

Fazit des dritten Teils

Mit Korrekturen ist der pragmatische Test von Rortys ironischer und zugleich kommunitaristischer Neubeschreibung des Liberalismus vom Standpunkt der liberalen Praxis aus bestanden.

Die Kombination von vergleichender Rekonstruktion mit einer Prüfung der zu erwartenden Konsequenzen von Rortys transformativer Neubeschreibung des Liberalismus für die Praxis liberaler Politik wurde in diesem letzten Teil anhand von vier Fragekomplexen durchgeführt:

(1) *Kosmopolitischer Ethnozentrismus?*: Es zeigte sich, dass Rorty unter der provokativen Selbstbezeichnung Ethnozentrismus in methodischer Hinsicht eine konsequent internalistische Sicht des moralischen Argumentierens vertritt.¹ Anders als viele Vertreter des begründungslogischen Kommunitarismus spricht er dabei offen die radikalen Konsequenzen dieser Position aus, was den bis heute nicht verstummten Vorwurf des Relativismus erklärt. Ein wichtiges Ergebnis des IX. Kapitels lautete jedoch, dass sein Ethnozentrismus keinen selbstwidersprüchlichen Relativismus darstellt, der als solcher leicht zu widerlegen wäre. Ethnozentristische Liberale müssen also keinen unhaltbaren Relativismus vertreten.

Auf der inhaltlichen Ebene stellt sich Rortys kosmopolitischer Ethnozentrismus in die universalistische Tradition seiner eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft. Er vertritt einen historischen Universalismus ohne begründungstheoretisches Fundament. Auch als liberale Ethnozentristen könnten wir Mitglieder der (westlichen?) Menschenrechtskultur daher weiterhin das inklusive moralische Vokabular unseres gemäßigten, weil *offenen* Ethnozentrismus als moralisch überlegen betrachten und eine globale Ausweitung von Demokratie und Menschenrechten anstreben. Das Ziel des liberalen politischen Engagements würde gleich bleiben. Allerdings wäre es verbunden mit dem Bewusstsein, dass es sich keiner theoretischen Notwendigkeit verdankt, sondern schlicht unserer loyalen Identifikation mit der eigenen liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft. Für die Praxis der Menschenrechtspolitik bedeutet dies: Liberale Ethnozentristen müssten zwar auf die tröstende Vorstellung verzichten, die Menschenwürde und damit auch die Menschenrechte könnten einen Anspruch auf universelle theoretische Geltung erheben. Dies würde sie aber nicht daran hindern, sich für die universelle Reichweite der Menschenrechte als moralisch nützliches Werkzeug zur Verminderung des Leidens der Schwachen einzusetzen.

1 Vgl. auch Guignon/Hiley (1990), 341.

Gemäß dem Motto „Hume statt Kant“ würden sie zur globalen Verbreitung der Menschenrechtskultur an die Stelle der Suche nach Begründung der Menschenrechte den Weg einer „Schule der Empfindsamkeit“ über die Grenzen partikularer Gemeinschaften hinweg einschlagen.

Die Untersuchung der Frage, wie man sich nach Rorty einen pragmatisch geführten interkulturellen Dialog ohne transkulturelle Standards vorzustellen hat, ergab Folgendes: Da er im Anschluss an Donald Davidson zwischen Inkommensurabilität und Unübersetzbarkeit unterscheidet, geht sein Ethnozentrismus von der Übersetzbarkeit der Ideale der westlichen Menschenrechtskultur im interkulturellen Dialog aus. Dieser sei als Spezialfall des nicht-normalen Diskurses über Vokabulargrenzen hinweg zwar dadurch gekennzeichnet, dass Argumentation im strengen Sinne nicht möglich ist, wohl aber Prüfung auf Konsistenz und auch Verständigung, welche sich auf die Basis praktischer Gemeinsamkeiten zwischen sprachlichen Lebewesen stützen kann. Liberale Ethnozentristen sind sich dementsprechend zwar bewusst, dass sie ihr liberales Vokabular im Gespräch über Vokabulargrenzen hinweg nur zirkulär rechtfertigen können. Dies hindert sie aber nicht, an ihren grundlegenden moralisch-politischen Intuitionen festzuhalten, und ihren Dialogpartner mit allen *gewaltfreien* Mitteln der Überredung für den eigenen Standpunkt zu gewinnen. Aus ihrem kontextualistischen Begriff der Rechtfertigung folgt nicht, dass die mit pragmatischen Argumenten durchgeführte Werbung für das eigene Vokabular illegitim sei und ihre Hoffnung auf friedliche Übereinstimmung und damit die Erweiterung der eigenen Wir-Gruppe eine Form des Kulturimperialismus darstelle; zumal sie allein eine *politische* Verwestlichung des Planeten anstreben, wie Rorty anhand seines Basar-Bildes anschaulich klarstellt, ohne allerdings konkrete Angaben zur institutionellen Umsetzung dieses Bildes zu machen.

