremste Form der Demütigung beschrieben. Für Rorty liegt der eigentliche Zweck der Folter im Anschluss an Elaine Scarry darin, das Selbstbild der Gequälten zu zerbrechen: Man bringt sie dazu, Dinge zu tun oder zu sagen, die es ihnen unmöglich macht, sich jemals damit abzufinden, dass sie hierzu fähig waren. Nach der Folter sollen die Folteropfer keine kohärente Geschichte über sich selbst erzählen können beziehungsweise sich nicht mehr vor sich selbst rechtfertigen können. Man zerstört ihr Selbst, indem man sie unfähig macht, ein kohärentes Gewebe aus Überzeugungen und Wünschen zu knüpfen:

„Menschen können [...] eine nicht mehr zu übertreffende Demütigung erfahren, wenn sie sich im Rückblick sagen müssen: ‚Jetzt, nachdem ich *das* geglaubt oder gewünscht habe, kann ich nie mehr sein, was ich zu sein hoffte, was ich zu sein meinte. Die Geschichte, die ich mir über mich erzählt habe – das Bild eines ehrlichen, loyalen oder frommen Menschen, das ich von mir hatte –, gibt keinen Sinn mehr. Ich habe kein Selbst mehr, dem man einen Sinn abgewinnen könnte. Es gibt keine Welt, in der ich mich als lebendig sehen kann, weil es kein Vokabular gibt, in dem ich eine kohärente Geschichte über mich erzählen kann.“¹⁵¹

Diese Form der extremen Demütigung wird von Rorty anhand einer antirealistischen Interpretation der Folterszene in George Orwells Roman *1984* illustriert. Das Ziel des sadistischen Folterers O'Brien liege darin, die Persönlichkeit seines Opfers

149 Rorty (2001b), 461. Auch diese Definition von existenzieller Unbedingtheit ist bereits bei Christine Korsgaards Vorstellung von praktischer Identität der Sache nach vorhanden; vgl. Korsgaard (1996), 102). Vgl. dazu auch PAK, 340. Köhl hat darauf hingewiesen, dass Rortys Notwendigkeiten der Selbst-Identität außerdem Harry Frankfurts „Notwendigkeiten des Willens“ und Bernard Williams „Notwendigkeiten des Charakters“ entsprechen; vgl. Köhl (2006), 153, 315. Auch Charles Taylors Begriff der starken Wertungen könnte man anführen, da diese unauflöslich mit der Selbstinterpretation von Personen verbunden sind. Sie bilden den Horizont, in dem sich Personen immer schon verstehen und der nur um den Preis des Identitätsverlustes vollständig zu transzendieren ist; vgl. dazu Forst (1994), 331.

150 Zu Köhls Vorschlag eines Abschieds vom Unbedingten siehe insbes. Köhl (2006), 333-339.

151 KIS, 290 [Herv. i. O.]; vgl. KIS, 287f.

Winston zu zerbrechen. Mit seiner Folter, so kann man jetzt hinzufügen, zielt er darauf, Winstons praktische Identität zu zerstören, indem er ihn dazu bringt, gegen eine existenzielle Notwendigkeit zu handeln. Dies gelingt O'Brien zum einen dadurch, Winston kurzzeitig glauben zu machen, zwei und zwei seien fünf; vor allem aber dadurch, dass dieser aus Angst vor den Ratten schließlich wünscht, man solle lieber seine Geliebte foltern als ihn. Damit hat Winston nicht nur kurzzeitig seine Mitgliedschaft in der Gemeinschaft logisch-mathematisch denkender Menschen infrage gestellt, sondern auch die für seine praktische Identität zentral gewordene Liebesgemeinschaft verraten. Dabei kommt es nach Rorty weder darauf an, ob „zwei plus zwei = vier“ der Wahrheit entspricht oder nicht, noch dass die Liebesgemeinschaft von Winston und Julia kontingenter Natur ist. Die Fragen nach der Wahrheit oder der Falschheit der eigenen Überzeugungen und nach der Notwendigkeit oder der Kontingenz der jeweiligen Identifikationsgemeinschaft würden hier herausfallen.¹⁵² Über die eindruckliche, aber implizite Schilderung der Idee existenzieller Unbedingtheiten sozusagen „ex negativo“ hinaus, findet sich diese auch in „positiver Form“ in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Im Rahmen seiner Betonung der prägenden Kraft der idiosynkratischen Kontingenzen unserer Erziehung und Sozialisation erwähnt Rorty, dass diesen „zufallsblinden Prägungen“ durchaus *unbedingte* Gebote entspringen können, denn diese Gebote sind für das eigene Selbstbild konstitutiv. Damit wird von ihm aber schon dort das „Unbedingte“ vom „Generellen“ beziehungsweise „Universellen“ entkoppelt und auf dem Weg einer Psychologisierung – ohne es so zu benennen – mit der Einsicht in die Kontingenz des Selbst vereinbar gemacht: „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 – ein Gebot, das, obwohl es höchstens einer einzigen Person verständlich sein mag, doch darum nicht weniger unbedingt ist.“¹⁵³ Indem auf diese Weise die Vereinbarkeit von Unbedingtheit und Kontingenz behauptet wird, ist eine zentrale Dimension der späteren Ergänzung seiner Neubeschreibung durch die Konzeption der praktischen Identität vorweggenommen. Diese hält an der Idee von moralischer Unbedingtheit qua existenzielle Notwendigkeiten fest, vorausgesetzt sie wird als relativ betrachtet zu Personen und/oder Gemeinschaften. Denn nach Rorty gibt es so viele existenzielle Notwendigkeiten, wie es verschiedene praktische Identitäten gibt. Dabei ist keine praktische Identität natürlicher oder authentischer als eine andere. Das Gefühl der eigenen Identität beziehungsweise die Vorstellung von den Dingen, für die es sich zu sterben lohnt, sind schlicht das kontingente Produkt der jeweiligen historischen und kulturellen Umstände. Wir sind nach Rorty insofern moralische Wesen,

152 Vgl. KIS, 288f. Hans Joas hat dazu kritisch angemerkt, dass es das von Rorty einfühlsam beschriebene Phänomen des Verlustes der Selbstachtung nach dessen Attacke auf den traditionellen Begriff des Selbst gar nicht geben könne; vgl. Joas (1997), 249. – Hier begegnet einem das Problem der Kohärenz von Rortys Bild des Selbst wieder.

153 KIS, 74; vgl. auch KIS, 69, 89. Vgl. dazu Köhl (2001), 37. Köhl weist dort darauf hin, dass Rorty hier primär noch nicht-moralische, unbedingte Gebote im Sinn hat.

„als dass es für jeden Menschen Handlungen gibt, von denen er glaubt, dass er sie selbst um den Preis des eigenen Lebens nicht begehen sollte. Welche das sind, ist von Epoche zu Epoche und von Mensch zu Mensch verschieden; aber ein moralisches Subjekt sein heißt, nach einer solchen Handlung nicht mehr in Frieden weiterleben zu können.“¹⁵⁴

An dieser Stelle der Untersuchung kann nun die oben aufgestellte These untermauert werden, dass die indirekte Antwort auf die normative Frage durch die utopische Figur der liberalen Ironikerin darin zu sehen ist, diese in eine Identitätsfrage zu transformieren und damit zu verabschieden. Für den ironischen Liberalismus gibt es keine Quelle moralischer Pflichten jenseits der historischen Kontingenzen unserer Sozialisation. Wir können *und* brauchen uns auf nichts „Realeres“ berufen.¹⁵⁵ Rortys provozierende Zurückweisung jeder Forderung nach theoretischer Begründung dafür, dass die liberale Ironikerin Grausamkeit mehr als alles andere fürchte, lässt sich nun plausibilisieren durch seine Neubeschreibung von Moral als eine Frage der praktischen Identität. Sein Weg einer nicht-transzendentalen Neubeschreibung der Idee moralischer Pflicht besteht darin, diese an das historisch kontingente Gefühl der eigenen praktischen Identität zu binden. So kann Rorty die Ansicht vertreten, dass die Moralische Identität, die das Selbst durch die Akkulturation in einer kontingenten Wir-Gruppe erworben hat, der einzig erforderliche normative Bezugspunkt ist. Dabei handele sich um einen Bezugspunkt, der auch vereinbar ist, mit dem von ihm vertretenen darwinistischen Bild des Menschen.¹⁵⁶

In diesem Sinne ist auch die Solidarität der liberalen Ironikerin beziehungsweise ihre Bereitschaft, die Trennung zwischen privat und öffentlich zu respektieren, eine Frage ihrer praktischen Identität, wie sie sich bei ihr als Mitglied der liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft herausgebildet hat. Sie achtet das Grausamkeitsverbot, weil es eine zentrale Wir-Intention des Vokabulars der Gemeinschaft ist, mit der sie sich identifiziert. Solidarität ist für sie eine existenzielle Notwendigkeit, denn die Missachtung des Grausamkeitsverbots würde ihre praktische Identität als Bürgerin eines liberalen Gemeinwesens gefährden. Die Solidarität der liberalen Ironikerin ist daher keine Frage der Wahrheit, sondern eine Frage der Bewahrung ihrer Identität durch Loyalität zur eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft. Sie sieht nicht nur keine nichtzirkuläre, theoretische Antwort auf die Frage „Warum nicht grausam sein?“, sondern für sie stellt sie sich in dieser Form gar nicht. Gemäß der These der Vereinbarkeit von Unbedingtheit und Kontingenz ist es dabei auch irrelevant, dass die moralischen und politischen Institutionen als Verkörperungen des moralischen Vokabulars ihrer Identifikationsgemeinschaft kontingent sind. Aus der Tatsache, dass sie nicht notwendig sind, folgt keinesfalls, dass die Loyalität zu ihnen eine Sache der Willkür wäre: „Wir müssen die Treue zu gesellschaftlichen Institutionen als etwas ansehen, das so wenig der Rechtfertigung durch Rückgriff auf allgemein anerkannte Voraussetzungen bedarf, aber auch so wenig willkürlich ist wie die Wahl

154 SL, 36; vgl. Rorty (2001b), 459; PAK, 333; auch Rorty in Vieth (Hg.) (2005), 135.

155 Vgl. KIS, 112, 319.

156 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 61f.

von Freunden oder Helden.“¹⁵⁷ Für Rorty ist die Quelle der Verpflichtung einer Norm die Internalisierung eines kontingenten Faktums, nämlich des Vokabulars der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft. Und Solidarität ist keine Frage der theoretischen Begründung, sondern eine Sache der Identifikation mit einem kontingenten Vokabular:

„Wenn die Forderungen einer Moralität aber die Forderungen einer Sprache sind und wenn Sprachen historische Kontingenzen sind, nicht Versuche, die wahre Gestalt der Welt oder des Selbst zu erfassen, dann ist das ‚unerschrocken für die eigenen moralischen Überzeugungen eintreten‘ eine Sache unserer Identifikation mit einer solchen Kontingenz.“¹⁵⁸

XII.2.5 Rortys Versuch einer Verabschiedung der normativen Frage durch eine kommunitaristische Identitätsethik

Die Neubeschreibung von moralischer Verpflichtung als einer Frage der praktischen Identität beziehungsweise der Identifikation mit einer kontingenten Gemeinschaft ist auch die Basis für die zentrale These zur Motivationsfrage in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Die Bürger von Rortys liberalem Utopia verbinden Sinn für die Kontingenz ihres moralischen Vokabulars und damit ihres Gewissens mit Engagement. Ihre Bindung an die Überzeugungen der eigenen Identifikationsgemeinschaft und auch das Engagement für diese sind vereinbar mit der Einsicht in deren Kontingenz: „Die Grundvoraussetzung dieses Buches ist, dass eine Überzeugung auch dann noch das Handeln regulieren, auch dann wert sein kann, dass man das Leben für sie lässt, wenn die Träger dieser Überzeugung dessen gewahr sind, dass sie durch nichts anders verursacht ist als kontingente historische Bedingungen.“¹⁵⁹

Diese These einer Vereinbarkeit von Ironie und Engagement wird von der überwiegenden Mehrheit der Interpreten kritisiert. Für sie ist der Ironiker letztendlich doch verantwortungslos, so wie alle Gegner des Ironischen es seit der Romantik immer gegargwöhnt haben.¹⁶⁰ Thomas Krumm etwa hat die Idee eines ironischen Engagements als Quadratur des Kreises einer distanzerhaltenden Verpflichtung bezeichnet, da Engagement ein Minimum an Ernsthaftigkeit erfordere, Ironie aber Distanz erzeuge. Der Preis der Ironie als Kontingenzbewusstsein sei ihre Unfähigkeit, Bindungen zu motivieren.¹⁶¹ Der Tenor der Kritik lautet insgesamt, dass die Tugend der Ironie zwangsläufig die Motivation für moralisches Handeln unterminiere. Niemand sei gar bereit, wie Rorty es behaupte, sein Leben für ein als kontingent erkanntes abschließendes Vokabular zu opfern. Die Einsicht in die Kontingenz der moralischen Praktiken der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft führe bestenfalls zu einer strategischen pro forma Konformität der Ironikerin mit diesen und zu einer Haltung der politischen Apathie; noch wahrscheinlicher sei aber das Abgleiten

157 KIS, 99f.

158 KIS, 109; vgl. PAK, 339f.

159 KIS, 306; vgl. KIS, 110f. Vgl. dazu Owen, D. (2001), 96.

160 Vgl. dazu Simon (2000), 120.

161 Vgl. Krumm (2003), 286ff.

in den Zynismus durch den „psychologisch unmöglichen *Bikameralismus*“¹⁶² zwischen privatem und öffentlichem Selbst. Rortys ironischer Liberalismus gefährde daher die liberalen Institutionen, weil er die motivationale Basis für ein Engagement für diese unterminiere.¹⁶³

Rortys Antwort auf diese Kritik besteht zunächst darin, auf seiner engen Definition von Ironie zu bestehen. Er legt Wert darauf, dass sich die ironische Haltung seiner utopischen Idealbürgerin nur gegen fundamentalistische und essenzialistische Ansprüche richtet, die mit dem liberalen Vokabular ihrer Identifikationsgemeinschaft verbunden werden, nicht gegen dieses selbst. Ironie steht bei ihm nicht für eine generell distanzierende und negative Haltung. Sie ist für ihn nicht Kunst der Distanz, sondern allein Bewusstsein der Kontingenz des eigenen abschließenden Vokabulars. Die liberale Ironikerin hat die Fähigkeit, den radikal poetischen Charakter der Wir-Intentionen ihrer liberalen Gemeinschaft und auch ihres individuellen Lebens zu reflektieren. Hinzu kommt ihre Einsicht in die Tatsache, dass auch ihr Projekt der Selbsterschaffung nie vollkommen sein kann.¹⁶⁴ In einer Replik auf Ernesto Laclau äußert Rorty sogar Zweifel an seiner Wahl des Begriffs der Ironie, da dieser in seiner traditionellen Bedeutung keine passende Beschreibung für moralisch Courage darstelle.¹⁶⁵ Mit der Eingrenzung des Ironiebegriffs auf die eigene, enge Definition als Kontingenzbewusstsein soll die von seinen Kritikern vermisste Erklärung des ironischen Liberalismus für politisches Engagement ermöglicht werden. Durch sie wird „Raum“ geschaffen für das kommunitaristische „Gegengewicht“ zur Ironie: die Identifikation mit der eigenen Gemeinschaft. Die Utopie eines praktischen Gleichgewichts zwischen Ironie und Solidarität konkretisiert sich also als Gleichgewicht zwischen dem Bewusstsein der liberalen Ironikerin um die Kontingenz der Werte ihrer Identifikationsgemeinschaft und ihrer gleichzeitiger Loyalität zu diesen. Zusätzlich versucht Rorty seine identitätstheoretische Überlegung, dass die moralische Standfestigkeit primär von der Überzeugung abhängig ist, was die eigene Moralität für das Selbst bedeutet, und zwar unabhängig von der Einsicht in deren Kontingenz, durch die empirische These zu stützen, dass die Moral auch das Schwinden ihrer religiösen Begründung überlebt habe.¹⁶⁶

162 Crichtley (1999), 63.

163 Vgl. u.a. Crichtley (1999), 62f; Haack (1995), 136ff; Horton (2001), 17, 26f; Farrell (1995), 183ff u. Guignon/Hiley (2003), 38. Diese Linie der Kritik steht in der Nachfolge von Carl Schmitts Kritik am unpolitischen Charakter des subjektivierten Occasionalismus der (bürgerlichen) Romantik. Der passive ironische Vorbehalt mache unfähig zur Entscheidung und zum Engagement; vgl. insbes. Schmitt (1998), 18f, 119ff.

164 Vgl. PZ, 170; KIS, 121. Vgl. dazu Frischmann (2006), 40ff.

165 Vgl. Rorty in Mouffe (Hg.) (1999), 166. Siehe auch Laclau (1999), 146f.

166 Vgl. Rorty (1996b), 134. Rorty könnte sich an dieser Stelle sogar auf Jürgen Habermas berufen, nach dem es auch aus lebenspraktischen Gründen keiner Letztbegründung bedarf, so wie Karl-Otto Apel sie anstrebe: „Die moralischen Alltagsintuitionen bedürfen der Aufklärung des Philosophen nicht.“ (Habermas (1983), 108). Apel hat denn auch erwidert, dass diese These auch von Rorty sein könnte; vgl. Reese-Schäfer (1997), 112.

Auf dieser Basis skizziert er die Utopie einer politischen Gemeinschaft, deren Mitglieder sich als Ethnozentristen für die Werte ihrer Gemeinschaft einsetzen, obwohl sie sich der Kontingenz dieser Werte bewusst sind. Da sie als Ethnozentristen die Hoffnung auf einen ahistorischen Standpunkt aufgegeben haben, macht die Frage „Wenn die eigenen Überzeugungen nur relativ gültig sind, warum soll man dann unerschrocken zu ihnen stehen?“ für sie keinen Sinn mehr. Dabei baut Rorty darauf, dass in den liberalen Gesellschaften bereits immer mehr Menschen die Kontingenz ihres Gewissens erkannt hätten und dennoch auf dieses Gewissen weiter vertrauen. Sie hätten auch ohne den Glauben in die Universalität ihrer Menschenrechtskultur die Stärke, sich zu engagieren.¹⁶⁷ Wie oben bereits dargelegt vertritt sein methodischer Ethnozentrismus sogar die These, dass die Einsicht, wir könnten nirgendwo mehr metaphysischen Trost finden, uns umso inniger mit unserer Identifikationsgemeinschaft verbunden fühlen lässt. Wir sind für ihn auf Gemeinschaft angewiesen. Und unsere Identifikation mit dieser werde sogar verstärkt, wenn wir sie als die unsere statt als eine naturgegebene ansehen würden, als geformt stattgefunden: “Our identification with our community – our society, our political tradition, our intellectual heritage – is heightened when we see this community as *ours* rather than *nature’s*, *shaped* rather than *found*, one among many which men have made.”¹⁶⁸

Frank Farrell hat zur Verdeutlichung von Rortys Argumentation in kritischer Absicht den fruchtbaren Vergleich der Identifikation der Mitglieder der westlichen Menschenrechtskultur mit den Grundwerten ihrer Kultur mit der zufälligen und zugleich aber leidenschaftlichen Identifikation vieler Engländer mit dem Cricket-Spiel und dessen kontingenten Regeln skizziert. Für Farrell zeigt dieser Vergleich, dass die kontingenztheoretische und ethnozentristische Sicht unserer ethischen Praktiken defizitär ist, da diese eine Verarmung unseres ethischen Selbstverständnisses darstelle. Dabei gesteht Farrell allerdings zu, dass es eine rein empirische Frage sei, ob sich die Utopie eines ethnozentristischen “cricketlike”-Selbstverständnisses des Westens durchsetzen könne.¹⁶⁹ Es bietet sich an, Farrells instruktiven Cricket-Vergleich zur Verdeutlichung von Rortys identitätstheoretischer Argumentation noch etwas weiterzuspinnen: Man kann sagen, dass die identitätsbedingte Loyalität der liberalen Ironikerin zu den Werten ihrer Rechtfertigungsgemeinschaft der zufälligen, zugleich aber leidenschaftlichen Identifikation von Mitgliedern eines Cricket-Clubs mit dem Cricket-Spiel und dessen Regeln entspricht. So wie diese aufgrund ihrer identitätsstiftenden Club-Mitgliedschaft auf der strikten Einhaltung der Cricket-Regeln bestehen, unabhängig von deren kontingenter Natur, so befolgt sie als loyales Mitglied ihrer liberalen Kultur das Grausamkeitsverbot. Für sie als *liberale* Ironikerin ist ihre solidarische Haltung keine Frage des vernünftigen Sollens, sondern eine Frage der eigenen öffentlichen Identität. Denn diese ist maßgeblich durch das gemeinsame „Spielen“ des liberalen Sprachspiels geprägt. Aus der Teilnahme an

167 Vgl. KIS, 87, 93.

168 COP, 166 [Herv. i. O.]. Vgl. dazu auch Hellesnes (1992), 197.

169 Vgl. Farrell (1995), 185.

diesem Spiel von Geburt an sind für sie existenzielle Notwendigkeiten erwachsen, die den motivationalen Grund für ihr ironisches Engagement darstellen.¹⁷⁰

Die Neubeschreibung von Moral als eine Sache der (kontingenten) praktischen Identität versteht sich als Alternative zu den Antwortversuchen der rationalistischen Moralphilosophie auf die normative Frage. Die radikalisierte Frage nach dem Grund für die Bereitschaft, den moralischen Standpunkt einzunehmen, kann nach Rorty unter Berücksichtigung des Konzepts der praktischen Identität verabschiedet werden – genauso wie die Frage „Warum soll ich diesen Gegenstand für wirklich halten?“ durch seinen transformativen Sprachpragmatismus. Die normative Frage basiert auf der Annahme eines Konflikts zwischen Selbstinteresse und Forderungen der Moral, verstanden als den Interessen der anderen. Sie wird zumeist verstanden als die Frage: Warum das tun, was sich aus den Interessen der anderen ergibt?¹⁷¹ Dieser konstruierte Gegensatz zwischen Eigennutz und Moralität macht nach Rorty eine Antwort unmöglich. Er beruhe aber auf einem Mythos, denn er setzt das Bild eines nichtrelationalen Ichs voraus, das als kalter, eigennütziger Psychopath imstande ist, frei von jeglicher Sorge für andere zu existieren und gezwungen werden muss, die Bedürfnisse anderer Menschen in Betracht zu ziehen. Die Konsequenz aus der Tatsache, dass diese Vorstellung des Ich verfehlt sei, laute, dass mit ihr auch die Frage „Warum moralisch sein?“ verabschiedet werden kann. Zu ihrer Beantwortung reiche die Einsicht, dass jedes Ich eine praktische Identität durch die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft, beginnend in der Familie, ausbildet, aus der existenzielle Verpflichtungen erwachsen.¹⁷² Damit wird die normative Frage aber sinnlos. Denn sie zu stellen würde bedeuten, zu fragen: warum überhaupt eine praktische Identität haben? Jede Person hat jedoch als Mitglied einer Gemeinschaft eine moralische Identität. Die Bewahrung dieser Identität ist für sie das stärkste Motiv zum moralischen Handeln: „Every human being (even Nazis, even the mafiosi) have a moral identity [...] The question ‚Why should I do as my moral identity – my sense of what is most important in my life – dictates?‘ is pointless. What could be a better reason for acting?“¹⁷³ Man kann sagen, dass für Rorty Moral als eine Frage der Identifikation immer schon stattfindet. Menschen sind immer schon moralisch, da sie in Gemeinschaften sozialisiert werden. Jede Gemeinschaft hat geteilte Wir-

170 Verfolgt man die „Club-Argumentation“ weiter, so müsste man etwa die frühchristlichen Märtyrer folgendermaßen neu interpretieren: Sie sind nicht aufgrund ihres Glaubens an Gott gestorben, sondern aus Angst vor dem Identitätsverlust bei Missachtung ihrer existenziellen Notwendigkeiten als Mitglieder der christlichen Gemeinde. Diese war größer als die Angst vor dem Tode. – Man ist hier auch versucht, an den Fall Sophie Scholl zu denken. Hätte sie den gleichen Mut bewiesen im Bewusstsein der Kontingenz ihrer Überzeugungen und ihres Glaubens?

171 Vgl. dazu u.a. Bayertz (2004), 51.

172 Vgl. Rorty (2001b), 462; Rorty in Niznik/Sanders, (Hg.) (1996), 48. Rorty vertritt die These, dass dies auch für Nietzsches Übermensch gilt. Ansonsten wäre dieser nur ein „sprachlicher Trottel“ bzw. ein „amoklaufender Psychopath“ (Rorty (2001b), 462).