Die überzeugendste Konsequenz einer Übernahme des von Rorty empfohlenen, offen ethnozentristischen Standpunktes durch die Mitglieder der westlichen Menschenrechtskultur besteht darin, dass der interkulturelle Dialog nicht durch die kontraproduktiv wirkende Vorstellung der objektiven Vernünftigkeit der Menschenrechtsidee behindert würde. Ohne die arrogante Vorstellung, die Dialogpartner des Westens hätten schlicht noch nicht lang genug nachgedacht, könnte eine Gesprächsgemeinschaft des Vertrauens leichter aufgebaut werden. Auf deren Basis ließe sich den Mitgliedern anderer Kulturen die westlichen Errungenschaften vor Augen führen und sie damit von den Vorteilen eines Beitritts zur westlichen Menschenrechtskultur überzeugen. Dagegen steht allerdings der dargestellte praktische Haupteinwand, dass der Ethnozentrismus als eine Form der „asymmetrischen Hermeneutik“ (Habermas) die Neigung zum Ausschluss bestimmter Gruppen vom Dialog und die Gefahr des zu frühen, selbstunkritischen Abbruchs des Dialoges zur Folge habe. Auf diesen Einwand kann der liberale Ethnozentrist nur mit dem Verweis auf den behutsamen Charakter seines offenen Ethnozentrismus antworten, der das kontingente Ergebnis von historischen Erfahrungen sei. Der spezifisch westliche Geist des Entgegenkommens und der Toleranz legt *liberalen* Ethnozentristen nahe, auch bei Auseinandersetzungen mit Gegnern der Demokratie eine gemeinsame Verständigungsbasis zu suchen. Wenn allerdings im Falle eines Fanatikers ein fruchtbarer Dialog hoffnungslos erscheint, brechen sie nach Rorty schweren Herzens diesen Versuch ab und erklären den Anderen schlicht für „verrückt“. Kommt

er der Aufforderung nach Privatisierung seiner Ansichten nicht nach, ist für sie das Ende der Toleranz erreicht. In letzter Konsequenz sind liberale Ethnozentristen bereit, den Fanatiker notfalls mit Gewalt zu bekämpfen, um ihre politische Lebensform der liberalen Demokratie zu verteidigen. Dies gilt insbesondere auch in der Auseinandersetzung mit religiösen Fundamentalisten, von denen die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich nicht akzeptiert wird.

Als Fazit lässt sich festhalten: Die Übernahme von Rortys ethnozentristischer Neubeschreibung des Liberalismus zwingt Liberale nicht dazu, einen selbstwidersprüchlichen Relativismus vertreten zu müssen. Das Eintreten für die Verbreitung der eigenen Menschenrechtskultur und auch die Kritik anderer Kulturen wären weiterhin möglich, wenn auch auf anderem Weg. Für die Praxis des interkulturellen Dialogs ist der Standpunkt eines „ehrlichen“ und pragmatischen Ethnozentrismus vielleicht sogar hilfreich.

(2) *Gesellschaftskritik nach Rorty?*: Kapitel X behandelte die Frage nach der Möglichkeit von Kritik der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft ohne die Vorstellung ahistorischer Standards als normative Basis der Kritik – eine drängende Frage, die verbunden ist mit dem Vorwurf des Konservatismus, dem sich Rorty ebenso wie andere begründungslogische Kommunitaristen stellen muss. Die Rekonstruktion seiner Konzeption ethnozentristischer Gesellschaftskritik ergab, dass auch nach einer Übernahme seiner transformativen Begründungsutopie Kritik der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft möglich ist; und zwar entsprechend seiner allgemeinen Bestimmung des politischen Denkens als Artikulation und Utopie zum einen als interne Kritik und zum anderen als welterschließende Kritik durch utopische Neubeschreibung. Die erste, kommunitaristische Komponente von Rortys Konzeption ist derjenigen von Michael Walzer sehr nahe. Sie basiert auf der Grundthese, dass keine externe Kritik, sondern nur noch interne, verbundene Kritik der eigenen liberalen Gemeinschaft möglich ist. Diese setzt insbesondere dort an, wo (institutionelle) Praktiken hinter die gemeinsam geteilten Ideale zurückfallen. Aufbauend auf der Dekonstruktion von Praktiken und Idealen der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft als kontingente soziale Konstrukte ist darüber hinaus aber nach Rorty auch radikale Gesellschaftskritik möglich; und zwar als welterschließende Kritik in Gestalt von utopischen Erzählungen über alternative (gedachte) Gesellschaften. An die Stelle einer radikalen Kritik der Praxis anhand eines vermeintlich externen Maßstabes tritt das Erzählen einer neuen möglichen Form von Praxis. Dabei betont er, dass radikale Kritik durch utopische Neubeschreibung ein Akt der Fantasie ist. Mit dieser zweiten, romantischen Komponente seiner Konzeption von Gesellschaftskritik ist es möglich, dem Vorwurf des Konservatismus entgegen zu treten. Eine pragmatistische Linke, die seiner Neubeschreibung des Liberalismus folgt, könnte demnach sogar radikale Kritik üben. Sie würde sich dabei allerdings nicht mehr auf die Wahrheit berufen, sondern auf eine mögliche andere Zukunft. Die Utopie wäre ihr funktionales Äquivalent für den Essenzialismus externer Kritik.