173 Rorty (2006d), 96.

Intentionen. Und diese wiederum haben ihre Verpflichtungswirkung für das Selbst durch die existenziellen Notwendigkeiten, die aus der Internalisierung des moralischen Vokabulars der jeweiligen Identifikationsgemeinschaft resultieren.¹⁷⁴

Da der Mensch als Mitglied von Gemeinschaften in Rortys ethnozentristischer Identitätsethik also immer schon moralisch ist, tritt an die Stelle der normativen Frage die Inklusionsfrage. Zur entscheidenden Frage in der Moral wird die nach der Grenze der moralischen Gemeinschaft beziehungsweise nach der Zugehörigkeit des Betreffenden zur eigenen moralischen Gemeinschaft. Nach Rorty ist der moralische Egoist beziehungsweise Psychopath, der sich um keinen Menschen außer sich selbst kümmert, gar nicht das Problem, sondern der bisher eher vernachlässigte, aber weit normalere Fall des moralisch einwandfreien Verhaltens gegenüber Mitgliedern einer Gruppe bei gleichzeitiger Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden der „Pseudomenschen“ außerhalb dieser Gruppe. Seiner Moralphilosophie, die sich als Artikulation des *offenen* Ethnozentrismus der westlichen Identifikationsgemeinschaft versteht, geht es daher vor allem darum, wie der Sinn für die moralische Gemeinschaft auszuweiten ist:

„Die Aufgabe des moralischen Erziehers [sollte man, M.M.] nicht darin erblicken, dass er eine Antwort gibt auf die Frage des rationalen Egoisten: ‚Warum soll ich moralisch sein?‘, sondern darin, dass er eine Antwort gibt auf die weit häufiger gestellte Frage: ‚Warum soll ich mich um einen Fremden kümmern, um jemanden, mit dem ich nicht verwandt bin und dessen Gewohnheiten mich abstoßen?‘“¹⁷⁵

Wie oben ausführlich dargestellt, besteht Rortys Antwort auf die Frage, wie man eine universalistische Ausweitung der partikularen Solidarität auf alle Menschen erreichen kann, darin, den Hume'schen Weg einer Schule der Empfindsamkeit zu gehen. Man kann sagen, dass die in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* skizzierte utopische Gesellschaft eines ironischen Liberalismus diesen Weg bereits hinter sich hat. Daher stellt sich für die liberale Ironikerin weder die Frage „Warum moralisch sein?“, noch die Frage „Warum eine universalistische Moral vertreten?“. Der (kontingente) moralische Universalismus ihrer liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft ist als Ergebnis ihrer Sozialisation Teil ihrer praktischen Identität geworden. Das Eintreten für menschliche Solidarität steht bei ihr in engem Zusammenhang mit dem Gefühl dafür, wer sie eigentlich ist. Daher ist ihr Stolz auf die Zugehörigkeit zur Menschenrechtskultur des Westens ihrem Selbst nach Rorty nicht äußerlicher als ihr finanzielles oder sexuelles Erfolgsstreben. Und die Befolgung des Grausamkeitsverbots gegenüber *allen* Mitmenschen ist für sie genauso „natürlich“ geworden wie die Befolgung der moralischen Pflichten innerhalb der Familie.¹⁷⁶

174 Vgl. HSE, 73ff; PAK, 341, 344; SO, 67; WF, 255.

175 WF, 266; vgl. WF, 255ff. An die Stelle des Amoralismus tritt damit das Problem des selektiven Amoralismus. Zu diesem Problem partikularer Moralen siehe Bayertz (2004), 215ff.

176 Vgl. WF, 255; HSE, 76. In HSE, 68ff schlägt Rorty im Anschluss an Dewey die Neubeschreibung der Unterscheidung von Moral und Klugheit als die zwischen nicht routine-

Rortys Weg einer identitätstheoretischen Neubeschreibung der Moral wird in der Literatur folgendermaßen beurteilt: In kritischer Absicht spricht Christian Hiebaum von einer vermeintlichen „Entzauberung der Moral“¹⁷⁷, die im Wesentlichen darin bestehe, menschliche Solidarität auf Identität zurückzuführen. Das vermeintlich Höhere, die praktische Vernunft, werde als ein Spezialfall des vermeintlich Untergeordneten, der partikularen Identität, neu beschrieben. Die Rechtfertigung des Liberalismus und seiner universalistischen Moral werde allein zu einer Frage der Identifikation.¹⁷⁸ In den Augen von Rolf Zimmermann handelt es sich bei Rortys Neubeschreibung der Moral um den radikalen Versuch, die geschichtlich-existenzielle Situiertheit von Menschen zum Ausgangspunkt der moralischen Reflexion zu machen. Nach diesem neuem, von Zimmermann befürworteten, Verständnis von Moral resultiere auch der universalistische moralische Standpunkt des Liberalismus „nur“ aus unserer geschichtlichen Situiertheit. Seine Verpflichtungswirkung erhalte er aus der Verankerung in der moralischen Identität von Bürgern eines liberalen Gemeinwesens. Denn die Identifikation mit dem Inhalt des moralischen Universalismus der kontingenten westlichen Menschenrechtskultur sei eine praktisch-existenzielle Selbstdefinition der Mitglieder dieser Kultur.¹⁷⁹

Was in der Literatur bisher allerdings nicht ausreichend berücksichtigt wurde, ist, dass es sich bei Rortys Identitätsethik um eine *kommunitaristische* Identitätsethik handelt. Wie dargestellt ist für sie die Stimme der Moral die Stimme des Ich als Mitglied einer Rechtfertigungsgemeinschaft, mit der es sich loyal verbunden fühlt. Die besondere Verbindlichkeit moralischer Regeln und auch die Motivation zu deren Befolgung werden durch alleinigen Bezug auf die jeweilige partikuläre moralische Gemeinschaft und deren Wir-Intentionen erklärt. Mit anderen Worten: Die moralische Bindungswirkung wird durch die *ethische* Identität des Selbst erklärt. Diese hängt von einer gemeinschaftlichen Tradition ab. Denn die Wir-Intentionen der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft sind Elemente davon, was es heißt, ein Mitglied dieser Gemeinschaft zu sein. Die Basis für diese Betonung des kommunalen Charakters der moralischen Identität des Selbst ist die Grundthese der gemeinschaftlichen Konstitution des (situieren) Selbst; eine These, die Rorty mit den Kommunitaristen, wie in Kapitel VI.1.1 dargestellt, teilt. Als endliche und historische Wesen sind wir demnach immer schon eingebettet in den Überlieferungszusammenhang einer geteilten moralischen Tradition, die den Horizont unseres Denkens darstellt. Dies gilt auch für das liberale Selbst. Er stimmt daher dem Kommunitarismus auch darin zu, dass moralische Verpflichtung nicht aus der Er-

mäßigen und routinemäßigen Fällen sozialer Beziehungen vor. Moralische Forderungen sind demnach nur bisher ungewohnte Forderungen bzw. Gepflogenheiten. Würde der Inklusionsprozess jemals zu seinem Abschluss kommen, gäbe es keinen Anlass mehr, von moralischer „Pflicht“ zu reden.

177 Hiebaum (2003), 543.

178 Vgl. Hiebaum (2003), 544.

179 Vgl. Zimmermann (2002), 505, 512ff.

kenntnis von theoretischen Moralbegründungen stammt, sondern allein aus der Loyalität zu partikularen Identifikationsgemeinschaften und deren Tradition.¹⁸⁰

Darüber hinaus kann es nach Rortys Ansicht für seine Utopie einer gelungenen lebenspraktischen Balance zwischen Ironie und Solidarität keine theoretische Begründung geben: „Civility is not a method, it is simply a virtue.“¹⁸¹ Es bleibt nur die Hoffnung auf eine praktische „Gründung“ in der Geschichte durch die allmähliche antifundamentalistische Transformation unserer liberalen Identität. Abgesehen davon, dass er selbst die Balance einer liberalen Einhegung der Ironie vorgelebt hat, betätigt Rorty sich in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* als Lieferant einer praktischen Alternatividentität, um diese Transformation anzustoßen. Mit seiner utopischen Idealbürgerin einer wahrhaft liberalen Gesellschaft hat er den philosophischen Porträts der Weisen, Mensch zu sein, sein eigenes hinzugefügt.¹⁸² Dabei ist seine Hoffnung auf eine lebenspraktische „Lösung“ der normativen Frage typisch pragmatistisch. Denn sie beruht auf dem Bezug auf die positiv beurteilte, gelingende Lebenspraxis. Gegen die deutsche Abwertung des Alltäglichen betrachtet der Pragmatismus das Gelingen der Praxis des alltäglichen Lebens selbst als Leistung und setzt sie an den Anfang und auch an das Ende seines Denkens.¹⁸³ Zusammenfassend kann man sagen, dass Rortys Weg einer Einhegung der Ironie als eine Identitätsethik pragmatistisch-kommunitaristischen Charakters rekonstruiert werden kann.

XII.3 Kritische Nachfragen an Rortys liberale Einhegung der Ironie auf pragmatistisch-kommunitaristischem Weg

XII.3.1 Beruht die identitätstheoretische Einhegung der Ironie auf einem kommunitaristischen Fehlschluss?

Es hat sich gezeigt, dass in Rortys Variante der Neubeschreibung von Moral als eine Frage der Identität die liberale Einhegung der Ironie auf kommunitaristische Weise durchgeführt wird. In dieser Art der Begrenzung der Ironie bestätigt sich die These, dass Rorty begründungstheoretisch als Kommunitarist betrachtet werden muss. Unabhängig von der Tatsache, dass er – anders als die meisten Vertreter des Kommunitarismus – offensiv die Einsicht in die Kontingenz unserer Identifikationsgemeinschaften fordert, gilt deshalb aber auch hier: Seine Identitätsethik muss sich der gleichen Kritik wie andere kommunitaristische Ethiken stellen; insbesondere der kritischen Rückfrage, ob unsere moralische Identität wirklich derart kontextgebunden ist, wie es deren bisher rekonstruiertes Bild es vermuten lässt.

Wie im Fazit des zweiten Teils ausgeführt, kann Rortys ethnozentristischer Liberalismus in begründungstheoretischer Hinsicht am besten mit der Bezeichnung

180 Vgl. Rorty (1995), 145f. Vgl. dazu auch Köhl (2006), 52ff.

181 COP, 202.

182 Vgl. Joas (1997), 231; Schneewind (2000), 860f.

183 Vgl. Pape (2010), 6f.

ethischer Liberalismus charakterisiert werden. Er verteidigt den liberalen Vorrang des Rechten vor dem Guten, nimmt aber zugleich eine „nur“ ethische Geltung dieses Vorranges an. Denn der Liberalismus selbst ist für ihn als begründungslogischen Kommunitaristen eine kontextuelle Form des Guten, des politischen Guten unserer westlichen Rechtfertigungsgemeinschaft. Die in diesem Kapitel rekonstruierte kommunitaristische Identitätsethik stellt nun die „individuelle“ Seite des ethischen Liberalismus dar. Der Verpflichtungsgrund für das universelle Grausamkeitsverbot wird allein in der Loyalität zur liberalen Gemeinschaft des politisch Guten als ethischer Kontext individueller und kollektiver Identität gesehen. Generell sind Normen für Rorty als begründungstheoretischen Kommunitaristen immer ethischer Natur. Auch in moralischen Fragen gilt der Vorrang des Guten. Und die moralische Identität unserer liberalen Menschenrechtskultur ist auch nur eine praktische Identität unter vielen anderen.

Es ist nicht verwunderlich, dass seine Identitätsethik aus der Sicht der kantianischen Diskursethik lediglich eine nicht-überzeugende ethische und damit kontextgebundene Theorie des gemeinschaftlichen Guten darstellt. Indem Rorty moralisches Wissen durch ethische Selbstverständigung zu ersetzen versucht, verfehle er – so Jürgen Habermas – den wahrheitsanalogen Kontext transzendierenden Charakter des moralischen Standpunktes.¹⁸⁴ Im Anschluss an Habermas hat Rainer Forst alle Formen des ethischen Liberalismus – dafür kritisiert, moralische Verpflichtung als ethische Verpflichtung aufzufassen, indem sie die Moral im ethischen Selbststein verankern. Nach Forst sind ethische Wertgemeinschaften Identitätsgemeinschaften, in denen sich die ethische Identität von Personen ausbildet. Das eigenen Leben wird als gut erfahren, wenn es auf der Basis gemeinsam geteilter Werte bejaht werden kann. Deren Geltungsgrund dieser identitätsbestimmenden Werte liegt in der Identifikation mit ihnen.¹⁸⁵ Die *ethische* Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?“ laute dementsprechend, das zu tun, mit dem man sich identifizieren kann und mit dem man vor sich selbst als die Person, die man (geworden) ist, bestehen kann. Ethische Verpflichtungen kann man also auch für Forst nur um den Preis der Verletzung der eigenen Identität vernachlässigen. Daher würden sie auch nicht generell leichter wiegen als moralische Pflichten. Sie hätten aber anders als diese lediglich eine kontextgebundene Geltung. Allein Normen, die allgemein gelten, würden als *moralische* Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?“ eine unbedingte, kategorisch

184 Vgl. Habermas (1996b), 18ff. Hintergrund dieser Kritik ist die oben vorgestellte diskurstheoretische Unterscheidung zwischen moralischen Fragen, die unter dem Aspekt der Verallgemeinerungsfähigkeit grundsätzlich rational entschieden werden können, und ethischen Fragen, die nur *innerhalb* des unproblematischen Horizonts einer geschichtlich konkreten Lebensform oder einer individuellen Lebensführung einer rationalen Erörterung zugänglich sind. Als kantianischer Moralphilosoph besteht Habermas auf der deontologischen Unterscheidung „zwischen einer universalistischen Moral der Gerechtigkeit und partikularistischen Ethiken der Lebensführung. ‚Grausam‘ nennen wir das Quälen von Menschen nicht nur bei uns, sondern überall.“ (Habermas (2002b), 29); vgl. Habermas (1983), 118; Habermas (1991a), 100–118.

185 Vgl. Forst (1994), 363, 391, 424ff; Forst (1999b), 172f.

und universelle Geltung zu kommen, die unabhängig davon sei, womit man sich identifizieren könne.¹⁸⁶ Der kantianische Diskursethiker Forst besteht darauf, dass ethische Gemeinschaften zwar für die eigene Identität konstitutiv sind, aber nicht zu verwechseln sind, mit der moralischen Rechtfertigungsgemeinschaft aller Menschen. Die moralische Identität ist für ihn daher auch nicht nur eine (kontingente) praktische Identität unter anderen.¹⁸⁷ An dieser Stelle soll nicht erneut die Debatte zwischen Rorty und der Diskursethik um die Notwendigkeit des universellen Geltungsanspruches moralischer Aussagen aufgerollt werden, jetzt nur eben im Fall der Frage Rekonstruktion oder Transformation des moralischen Standpunktes. Die zentrale Pointe von Forsts Kritik an jeder kommunitaristischen Identitätsethik besteht in diesem Zusammenhang vielmehr in dem zugleich erhobenen Vorwurf, dass diese das irreduzible Moment der moralischen Autonomie von Personen leugne, indem sie nicht zwischen dem Kontext der ethischen Person und dem der moralischen Person unterscheide. Die Verabsolutierung der ethischen Ebene durch den alleinigen Verweis auf die Überzeugungen innerhalb der eigenen Identifikationsgemeinschaft werde der moralischen Verantwortlichkeit nicht gerecht. Denn aus der ethischen Einbettung des Ichs, die Forst nicht bestreitet, folgere nicht, dass das Selbst nicht fähig wäre, sich von den Werten der eigenen Gemeinschaft zu distanzieren und diese nach moralischen Kriterien zu beurteilen: „Das ein Selbst intersubjektiv konstituiert ist, impliziert nicht, dass eine Person sich nicht kritisch auf sich selbst beziehen und ihre Werte und Bindungen hinterfragen kann.“¹⁸⁸ Nach Forst kann aus der kommunitaristischen These, dass Personen stets als Mitglieder konkreter gemeinschaftlicher Kontextes situiert sind, nicht darauf geschlossen werden, das Fragen der Moral auf ethische Kontexte reduziert werden könnten. Vor allem mit Blick auf Michael Sandel und Alasdair MacIntyre betont er, „dass diese Schlussfolgerung ein *„kommunitaristischer Fehlschluss“* ist: das heißt, dass der Versuch, von dem Argument für eine intersubjektivistische Konzeption des Selbst ein Argument gegen die Möglichkeit einer deontologischen Moral überhaupt zu entwickeln, scheitert.“¹⁸⁹

Diese These von Forst aufgreifend, wird im folgenden Unterkapitel zunächst der Problemstand, den die Debatte um die Alternative „ungebundenes oder situiertes Selbst“ inzwischen erreicht hat, kurz zusammengefasst. Dies dient als Hintergrundfolie für die Diskussion der Frage, ob nicht auch Rortys Einhegung der Ironie auf einem kommunitaristischen Fehlschluss basiert. Der entscheidende Einwand würde dann lauten: Seine kommunitaristische Identitätsethik leugnet die reflexive Wahlmöglichkeit der liberalen Ironikerin in moralischen Fragen. Ist deren moralische Identität wirklich derart kontextgebunden, so wie es Rortys Betonung der Verpflichtungswirkung existenzieller Notwendigkeiten nahe legt? Oder ist nicht zu erwarten, dass die normative Frage auf einer anderen Ebene erneut auftauchen wird?

186 Vgl. Forst (1994), 235, 402ff, Forst (1999b), 171ff.

187 Vgl. Forst (1999b), 171f, 193ff.

188 Forst (1994), 38; vgl. Forst (1994), 323, 388, 408.

189 Forst (1994), 35; vgl. Forst (1994), 360; Siehe auch Reese-Schäfer (1997), 566.

Und wenn ja: Wäre damit die angestrebte Verabschiedung dieser Frage durch eine Sellars'sche und Korsgaard'sche Neubeschreibung der Moral gescheitert?

XII.3.2 Identifizierung und Distanzierung – Rortys Position in der Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen um die Konstitution des Selbst

Man kann die Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen um die Konstitution des Selbst, wie sie vor allem zwischen John Rawls und Michael Sandel geführt worden ist, folgendermaßen zusammenfassen:¹⁹⁰ Auf der einen Seite steht die liberale Auffassung des Ich, nach welcher der einzelne nicht als Mitglied irgendeiner Gemeinschaftsbeziehung und deren Auffassung des Guten definiert ist. Denn er habe die Fähigkeit, auch seine tiefsten Überzeugungen vom Guten infrage zu stellen und sich gegebenenfalls von diesen zu distanzieren.¹⁹¹ Für die Kommunitaristen hingegen wird die liberale Anthropologie eines „ungebundenen Selbst“¹⁹², das seine Auffassungen vom Guten, seine Werte und Ziele hat und nicht ist, der Tatsache der gemeinschaftlichen Konstituierung des Selbst nicht gerecht. Jede Person sei mit ihrem Wesen und ihren Überzeugungen stets eingebettet und situiert in eine gemeinschaftliche Praxis. Die für die eigene Identität zentralen, gemeinschaftlich geteilten und immer schon vorgefundenen Überzeugungen und Ziele seien nicht Gegenstand einer Wahl. Das Ich werde vielmehr durch seine gemeinschaftlichen Ziele konstituiert und sei von diesen nicht unterscheidbar. Es begegnet seinen Zielen nicht durch Entscheidung, sondern durch Entdeckung. Mit diesem Icheinbettungs-Argument betont die kommunitaristische Position die Bedeutung des partikularen Kontextes einer historisch gewachsenen Gemeinschaft als normativen Horizont. Dieser sei für die Identität ihrer Mitglieder konstitutiv und bringe Verpflichtungen mit sich, die Individuen um den Preis ihres Identitätsverlustes nicht ablegen können.

Auch wenn die liberale Position (inzwischen) durchaus die Bedeutung der Verwurzelung von Personen im Kontext von Gemeinschaften anerkennt¹⁹³, hält sie der kommunitaristischen Vorstellung eines „radically situated subject“¹⁹⁴ im Gegenzug entgegen, dass sie gegen unsere Selbstwahrnehmung verstößt. Wir seien nicht nur zur Selbstentdeckung fähig, sondern auch dazu, über die eigene Lebensführung zu urteilen. Egal wie tief wir uns auch in eine gemeinschaftliche Praxis eingebunden fühlen; wir seien imstande dazu, diese infrage zu stellen. Der Kern der liberalen Sicht von Autonomie liege auch nicht darin, uns als freischwebendes Ich unabhängig von all unseren Zielen vorzustellen, sondern, dass wir diese Fähigkeit besitzen.

190 Zum Folgenden vgl. insbes. Kymlicka (1997), 176ff; Forst (1994), 20ff, 84f. Mehr zu dieser Debatte und dem kommunitaristischen Vorwurf des „Atomismus“ (Taylor) siehe bereits oben Kapitel VI.1.1.

191 Diese kantianische Sicht, in der die menschliche Autonomie betont wird, hat Rawls auf den Punkt gebracht: „Die Person ist vor ihren Zielen da.“(Rawls (1975), 607).

192 Sandel (1993).

193 Vgl. etwa Rawls (2002b), 473.

194 Sandel (1998), 54.

Die persönliche Identität – so betont etwa Karl-Otto Apel – „kann nicht nur geschichtlich bedingt sein.“¹⁹⁵

Selbst in den Texten von Michael Sandel finden sich Passagen, in denen zugestanden wird, dass Selbstentdeckung nicht alles sei und dass der Mensch die Fähigkeit zur Distanzierung von seinen Leitbildern hat – auch von denjenigen, die seine Identität konstituieren. Die Grenzen des konstituierten Ichs würden zwar durch geschichtlich vorgegebene Ziele bestimmt, aber eine Rekonstituierung dieser Grenzen durch das Ich sei durchaus möglich.¹⁹⁶ Angesichts dieses Eingeständnisses stellt Will Kymlicka fest: „Die starke Behauptung, dass die Selbstentdeckung an die Stelle des Urteils tritt, leuchtet nicht ein, und die schwache, dass das durch seine Ziele konstituierte Ich rekonstituiert werden kann, ist einleuchtend, aber unterscheidet sich nicht von der liberalen Auffassung.“¹⁹⁷ Nach Kymlicka ist der von Sandel herausgestellte Gegensatz zur liberalen Betonung der individuellen Freiheit angesichts der Tatsache, dass sich kein Kommunitarist finden ließe, der das Ich-Einbettungsargument in seiner starken Fassung (noch) vertrete, nur eine Chimäre.¹⁹⁸ Auch wenn man dieser Einschätzung nicht ganz folgen mag, kann man doch folgendes Ergebnis der hier rekonstruierten Debatte festhalten, in der sich der kommunitaristische Vorwurf der Kontextvergessenheit und der liberale Gegenvorwurf der Kontextversessenheit zunächst scheinbar unversöhnlich gegenüberstanden: Jede angemessene Theorie des Selbst muss beide Positionen berücksichtigen. Dies ist auch möglich, da sie sich recht verstanden nicht widersprechen. Dabei kann allerdings keine der beiden extremen Sichtweisen der Konstituierung des Selbst aufrechterhalten werden: weder liberaler Atomismus noch kommunitaristischer Monismus. Einerseits ist die Idee einer absoluten individuellen Freiheit nicht haltbar, denn das Selbst ist ein Produkt von Geschichte und Gesellschaft. Andererseits ist es aber wichtig, Konstitution nicht einseitig, sondern wechselseitig zu verstehen, da eine reflexive Distanzierung des Selbst gegenüber dem ihm vorgängigen Kontext möglich und wichtig ist. Auch wenn es also nach wie vor „ein großes Rätsel“¹⁹⁹ bleibt, wie das kritische Selbst reproduziert wird, darf dessen Fähigkeit der Distanzierung nicht geleugnet werden.²⁰⁰ Mit Udo Tietz kann man sagen, dass die kommunitären Identitätsbedingungen von partikularen Wir-Gemeinschaften postkonventioneller Art sind. Unter der Bedingung einer unhintergehbaren Negativität als Signum der Moderne können Horizonte überschritten werden. Und sie werden auch beständig überschritten. Daher darf eine Theorie der Konstitution des Selbst die Spannung von Identifizierung und Distanzierung nicht einziehen.²⁰¹