Die Untersuchung von Rortys eigener Praxis der ethnozentristischen Gesellschaftskritik ergab folgendes Bild: Mit dem Ziel einer Erneuerung der sozialdemokratischen Reformbewegung in den USA nimmt er selbst die Rolle eines verbundenen Kritikers und Propheten ein. Die Linke ist für ihn die Partei der sozialen Hoffnung. Daher müssten die linken Intellektuellen zum politischen Handeln zurückzu-

kehren als Akteure im Kampf für soziale Gerechtigkeit. Voraussetzung hierfür sei eine erneuerte patriotische Identifikation mit der eigenen nationalen politischen Gemeinschaft; wobei die Nation unter Anwendung des Mottos „Hoffnung statt Erkenntnis“ nicht essenzialistisch gedacht wird, sondern als kollektiver Selbstentwurf. Rorty versucht zu einer Veränderung der Identität der eigenen Nation beizutragen durch deren utopische Neubeschreibung als linkes Projekt der demokratischen und sozialen Hoffnung. Sein progressiver Patriotismus fordert eine ungebrochene, aber nicht unkritische Loyalität zur Nation als unvollendetes Projekt ein. Er selbst kritisiert die gegenwärtige Situation in seinem Land, vor allem die zunehmende wirtschaftliche Ungleichheit und die Beschneidung der Bürgerrechte im Rahmen des sogenannten Krieges gegen den Terror. Seine – zum Teil heftige – Kritik ändert aber nichts daran, dass sich Rorty als loyaler Kritiker mit der demokratischen Tradition seines Landes identifiziert. Dessen institutionelle Demokratie ist in seinen Augen immer noch reformfähig. Ausgehend von dieser zentralen These plädiert er für einen pragmatischen Reformismus und gegen jede Form des kapitalismuskritischen Radikalismus. Vor allem in Bezug auf die liberale Institution des Privateigentums und in seiner Haltung zur kapitalistischen Marktwirtschaft zeigt sich, dass er die klassische Position der reformistischen Sozialdemokratie vertritt, den Kapitalismus nicht abschaffen zu wollen, sondern an der Seite der Gewerkschaften durch sozialstaatliche *piecemeal*-Reformen zu bändigen. Begründet wird sie mit der (von ihm bedauerten) Alternativlosigkeit des Kapitalismus. Ihre Originalität erhält sie dadurch, dass sie verbunden wird, mit der provozierenden Forderung, die Sprache der Politik zu banalisieren. Die Linke solle sich von ihrer Theorieelastigkeit verabschieden und sich an der politischen Debatte mit einem möglichst einfachen Vokabular beteiligen, um überhaupt wieder politische Relevanz zu erlangen.

Wie dargestellt, gibt es jedoch gegen dieses Bild einer pragmatischen Reformlinken, die sich nur noch eines banalisierten Vokabulars der Kritik bedient, mindestens zwei gewichtige Einwände. Zum einen den der übertriebenen Theoriefeindlichkeit: Rortys „Theoriephobie“ führt ihn zur Ablehnung jeder Form systematischer Theorie. Dadurch begibt er sich aber eines Werkzeuges, das linke Reformpolitik dringend braucht. Denn ohne die soziologische Analyse ihrer Bedingungen werden zielgerichtete Reformen unmöglich. Eine partielle Korrektur seiner Position ist daher erforderlich – und sie ist auch ohne Widerspruch zu dessen begründungstheoretischer Utopie möglich: Unterscheidet man zwischen philosophischen (Begründungs-)Theorien und sozialwissenschaftlichen Gesellschaftstheorien, kann man den Begründungsanspruch der Ersteren mit Rorty verabschieden, und zugleich gegen ihn auf der Notwendigkeit von über ihren eigenen epistemologischen Status aufgeklärten Theorien als unverzichtbaren Werkzeugen zur Lösung gesellschaftlicher Probleme bestehen. Diese Korrektur mit dem Ziel der Ermöglichung effektiver linker Reformpolitik kann man sogar als Teil einer konsequenten Weiterführung seiner eigenen Devise einer Soziologisierung und Historisierung epistemologischer Fragestellungen verstehen.