Wenn man nun auf der Basis dieses Ergebnisses die Identitätsethik Rortys, so wie sie bisher rekonstruiert wurde, betrachtet, scheint diese das Ich-Einbettungs-

195 Apel (1993), 162.

196 Vgl. Sandel (1998), 152; Sandel (1993), 30.

197 Kymlicka (1997), 183.

198 Vgl. Kymlicka (1997), 184.

199 Walzer (1996a), 131.

200 Vgl. Forst (1994), 15, 34ff; Mulhall/Swift (1996), 17, 163f.

201 Vgl. Tietz (2002), 252f, 265ff.

argument des Kommunitarismus in seiner starken Fassung zu vertreten. Mit ihrer Betonung des (partikularen) Kontextes macht sie das Selbst zu einem traditionellen Wesen. Es wird ihm die Fähigkeit abgesprochen, über den vorgegebenen Kontext, in dem es situiert ist, hinauszusehen und ihn infrage zu stellen.²⁰² Für diese Einschätzung spricht, dass Rorty Michael Sandels These zustimmt, dass die Vorstellung des „ungebundenen Selbst“ unabhängig von seinen Zielen und Überzeugungen nicht haltbar ist. Auch für ihn stellt die moralische Person ein in gemeinschaftlichen Kontexten situiertes Selbst dar.²⁰³ Zudem betont ja sein Versuch der Verabschiedung der Vorstellung eines ahistorischen, vernünftigen Kerns des Menschen die Bedeutung der kontingenten Sozialisation für die Konstitution des Selbst. Dieses besitze nichts, was ihm nicht einsozialisiert worden wäre. Denn Menschen seien Kinder ihrer Zeit und ihres Ortes, ohne dass dabei ihrer Formbarkeit signifikante metaphysische oder biologische Grenzen gesetzt wären: „Noch einmal: Sozialisation durchdringt alles.“²⁰⁴ Wir können nach Rorty daher moralische Urteile nicht als autonome Kantische Individuen fällen, sondern nur als Mitglieder einer Gemeinschaft. Dabei gelte, dass diejenigen in unseren Augen schlecht handeln, die sich anders verhalten als das Projekt, das uns zu der Gemeinschaft macht, die wir sind. Unser Gefühl der moralischen Verpflichtung sei also nicht so sehr von Einsicht, sondern von Konditionierung abhängig. Dementsprechend bedürfe auch eine Politik der Solidarität in seiner utopischen Gesellschaft keine weitere Rechtfertigung, „außer der gelungenen Einbürgerung unter Einzelpersonen, die feststellen, dass sie Erben derselben historischen Überlieferungen sind und den gleichen Problemen gegenüberstehen.“²⁰⁵ In *Hoffnung statt Erkenntnis* findet sich eine weitere Passage, die zu bestätigen scheint, dass der eigene moralische Standpunkt nach Rorty allein aus der Unausweichlichkeit der geschichtlichen Situietheit als Basis unserer praktischen Identität resultiert:

„Vom pragmatistischen Gesichtspunkt ist die Vorstellung von ‚unveräußerlichen Menschenrechten‘ weder eine bessere noch eine schlechtere Devise als das Schlagwort ‚Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes‘. Beide Devisen sind, wenn man sie als unbewegte Beweger in Anspruch nimmt, lediglich Formulierungen [...] für ‚Hier stehe ich, ich kann nicht anders‘.“²⁰⁶

202 Diese Einschätzung vertreten etwa Cochran (2001), 182; Thomä (2007), 141; Klinger (1994), 133f. Zur individualistischen Lesart von Noetzel und anderen, die dieser Einschätzung diametral gegenübersteht siehe oben Kap. XI.1.1. Nach der hier vertretenen Ansicht verfehlen beide (einseitigen) Lesarten von Rortys utopischer Figur, dass diese eben Ironikerin und Ethnozentristin zugleich ist.

203 Vgl. Rorty (1995), 145. Zu Rortys Auseinandersetzung mit Sandel u. zu seiner „optionalen“ Theorie des Selbst siehe oben Kap. VI.1.1.

204 KIS, 299; vgl. KIS, 286; PZ, 151; Rorty (2006d), 30; die naturalistische Gegenthese „Genetik bestimmt alles“ erwägt Rorty übrigens gar nicht.

205 SO, 94; vgl. PZ, 151f; Rorty (2006d), 24.

206 HSE, 82f. Vgl. dazu Zimmermann (2002), 512ff.

Angesichts von Textstellen wie dieser hat der oben bereits mehrfach zitierte Kritiker Richard Bernstein konstatiert, dass Rortys ethnozentristische Verabschiedung des Relativismus deshalb gescheitert sei, weil sie in die unhaltbare Absolutheit des „Hier stehe ich, ich kann nicht anders als liberal zu sein.“ münde. Rorty würde keinen pragmatistischen Fallibilismus vertreten, sondern einen gefährlichen „fideistischen Absolutismus“²⁰⁷. Aber auch eine Reihe anderer Interpreten kommt, wenn auch weniger pointiert, zu einer ähnlichen Einschätzung: Für Rorty könnten moralische Verpflichtungen deshalb nicht das Resultat einer willkürlichen Wahl sein, weil er sie überhaupt nicht als Resultat einer autonomen Wahl betrachte. An die Stelle von Begründung trete bei seiner Variante des Konventionalismus die Loyalität zur eigenen Gemeinschaft und deren Traditionen. Der einzige Maßstab für unsere Wertungen, den seine ethnozentristische Identitätsethik kenne, wäre der unwiderstehliche Wunsch, mit unserer Herkunft übereinzustimmen. Mit dieser Leugnung der Wahlmöglichkeit des Selbst gehe sie jedoch den entscheidenden Schritt zu weit und verwechsle die Möglichkeit des Außengesichtspunktes mit dessen Begründetheit. Angesichts der Tatsache, dass die postkonventionalistische Ebene des Moralbewusstseins schon in der Adoleszenz erreicht werde, müsse Rorty eingestehen, dass die These, „Man könne durch seine Sozialisation gar nicht anders.“, unhaltbar sei. Seine starke Variante der kommunitaristische Betonung unserer Einbettung in gemeinschaftlich konstituierte Selbstverständnisse und Traditionen sei daher als verfehlt zu betrachten.²⁰⁸

Diese Kritik übersieht allerdings, dass Rorty, wie oben bei der Schilderung seiner „optionalen“ Theorie des Selbst dargelegt, nicht von der unplausiblen Position ausgeht, dass die Menschen gesellschaftlich determiniert sind beziehungsweise als Gefangene ihrer Kultur anzusehen sind. Die 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 sieht er zwar die Akkulturation für die Konstitution des Selbst als entscheidend an. Aber sobald eine Person durch Akkulturation kreiert worden ist, könne sie sich zu ihren Vokabularen reflexiv verhalten. Für diese Fähigkeit der reflexiven Distanzierung von der eigenen Sozialisation steht gerade Rortys Zentralbegriff der Ironie. Diese bezeichnet die menschliche Freiheit nach der Abkehr vom Ideal des autonomen, weil vernünftigen Subjekts. Ironie als Kontingenzbewusstsein stellt die Basis für eine nicht länger substanzhafte, aber reflexive Identität des Selbst dar. So ist auch Rortys utopische Figur der idealen Bürgerin nicht nur liberale Ethnozentristin, sondern eben zugleich auch Ironikerin: „The quality at stake is the disposition to see and bear one’s life circumstance as a *reflectively* situated being – claimed by the history that implicates me in a particular life, but self-conscious of its particularity, and so alive to other ways, wider horizons. It

207 Bernstein (1992a), 278f. Harald Köhl weist auf die Missbrauchsmöglichkeit der Berufung auf vermeintliche existenzielle Notwendigkeiten hin; siehe Köhl (2006), 319.

208 Vgl. dazu Williams, M. (2003), 73; Wolf (2001), 241; Klinger (1994), 133f; Reese-Schäfer (1997), 566f.

was precisely this quality that I called ‚irony‘.”²⁰⁹ Wie ebenfalls gezeigt, steht Ironie bei Rorty auch für das Projekt der Selbsterfindung, in dem das ironische Selbst Autonomie erlangen kann; allerdings nicht als Aktualisierung eines allen Menschen gemeinsamen Vernunftpotenzials, sondern im Sinne poetischer Selbsterschaffung. In dieser Komponente zeigt sich ein weiterer entscheidender Unterschied zu den kommunitaristischen Theorien des Selbst: Rortys romantische Konzeption spricht von *Selbsterschaffung*, und nicht von *Selbstentdeckung* (Sandel) oder *Selbstfindung* (MacIntyre).

Ironie als Kontingenzbewusstsein und als Projekt der Selbsterschaffung steht also für die Fähigkeit der Distanzierung von der eigenen Situiertheit und damit für die Möglichkeit einer Veränderung der gegenwärtigen praktischen Identität des Selbst. Diese Fähigkeit wird nach Rorty durch unvollständige Sozialisation aufgrund der Spannungen innerhalb der eigenen Kultur ermöglicht. Besonders gefördert würde sie in posttraditionalen, pluralistischen Gesellschaften. Denn in diesen bildeten Personen ihre praktische Identität als Mitglieder verschiedenster Gemeinschaften aus. Damit würden sie sich mit den Forderungen einer Vielfalt von moralischen Identitäten konfrontiert sehen.²¹⁰ Unabhängig von der oben aufgeworfenen Frage nach der Kohärenz von Rortys antiessenzialistischem und zugleich romantischem Bild des Selbst lässt sich daher Folgendes festhalten: Trotz aller Betonung der gemeinschaftlichen Situiertheit des menschlichen Selbst wird in seiner kommunitaristischen Identitätsethik die Spannung von Identifizierung und Distanzierung aufrechterhalten. Beide Dimensionen der Identitätsbildung werden in ihr rekonstruiert.²¹¹

Die eben zitierten Textpassagen, die gegen diese Einschätzung sprechen, sind nach der hier vertretenen Ansicht am besten als rhetorische Übertreibungen im Rahmen von Rortys antiessenzialistischen Projekt einer Verabschiedung der Idee eines ahistorischen Wesenskerns des Menschen zu betrachten. Das Hauptargument für diesen Vorschlag ist darin zu sehen, dass seine Konzeption des Selbst die Komponenten der Loyalität *und* der Ironie enthält. Solidarität steht für die Situiertheit der liberalen Ironikerin, Ironie steht für deren Autonomie – damit sind Identifizierung *und* Distanzierung als die beiden Momente einer angemessenen Theorie des Selbst vorhanden. Auch wenn dabei der Schwerpunkt eindeutig auf der loyalen Identifizierung der liberalen Ironikerin mit ihrer Gemeinschaft liegt, ist diese doch als Ironikerin zur Distanzierung von deren Wir-Intentionen durchaus fähig. Dann muss aber das vermeintlich absolutistische „Ich *kann* nicht anders, als liberal zu sein!“ als ein voluntaristisches „Ich *will* nicht anders!“ verstanden werden.²¹² Dies hat aber die oben angedeutete Konsequenz, dass die Frage „Warum soll ich moralisch sein?“ zurückkehrt, wenn auch in veränderter Gestalt. Indem Rortys Identi-

209 Rorty (1998a), 122 [Herv. i. O.]; vgl. Rorty (1999e).

210 Vgl. ORT, 13f; Rorty (1995), 147; PZ, 84.

211 Dieter Thomä kommt demgegenüber zu Unrecht zu der Einschätzung, dass die Genealogie des Individuums bei Rorty im Halbdunkeln bleibe, weil er unschlüssig zwischen kommunitaristischer Einbindung und agonaler Individualisierung hin und her schwanke; vgl. Thomä (2001), 317.

212 Diese Einschätzung wird auch in Zimmermann (2002), 512 angedeutet.

tätsethik das moralische Sollen rein immanent als internalisiertes kollektives Wollen neu beschreibt, respektiert sie wie alle kommunitaristischen Theorieansätze die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen nicht. Damit gelingt es ihr zunächst auch die Motivationsfrage zu beantworten beziehungsweise die Ohnmacht des bloßen Sollens zu umgehen. Die bereits existierende Moral der eigenen moralischen Rechtfertigungsgemeinschaft erhält ihre Autorität als Quelle der praktischen Identität des Selbst. Mit dieser hermeneutisch-kommunitaristischen Argumentation scheint das Begründungsproblem in geradezu genial einfacher Weise gelöst. Da aber auch Rorty die Möglichkeit der Distanzierung des Selbst von den internalisierten Wir-Intentionen seiner Gemeinschaftstradition nicht leugnet, taucht die Unterscheidung von Sein und Sollen und mit ihr die Frage nach der Verpflichtungswirkung moralischer Forderungen auf einer neuen Ebene wieder auf. Wie alle begründungstheoretischen Kommunitaristen sieht er sich mit der Frage konfrontiert: Wie ist die begründete Wahl zwischen verschiedenen Traditionen möglich?²¹³

Mit der Ergänzung seiner Neubeschreibung der Moral durch das Konzept der praktischen Identität hat Rorty zugleich die Möglichkeit thematisiert, dass das Selbst auf eine moralische Pflicht, die aus einer existenziellen Notwendigkeit resultiert, reagieren kann, indem es sich eine neue praktische Identität schafft. Das Selbst knüpft sich dann das Netz einer veränderten praktischen Identität, die es nicht mehr zu einer Handlung zwingt, die seiner bisherigen Identität zufolge als Pflicht galt. Diese Fähigkeit der Veränderung der eigenen Identität ermöglicht nach Rorty die partielle Distanzierung von der eigenen Identifikationsgemeinschaft. Damit kann aber die normative Frage nicht so einfach abgewiesen werden wie bisher. Sie verändert sich allerdings zu der Frage, welche moralische Identität ich haben sollte: „Nach meiner Interpretation ist die Frage ‚Warum soll ich moralisch sein?‘ also im Regelfall eine Vorstufe zu der Frage: ‚Welche Moral soll ich haben?‘.“²¹⁴ Die Frage, welche praktische Identität ich haben sollte und damit auch die Frage „Welche Art von Person will ich sein?“ ist für Rortys kommunitaristische Identitätsethik nur sinnvoll, wenn sie verstanden wird als eine Frage der Wahl einer Identifikationsgemeinschaft. Es gehe darum, mit welcher Gemeinschaft man sich als Mitglied identifizieren beziehungsweise welche Gemeinschaftszwecke ich teilen sollte. Deshalb stelle sich die normative Frage in ihrer veränderten Gestalt nur dann, wenn mindestens zwei Gemeinschaften als „Lieferanten praktischer Alternatividentitäten“²¹⁵ vorhanden sind, zwischen denen ich wählen kann. Sie münde in eine Debatte über die kontingenten moralischen Alternatividentitäten, die dem Selbst gerade zur Verfügung stehen. In dieser gehe es aber um das Kunststück eines detaillierten Vergleichs der relativen Reize verschiedener realer und erdachter Identifikationsgemeinschaften. Und für dieses Kunststück seien Fantasie und Belesenheit entscheidend, nicht die Vernunft. Denn für Rorty gilt weiterhin, dass hierfür kein objektiver Standpunkt zur Verfügung steht. Es bleibt allein der ethnozentristische Standpunkt

213 Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 444, 453, 567.

214 PAK, 343; vgl. PAK, 341ff; Rorty (1999e).

215 PAK, 343.

der gegenwärtigen praktischen Identität des situierten Selbst.²¹⁶ Wie oben ausführlich behandelt, betont sein methodologischer Ethnozentrismus, dass uns bei unseren (moralischen) Entscheidungen keine objektiven Kriterien zur Verfügung stehen. Wer wie die Kantianer weiterhin nach solchen sucht, verlangt nach einem dem Menschen nicht erreichbaren Standpunkt. Dies gelte auch für die existenziell entscheidende Wahl der Identifikationsgemeinschaft im Fall der liberalen Ironikerin. Sie sei nicht in der Lage, sich über die Kontingenzen der Geschichte beziehungsweise ihrer Sozialisation zu erheben.²¹⁷ Folgt man dieser Ansicht, würde es etwa für die Frage „Warum soll ich mich mit der liberalen Gemeinschaft identifizieren und nicht etwa mit der nationalistischen Volksgemeinschaft oder der Gemeinschaft der Gotteskrieger?“ keine theoretische Antwort geben. Denn in solchen Wahlsituationen gilt für Rorty: „Eine Wahl dieser Art trifft man nicht durch Rückgriff auf Kriterien. Ihr kann keine voraussetzungslose kritische Reflexion vorangehen, sie kann nicht ohne besondere Sprache und außerhalb eines besonderen historischen Kontextes stattfinden.“²¹⁸ Die liberale Ironikerin entscheidet sich von ihrem ethnozentristischen Standpunkt aus für ihre liberale Identifikationsgemeinschaft und deren Grausamkeitsverbot. In Ermangelung einer für sie attraktiven Alternatividentität bleibt sie als Ethnozentristin ihrer liberalen politischen Gemeinschaft treu. Obigen Vergleich aufgreifend könnte man sagen: Da für sie kein alternatives Spiel infrage kommt, bleibt sie Mitglied ihres „Cricket-Clubs“. Dabei ist sie sich bewusst, dass es für ihre Club-Treue keine objektive Begründung gibt.

XII.3.3 Ironie für die Intellektuellen, Konventionalismus für die Massen? – Rortys rigide zweistufige Konzeption der Erziehung als Sozialisation und Individuierung

Das Porträt der liberalen Ironikerin soll uns liberale Metaphysiker dazu verführen, die fruchtlosen Begründungsdebatten zu verabschieden und uns auf das Experiment eines intellektuellen und moralischen Lebens ohne die gewohnten platonisch/kantianischen Intuitionen einzulassen. Rorty wendet damit den pragmatischen Experimentalismus auch auf die Begründungsfrage an.²¹⁹ Abgesehen von der zentralen Frage nach den Realisierungschancen seiner utopischen Identifikationsgemeinschaft von liberalen Ironikern, gibt es aber noch einen gewichtigen Einwand gegen den Vorschlag seines Experiments der „Gründung“. Dieser wird durch zwei Textstellen in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* provoziert, in denen Rorty selbst nicht an die Möglichkeit eines Erfolges seines Experiments zu glauben scheint. Er stellt nämlich dort zum einen fest, dass seine Utopie einer lebenspraktischen Koexistenz von privater Ironie und öffentlicher Solidarität nur die Sache einer schmalen ironischen Elite sein würde:

216 Vgl. PAK, 342ff; Rorty (2006d), 96; ORT, 13; Rorty (2000c), 42.

217 Vgl. KIS, 93.

218 KIS, 100; vgl. KIS, 100.

219 Vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 63; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 220.

„In der idealen liberalen Gesellschaft wären die Intellektuellen immer noch Ironiker, die Nicht-Intellektuellen aber wären nicht Ironiker, sondern auf eine dem gesunden Menschenverstand entsprechende Weise Nominalisten und Historisten. Sie würden sich selbst als durch und durch kontingent verstehen, ohne besondere Zweifel an den Kontingenzen ihrer Existenz zu hegen.“²²⁰

Daran anschließend gesteht er zum anderen ein, dass er sich keine Gesellschaft mit einer ironistischen öffentlichen Rhetorik zur Erziehung und Sozialisation der Jugend vorstellen kann:

„Aber selbst wenn ich recht habe mit der Meinung, eine liberale Kultur, deren öffentliche Rhetorik nominalistisch und historistische wäre, sei möglich und wünschenswert, kann ich doch nicht auch noch behaupten, es könne oder solle eine Kultur geben, deren öffentliche Rhetorik ironistisch wäre. Ich kann mir keine Kultur vorstellen, die ihre Jugend so sozialisierte, dass diese Jugend ständig an ihrem eigenen Sozialisationsprozess zweifelte.“²²¹

Mit diesen zwei Passagen scheint Rorty seinem eigenen Ziel einer durch und durch ironischen Kultur, bewohnt allein von liberalen Ironikern, zu widersprechen. Mehrere Interpreten haben denn auch kritisiert, dass seine Utopie in der Frage schwankt, ob *alle* Bürger liberale Ironiker geworden sind. Er lasse letztlich diese Hoffnung fallen und skizziere ein elitäres Bild einer utopischen Kultur, in der nur die Intellektuellen liberale Ironiker geworden sind und ihre Ironie im Privaten verbergen. Ironie als Kontingenzbewusstsein könne eben nur die Sache einer schmalen Elite sein.²²² Wie nun zum Schluss dieses Kapitels gezeigt werden soll, stellt die eben zitierten vermeintliche Einschränkungen Rortys, seine utopische Gesellschaft würde von Ironikern *und* Common Sense Historisten bevölkert und die Sozialisation in ihr könne nicht ironistisch sein, keinen Ausdruck des Zweifels an der eigenen Utopie eines ironischen und ethnozentristischen Liberalismus dar. Es handelt sich hierbei auch nicht um die Skizzierung eines Übergangsszenarios. Dies bedeutet aber nicht, dass die Kritik, Rorty vertrete ein elitäres Modell der Ironie, nicht ernst zu nehmen ist. Es wird sich zeigen, dass das Bild der Ironie als eine exklusive Sache der Intellektuellen Ausdruck einer elitären Komponente in Rortys politischem Denken ist, die mit der egalitären Intention seines Liberalismus zumindest in Spannung steht.

Der Schlüssel für eine angemessene Beurteilung der zur Diskussion stehenden Zweifel und des damit verbundenen Verdachts des Elitären liegt zum einen in Rortys intellektualistischer Konzeption von Autonomie, wie sie oben in Kapitel VIII.1.3 vorgestellt wurde. Mit den „Bücherwürmern“ der Ironikerin und des starken Dichters hat Rorty ein elitäres ästhetisches Ideal des Menschseins skizziert, das auf einem intellektualistischen Bild von schöpferischer Individualität beruht. Es konzentriert sich allein auf die *sprachliche* Selbsterschaffung qua Metaphern-

220 KIS, 149.

221 KIS, 150.

222 Vgl. Westbrook (2005), 152f, 161f; Malachowski (2002), 133f; Owen J. J. (2001), 89; Hansen (1995), 606.

Bildung als Weg zur Erlangung von Individualität. Das Selbst ist das Ergebnis der Fähigkeit zur Sprachinnovation. Dieser Weg soll zwar prinzipiell allen Bürgern seines Utopia offen stehen, aber mit Andreas Vieth kann man sagen, dass die Demokratisierung des Genies in der Gestalt des starken Poeten elitär bleibt.²²³

Zum anderen muss man aber vor allem die von Rorty vertretene zweistufige Theorie der Erziehung als Sozialisation und Individuierung berücksichtigen.²²⁴ Dass er eine solche Konzeption entwickelt, kann nicht verwundern. Eine Folge seiner antiessenzialistischen Verabschiedung der Idee des menschlichen Wesens ist, dass die Frage der Erziehung zentrale Bedeutung erlangt. Zugespitzt formuliert gilt: Es gibt keine Natur, nur Erziehung. Wenn der Mensch nichts weiter ist als ein langsam wachsendes kontingentes Netz von Überzeugungen und Wünschen, kann Erziehung nicht mehr gesehen werden, als ein Erwecken der wahren Natur des Selbst, für dessen Gelingen nur die gesellschaftlichen Hindernisse zu beseitigen sind. Aus der Vorstellung der Kontingenz des Selbst folgt nach Rorty vielmehr, dass das Selbst allein Ergebnis der kontingenten Erziehungspraktiken und –Inhalte der Gesellschaft ist, in der es sozialisiert wird, und einer eventuellen, späteren Revolte gegen diese: „There is only the shaping of an animal into a human being by a process of socialization, followed (with luck) by the self-individualization and self-creation of that human being through his or her own later revolt against that very process.“²²⁵

Für Rorty ist liberale Erziehung und damit Identitätsbildung keine Sache eines kontinuierlichen Prozesses der Aktualisierung der menschlichen Fähigkeit namens Rationalität, sondern zweier vollkommen verschiedener, aber gleich wichtiger Phasen: Sozialisation und Individuation; wobei die Erziehung mit der Phase der Sozialisation zu beginnen habe: „Socialization has to come before individuation, and education for freedom cannot begin before some constraints have been imposed.“²²⁶ Diese grobe Unterscheidung zweier Phasen der Erziehung und die Betonung auf der Notwendigkeit des Beginns der Erziehung mit der Sozialisation sind kaum kritisiert worden. Sie harmonisieren auch mit dem reaktiven und auch parasitären Charakter der Ironie beziehungsweise des hermeneutischen Bildungsprozesses. Man kann sich nicht *ex nihilo* selbst erschaffen, sondern immer nur in Reaktion zu den Vokabularen, in denen man sozialisiert wurde. Auch die Erziehung des Revolutionärs und des Propheten geht nach Rorty notwendig von kultureller Anpassung und Aneignung aus. Sie müssen die normalen Diskurse ihrer Gemeinschaft lernen, um sie später neu beschreiben zu können.²²⁷

223 Vgl. Vieth (2005), 50.

224 Rorty kokettiert zwar in der für ihn typischen Manier damit, Zweifel an der Relevanz der Philosophie nicht nur für die Politik, sondern auch für die Erziehung anzumelden. Trotz seiner Warnung vor einer „Over-Philosophication“ (Rorty (1990e) von Erziehungsfragen entwickelt er jedoch eine philosophische Konzeption der Erziehung, die sich stimmig in sein liberales Utopia einfügt.

225 PSH, 117; vgl. PSH, 114ff. Vgl. dazu insbes. Reich (1996).

226 PSH, 118; vgl. PSH, 117; auch schon SN, 396.

227 Vgl. SN, 396. Vgl. dazu erneut Reich (1996).

Rorty konkretisiert jedoch seine zweistufige Konzeption der Erziehung, indem er beide Phasen auf verschiedene Altersstufen verteilt und jeweils bestimmten Schultypen mit unterschiedlichen Aufgaben zuordnet. Die voruniversitäre öffentliche Ausbildung vom Kindergarten bis zur *high school* habe primär die Aufgabe der Sozialisation, während erst die Ausbildung in Colleges und Universitäten für die Individuierung zuständig sein soll: “Education seems to me two quite distinct enterprises: lower education is mostly a matter of socialization, of trying to inculcate a sense of citizenship, and higher education is mostly a matter of individuation, of trying to awaken the individual’s imagination in the hope that she will become able to re-create herself.”²²⁸ Die voruniversitäre Erziehung soll die Jugend mit dem vorherrschenden Konsens, den Traditionen und den Hoffnungen ihrer Kultur vertraut und damit zu guten Bürgern machen. In ihr kann und soll es nach Rorty vor allem darum gehen, den Common Sense der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft einzupflegen und nicht darum, ihn zu problematisieren. Denn ohne Sozialisation des Selbst sei dessen spätere Befreiung nicht möglich: “The primary and secondary schools should continue to [...] to socialize the children by inculcating the standard, patriotic, upbeat, narrative about our society, its history, and its values [...] since you cannot liberate a tabula rasa; you cannot make a free individual out of an unsocialized child.”²²⁹ Der Prozess der Individuierung beginnt für Rorty hingegen erst im Studentenalter. Erst ab einem Alter von etwa achtzehn Jahren sollte die Jugend aufgehört haben, das Beste der eigenen Kultur aufzunehmen, und langsam die Fähigkeit erlangt haben, diesem zu misstrauen. Bei denjenigen jungen Menschen, die das „Glück“ haben, eine gute College-Erziehung zu genießen, könne dann die Fähigkeit zur Selbsterschaffung geweckt werden. Dementsprechend sei die ideale Universität dadurch charakterisiert, dass sie nicht nur das Ziel der Berufsausbildung hat, sondern in der Lage ist, die Studierenden zur sokratischen Skepsis zu befähigen und diese damit zur Selbsterschaffung bewegen: „The point of non-vocational higher education is, instead, to help students realize that they can reshape themselves – that they can rework the self-image foisted on them by their past.“²³⁰

228 Rorty (1990e), 41. Rorty gibt selbst zu, dass es eine schwierige Frage sei, wann Sozialisation aufhören soll und Individuation und damit Kritik beginnen soll. Außerdem gebe es durchaus auch Überschneidungen; vgl. PSH, 117f; Rorty (1990f), 230f. Für eine Kritik an Rortys „rigider“ Zuständigkeitsverteilung und deren Widerspruch zu dem Erziehungsdenken von Rortys Vorbild Dewey siehe insbes. wiederum Reich (1996).

229 Rorty (1990f), 230f; vgl. PSH, 116ff, dort bringt Rorty seine Ansicht auch pointiert auf den Punkt: Es könne nicht Aufgabe der *high schools* sein, jedes Jahr Abschlussklassen voller Amateur-Zarathustras zu produzieren.

230 PSH, 118; vgl. PSH, 116ff. Für Rorty begründet die universitäre Aufgabe der “provocation to self-creation” (PSH, 123) die Bedeutung der akademischen Freiheit. Die Studierenden benötigten das Vorbild einer gelebten Freiheit, die eigene Agenda zu setzen. Außerdem betont er die Wichtigkeit der Beziehung zwischen Studierenden und ihren Lehrern für die Erziehung zur Selbsterschaffung und damit zur Freiheit. Die Funken, die im Idealfall zwischen beiden hin und her sprühen, seien der Keim von gesellschaft-

An dieser Stelle lässt sich festhalten, dass der Grund für Rortys Bemerkung, dass auch in einer Gesellschaft des ironischen Liberalismus keine ironistische Sozialisation möglich sei, nicht etwa im Zweifel an der Möglichkeit seiner Utopie einer Balance von Solidarität und Ironie liegt. Er liegt vielmehr in seiner zweistufigen Erziehungskonzeption, die Sozialisation und Individuierung als getrennte und nacheinander abfolgende Phasen betrachtet. Aus dieser Konzeption, und aus der mit ihr verbundenen Verteilung der Aufgaben zwischen den Schulformen, erklärt sich auch das skizzierte elitäre Bild einer Gesellschaft, in der die Ironie allein Sache der akademisch gebildeten Intellektuellen ist.

Vor allem der Politiktheoretiker und Erziehungswissenschaftler Rob Reich hat Rortys Theorie der Erziehung und deren gesellschaftlichen Konsequenzen einer scharfen Kritik unterzogen. Auch Reich widerspricht nicht der allgemeinen Unterscheidung zwischen Sozialisation und Individuierung. Er kritisiert aber zu Recht Rortys rigide Trennung beider Momente der Erziehung und die Vorstellung eines Beginns der Individuierung erst ab einem Alter von etwa achtzehn Jahren. Dieser begrenze damit den befreienden Erziehungsprozess der Individuierung auf willkürliche Art und Weise allein auf diejenigen jungen Menschen, die in den Genuss einer Hochschulerziehung kommen. Die Fähigkeit der Selbsterschaffung würde so nur bei einer geringen Minderheit der Bürger gefördert. Die große Mehrheit hingegen wäre um die Chance der Selbsterschaffung beraubt. Da für sie die öffentliche Erziehung mit der Sozialisierung endet, würden sie von Rorty dazu bestimmt, unreflektierte Anhänger des Common Sense und der Konventionen ihrer Kultur zu bleiben. Reichs Fazit lautet, dass Rortys Vorstellung von öffentlicher Erziehung eine drastische Ungleichheit zur Folge habe, indem sie nur einer kleinen Elite die Möglichkeit der ironischen Selbsterschaffung gibt. Diese Konsequenz widerspreche aber dem egalitären Ethos seiner Utopie beziehungsweise seiner Hoffnung, dass alle Bürger liberale Ironiker werden könnten.²³¹ Im Anschluss an Robert Reich muss man Rortys zweistufiges Bild der Erziehung beziehungsweise der Identitätsbildung als oberflächlich bewerten. Es widerspricht aller pädagogischen Erfahrung. Die Fähigkeit zur Kritik und zum Misstrauen an der Tradition, in der man sozialisiert wird, setzt nicht erst im College-Alter ein. Mit der rigiden Konkretisierung seiner zweistufigen Erziehungskonzeption durch eine späte Grenze, ab der erst die Phase der Individuierung einsetzt, missachtet Rorty zudem nicht nur alle Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie, sondern auch die Erziehungstheorie seines Vorbildes John Dewey. Dessen Theorie der demokratischen Erziehung betrachtet diese als Prozess einer ständigen Rekonstruktion der miteinander geteilten Erfahrung. Zu den Zielen der Schule in der Demokratie als Lebensform gehört für Dewey *von Anfang an* die Befreiung der individuellen Fähigkeiten, um die Qualität der individuellen und der kollektiven Erfahrungsorganisation zu steigern. Hierzu gehört insbesondere die Fähigkeit des wohlerwogenen, eigenständigen Urteilens.²³²

lichen Veränderungen, die dafür sorgen, dass die kommende Jugend in einem neuen Vokabular sozialisiert wird; vgl. insbes. PSH, 123ff.

231 Vgl. Reich (1996). Siehe auch Hall (1994), 175f.

232 Vgl. Dewey (1993); Dewey (1994). Vgl. dazu kurz Nagl (1998), 128ff.

XII.3.4 Der Verdacht des Elitären gegenüber der Figur der liberalen Ironikerin

Reichs Kritik an den Konsequenzen von Rortys Erziehungsdenken führt zu den dieses Kapitel abschließenden, kritischen Nachfragen an das Bild der Ironie als einer Sache allein der Intellektuellen. Ist dieses Bild plausibel oder bedroht es die Konsistenz von Rortys Utopie im Ganzen? (a). Und: Wird damit eine undemokratische, gefährliche Konzeption der Ironie vertreten? (b).

(a) Zur Beantwortung der ersten Frage zunächst ein genauerer Blick auf die oben angeführte Zweiteilung der Bürger, die Rortys ideale liberale Gesellschaft bevölkern: Er unterscheidet zwischen Intellektuellen und Nicht-Intellektuellen und stellt fest, dass nur die ersteren Ironiker wären, die Letzteren hingegen wären Common Sense Nominalisten und Historisten.²³³ Seine Bestimmung der Ironie als das Gegenteil des Common Sense gilt für Rorty also auch im Fall des nominalistischen und historistischen Common Sense seiner utopischen Kultur. Die Mehrheit ihrer Bürger würde zwar ihr abschließendes liberales Vokabular als ein kontingentes Ergebnis der Geschichte verstehen, ohne jedoch deshalb besondere Zweifel daran zu hegen. Denn sie wurden nicht in dem begründungstheoretischen Sprachspiel erzogen. Durch ihre Sozialisation haben die nicht-intellektuellen Bürger den Historismus und Nominalismus der öffentlichen Rhetorik ihrer nachmetaphysischen Kultur als Common Sense übernommen. Rorty bezeichnet sie daher auch als „Common Sense Nicht-Metaphysiker“²³⁴. Diese Charakterisierung der nicht-intellektuellen Bewohner seines Utopia bestätigt Rob Reichs Kritik, dass für die meisten Bürger in ihm die öffentliche Erziehung mit der Sozialisierung enden würde. In ihnen würde damit auch nicht die Fähigkeit zur Ironie und Selbsterschaffung durch Neubeschreibung geweckt. Sie wären dazu bestimmt, Konventionalisten beziehungsweise unreflektierte Anhänger des Common Sense ihrer liberalen Kultur zu bleiben. Als solche Bürger zweiter Klasse ohne kritische Kompetenz wären sie aber extrem anfällig für nicht-liberale, fundamentalistische Verheißungen. Diese große Gefahr, die das von ihm gezeichnete, zweigeteilte Utopia mit sich bringen würde, wird von Rorty nicht thematisiert.

Verbindet man Reichs Kritik mit den Ergebnissen des letzten Unterkapitels, kann man sagen: Während die Intellektuellen in Rortys utopischer Gesellschaft liberale Ethnozentristen und Ironiker sind, sind die große Mehrheit der Nicht-Intellektuellen nur liberale Ethnozentristen als Ergebnis ihrer Gefühlserziehung zur Solidarität. Diese rigide Zweiteilung der Bevölkerung ist Ergebnis seiner ebenso rigiden institutionellen Konkretisierung seiner zweistufigen Erziehungstheorie und nicht eines Zweifels, dass die „einfachen“ Bürger die metastabile Position einer ironischen Identität nicht gewachsen wären. Dass die Tugend der Ironie und damit die Autonomie des Selbst auf die schmale Schicht der „Bücherwürmer“ begrenzt wird, ist eine Folge des oben geschilderten intellektualistischen und ästhetizistischen Bil-

233 Vgl. KIS, 149.

234 Die irreführende Übersetzung von „commonsensical nonmetaphysicians“ (CIS, 87) in KIS, 149 als „vernünftige Nicht-Metaphysiker“ wurde hier abgeändert.

des von Autonomie qua sprachlicher Selbsterschaffung. Mit dieser Begrenzung der Ironie wird die oben geforderte Spannung zwischen Identifikation und Distanzierung im Falle der Mehrheit der Bewohner seines Utopia schließlich doch eingezo-gen. In diesem Sinne hält auch der bereits mehrfach zitierte Kritiker von Rortys Theorie der Person, Dieter Thomä, es für abwegig, Individualität zum (zweifelhaf-ten) Privileg einer intellektuellen Minderheit zu machen und sie ansonsten zum Verschwinden zu bringen.²³⁵ Dieses „Verschwinden“ der Individualität im Falle der „Common Sense Historisten“ ist auch nach der hier vertretenen Ansicht nicht zu halten. Die rigide Einteilung in wenige, zur Distanzierung fähige intellektuelle Ironiker und einer Masse an vollständig situierten, nicht-intellektuellen Anhängern des Common Sense ist mehr als fragwürdig, da sie der großen Mehrheit der Bewohner von Rortys Utopia das Verlangen nach und die Fähigkeit zur reflexiven Distanzierung von dem Vokabular der eigenen Identifikationsgemeinschaft abspricht. Auch wenn man Rorty zugestehen wollte, dass die große Mehrzahl der Bürger sich in der Regel keine Gedanken über die Rechtfertigung ihre moralische Identität machen, bleibt die von Robert Foelber formulierte kritische Nachfrage an die Figur des „Common Sense Historisten“, dem aus seinem Kontingenzbewusstsein keine (phi-losophischen) Zweifel an seinem abschließenden Vokabular erwachsen: „Can pure historicism be sustained in real life? Can human beings stop thinking philosophical-ly about the world?“²³⁶.

(b) Ein damit verbundener ernst zu nehmender Einwand lautet, dass Rorty das Bild einer in die Tatsache der Kontingenz eingeweihten Elite zeichnet, die der Masse an Common Sense Anhängern gegenübergestellt wird. Mit dieser Begrenzung der Ironie vertrete er eine undemokratische Konzeption der Ironie, die der egalitären und antiautoritären Grundintention seines eigenen Denkens widerspreche. Der Vorwurf des Elitismus, den Rorty gegenüber den radikalen Kritikern des Liberalismus er-hebt, falle daher auf ihn selbst zurück.²³⁷ Die Stichworte für diese Kritik lauten: „Paternalismus“²³⁸ und „Straussianismus“²³⁹. Rortys Forderung nach Privatisierung der Ironie wird dabei so interpretiert, dass die Ironiker ihre nietzscheanische Ironie

235 Vgl. Thomä (2001), 312. Eine ganze Reihe an Interpreten stellt die Plausibilität der Fi-gur des „Common Sense Historisten“ infrage; siehe etwa Foelber (1994), 30ff, McClure (2001), 39ff; Horton (2001), 22f; Williams, M. (2003), 71ff. Für Michael Williams wiederholt Rortys Dreiteilung in Nicht-Intellektuelle, Metaphysiker und Ironiker nur die Hume'sche von Ansichten des Volkes, der falschen Philosophen und der Skeptiker.

236 Foelber (1994), 35.

237 Vgl. dazu etwa Rothleder (1999), 76f.

238 Vgl. Kliche (1999), 185.

239 Vgl. Rogers (2004), 95ff. Auch wenn das Stichwort des „Straussianismus“ von Melvin Rogers stammt, geht dieser von der – auch hier vertretenen – Ansicht aus, dass Rortys „left-Straussianism“ (Rogers (2004), 104) gerade keine esoterische Geheimhaltung des Kontingenzbewusstseins fordere. Die Ironie werde nicht geheim gehalten, sondern so-gar noch zum Tugendideal erklärt. Damit sei Rortys Denken allerdings – so Rogers – noch gefährlicher als das esoterische Denken von Leo Strauss, da so die moralischen Quellen der Demokratie zerstört würden; vgl. Rogers (2004), 95ff, 104-114.

vor den Massen verbergen, um den Demos in dem Glauben zu lassen, dass das liberale Vokabular der eigenen Identifikationsgemeinschaft wahr ist. Auf diesem Weg würde – vergleichbar mit Leo Strauss' esoterischem Denken – die Stabilität der demokratischen Gesellschaft gewährleistet.

Diese Interpretation kann sich auf einige verstreute Textstellen in Rortys Werk stützen, in denen er eine Art ironischen Elitismus der starken Dichter zu vertreten scheint, der dem Platonismus als seinem Gegenpart darin gleicht, auch nicht vor dem Mittel der frommen Lüge zum Wohl des Staates zurückzuschrecken. So spricht er an einer Stelle davon, dass bürgerliche Liberale postmoderner Prägung die Formulierung allgemeiner Gerechtigkeitsprinzipien vermeiden, „es sei denn, die Situation würde diese spezielle Taktik erfordern – etwa wenn man eine Verfassung schreibt oder Regeln aufstellt, die sich kleine Kinder merken sollten.“²⁴⁰ Und im Zusammenhang mit der Einsicht darin, dass sein Bild des Selbst nur schwerlich mit der Umgangssprache in Einklang zu bringen sei, empfiehlt Rorty, die bisherigen Metaphern für das Selbst weiter zu gebrauchen, ohne allerdings den damit einhergehenden Anspruch ernst zu nehmen: „Doch wir müssen wie die Gebildeten denken, während wir reden wie das Volk.“²⁴¹

Diese Empfehlungen scheinen für Rorty allerdings nur für die Übergangsphase der ironischen Transformation des gegenwärtigen metaphysischen Common Sense zu gelten. Denn er verwehrt sich in einer Replik auf Daniel Conway explizit gegen die Interpretation, mit seiner Utopie einen ironischen Elitismus à la Leo Strauss zu vertreten. Seine Ironiker müssten nicht darauf bedacht seien, ihre nietzscheanische Ironie vor der Masse zu verbergen. Denn die einfachen Bürger seien nämlich, anders als die Anhänger von Strauss meinen, durchaus in der Lage, ihre metaphysische Einstellung „wegzucken“ und mit der Kontingenz ihres liberalen Vokabulars zu leben: „I envisage a global liberal utopia in which nobody – neither the philosophers nor the masses – thinks that democratic institutions need any more than pragmatic justification.“²⁴² Für Rorty folgt aus seiner Ansicht, dass die Ironie nur eine Sache der Intellektuellen ist, keine paternalistische und elitäre Spaltung der Gesellschaft. Die große Menge der Nicht-Intellektuellen würde auch als „Common Sense Historiker“ genug Freud und Bloom für den Alltagsgebrauch kennen, um sich der Kontingenz ihrer Moralität als Schöpfung der starken Dichter ihrer Kultur bewusst zu sein. Zugleich wäre die Politik in seinem Utopia dem Ziel der Gleichheit der Chancen zur Selbsterschaffung für alle verpflichtet. So kann er behaupten, die Zweiteilung der Bevölkerung seines Utopia stehe nicht im Widerspruch mit dem liberalen Egalitarismus: „Eine solche Kultur könnte ganz genauso selbstkritisch und auf die Gleichheit der Menschen ausgerichtet sein, wenn nicht in noch höherem Maße als unsere wohlvertraute, noch metaphysische liberale Kultur.“²⁴³

240 Rorty (1995), 147. Zur Lüge als Arznei zum Nutzen des Staates bei Platon siehe Platon (1958), 382c, 389b.

241 KOZ, 66; vgl. KOZ, 146.

242 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 92.

243 KIS, 150; vgl. KIS, 110f. Für Alan Malachowski ist dementsprechend der Vorwurf des Elitären nur ein Missverständnis; vgl. Malachowski (2002), 134.

Diese Argumentation reicht allerdings nicht für eine effektive Neutralisierung der von ihm skizzierten elitären Zweiteilung seiner utopischen Gesellschaft aus. Es fehlt zumindest die nähere Thematisierung der Notwendigkeit einer egalitaristischen Erziehungspolitik, mit der das abstrakte Ziel der Chancengleichheit in seinem Utopia konkretisiert werden würde. Dies ist jedoch kein prinzipielles Defizit, denn dass Rorty eine erziehungspolitische Verwirklichung des Ziels der Chancengleichheit vertritt, lässt sich aus seiner heftigen Kritik des ungerechten Schulsystems der USA schließen.²⁴⁴

Unabhängig von der hier vertretenen Einschätzung, dass Rorty keinen „Strausianismus“ einer ironischen Elite vertritt, bleibt aber die Tatsache, dass er in seiner Begründungsutopie eine elitäre Begrenzung der Ironie auf die Schicht der Intellektuellen durchführt. Diese Begrenzung der Ironie ist jedoch weniger eine Frage der Ironie, sondern Ausdruck der generell elitistischen Dimension seines (politischen) Denkens. Zwar geht es ihm auch darum, dass nur wenige Menschen stark genug seien, um die metastabile Position der ironischen Existenz durchzuhalten. Hauptsächlich vertritt er aber die für manche provozierende, für andere schlicht realistische These, dass die Mehrheit der Bürger schlicht nicht die nötigen intellektuellen Fähigkeiten für das ironische Projekt der sprachlichen Selbsterschaffung besitzen. Diese Fähigkeiten komme eben nur der Minderheit der Intellektuellen zu.²⁴⁵ Rorty betont generell die wichtige Rolle der gesellschaftlichen Minderheit der Intellektuellen für den moralischen und politischen Fortschritt in demokratischen Gesellschaften. Für ihn sind Intellektuelle Menschen, die Bücherlesen, um ihre moralische Vorstellungskraft zu erweitern – für sich selbst als Individuen *und* für ihre Gesellschaft. Sie würden sich nicht mit dem Vokabular zufriedengeben, in dem sie sozialisiert wurden, und sehnten sich nach Autonomie qua sprachlicher Selbsterschaffung. Abgesehen davon, dass sie in der glücklichen Lage seien, die hierfür notwendigen Ressourcen wie Geld und Muße zu besitzen, hätten sie für die sprachliche Selbsterschaffung auch die notwendigen intellektuellen Fähigkeiten.²⁴⁶ Aufgrund ihrer intellektuellen Fähigkeiten tragen sie nach Rorty aber auch Verantwortung für die anderen Mitglieder ihrer politischen Gemeinschaft. Als „humanistische Intellektuelle“²⁴⁷ würde ihnen vor allem die gesellschaftlichen Aufgaben zukommen, im Selbstbild ihrer Gemeinschaft Zweifel zu sähen und durch ihre kulturpolitischen Interventionen das Gespräch der Kultur in Gang zu halten. Zugleich sollten sie als

244 Vgl. etwa PSH, 121.

245 Vgl. PZ, 181; KIS, 127. Auch in dem elitären Moment seines Denkens folgt Rorty seinem zentralen politischen Bezugsautor John Stuart Mill.

246 Vgl. u.a. EHO, 136; PSH, 127; PAK, 162. Zur Definition des Philosophen als Allzweckintellektuellen und informierten Dilettanten siehe oben Kap. VII.3.2. Weitere Charakterisierungen der intellektuellen Existenz und auch den Gefahren des intellektuellen Strebens nach dem Erhabenen finden sich auch in anderen Kapiteln verstreut. Eine systematische Betrachtung von Rortys Bild des Intellektuellen ist hier leider nicht möglich.

247 PSH, 127.

moralische Avantgarde versuchen, gesellschaftliche Reformen durch Appelle an die Massen anzustoßen.²⁴⁸

Die in diesem Unterkapitel diskutierte Zweiteilung seiner utopischen liberalen Gesellschaft in eine Minderheit von Ironikern und eine Masse an „Common Sense Historisten“ fügt sich in dieses tendenziell elitistische Bild. Man kann nun der Ansicht sein, dass Rortys Zweiteilung schlicht ein Ausdruck seines Realismus ist, oder aber ein seinem liberalen Egalitarismus widersprechendes Moment, das korrigiert werden muss. Was hier allein gezeigt werden sollte, ist, dass in *beiden* Fällen, mit ihr seine Utopie der „Gründung“ als solche nicht infrage gestellt wird. Die liberale Ironikerin verkörpert auf kohärente Weise die Idee einer lebenspraktischen Balance zwischen privater Ironie und öffentlicher Solidarität, zwischen Ironismus und Kommunitarismus; eine Idee, die für diejenigen liberalen „Bücherwürmer“ in den westlichen Gesellschaften durchaus eine lebendige Option darstellt, die von den bisherigen Ergebnissen des Begründungsprojekts ernüchtert sind und zugleich an ihren liberalen Überzeugungen festhalten wollen.

248 Vgl. SE, 59, 66f; PSH, 127ff; PZ, 181.