Der zweite gewichtige Einwand gegen Rortys politisches Denken lautet, es stelle wenig mehr als eine konservative Apologie des Status quo dar. Der politische Diskurs werde auf die Reform des liberalen, kapitalistischen Gemeinwesens *innerhalb* seiner bestehenden Institutionen und Praktiken begrenzt. Alle Formen der ra-

dikalen Kritik dieser kontingenten Institutionen würden als romantische Politik des Erhabenen „denunziert“ und ausgeschlossen. Auf diese Weise werde das Gespräch der Kultur aber nur pro forma offen gehalten. Auch wenn man Rortys eingängiges Plädoyer für eine Ernüchterung des politischen Denkens nach dem „Tod des Lenismus“ berücksichtigt und seine damit zusammenhängende Forderung, das romantische Streben nach dem ganz Anderen aufgrund seiner politischen Gefahren zu privatisieren, ergibt sich auch hier die Notwendigkeit einer Korrektur: Eine ironisch-pragmatische Linke sollte sich die Möglichkeit radikaler, welterschließender Kritik offen halten, indem sie zwischen der Loyalität zu den liberalen Idealen einerseits und zu den liberalen Institutionen als Werkzeugen zu deren Erreichung andererseits unterscheidet. Auch wenn die institutionellen Errungenschaften der liberalen Gesellschaften ein hohes Gut darstellen, das nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden sollte, darf das Gespräch der Kultur nicht auf ein Gespräch im Kapitalismus reduziert werden. Gerade angesichts der Krise des globalen Finanzkapitalismus sind institutionelle, politökonomische Diskursbeiträge mit utopischem Charakter, die darauf abzielen, ohne die Anwendung von Gewalt aus dem gegenwärtigen System hinauszuführen, dringender denn je. Auch diese Korrektur kann sich auf Rorty selbst berufen.²

Das Fazit lautet: Auch nach einer Übernahme von Rortys transformativer Neubeschreibung des Liberalismus behielte eine pragmatistische Linke die Möglichkeit, die eigene Rechtfertigungsgemeinschaft (radikal) zu kritisieren. Korrekturen an Rortys Theorie und Praxis der Gesellschaftskritik sind jedoch nötig – im engen Anschluss an die Grundintentionen seines radikalen Sprachpragmatismus zugleich aber auch möglich. Im Falle der Rehabilitierung des *institutionellen* utopischen Denkens würde dabei allerdings die Grenzziehung zwischen Romantik und Pragmatismus verschoben.

(3) *Zur Anwendung des ethnozentristischen Wir-Begriffs:* Die Untersuchung der (soziologischen) Plausibilität der Annahme einer konsensualen Rechtfertigungsethnie als Bezugspunkt der kommunitaristischen Begründungsstrategie Rortys stand zunächst im Mittelpunkt von Kapitel XI. Dabei zeigte sich, dass Rorty angesichts der pluralistischen Verfassung der Kultur der reichen nordatlantischen Demokratien seine liberale Wir-Gruppe als rein *politische* Gemeinschaft versteht. Die liberale „Bezugs-Ethnie“ wird durch einen (kontextuellen) Gerechtigkeitskonsens über einen identitätsstiftenden Korpus gemeinsamer politischer Überzeugungen und Hoffnungen bestimmt. Er folgt damit auch der minimalistischen Integrationsvorstellung des politischen Liberalismus. Wie dargestellt, ist für Differenz- und Machttheoretiker auch diese Beschränkung auf einen politischen Konsensualismus angesichts der antagonistischen und hegemonialen Dimension des Politischen in pluralistischen Gesellschaften nicht haltbar. Diesem Einwand müssen sich alle liberalen Konsenstheorien stellen, aber für jede kommunitaristische Begründungsargumenta-

2 Wie oben dargestellt, ist Rorty als „tragischer Liberaler“ selbst hin- und hergerissen zwischen der Furcht vor dem Verlassen des liberalen Vokabulars und der Sehnsucht nach einer neuen politischen Romantik angesichts der zunehmenden Hoffnungslosigkeit im (Denk-)Rahmen der etablierten liberalen Institutionen.

tion hat er einen systematisch noch gewichtigeren Stellenwert. Denn es bleibt eine offene Frage, ob die Annahme einer homogenen liberalen Wir-Gruppe nicht Rortys „Mythos des Gegebenen“ (Bernstein) ist. Unabhängig von der zentralen Bedeutung dieser theoretischen Frage, gibt es zwei praktische Konsequenzen aus dieser Annahme: Wenn damit die für das Politische konstitutive Kategorie der Macht ausgeblendet wird, wäre die politische Praxis einer Rorty'schen Linken zum Scheitern verurteilt. Und: Es scheint mit ihr eine gefährliche Tendenz zur verfrühten Exklusion oppositioneller Stimmen und Solidaritäten verbunden zu sein.

Diese Tendenz ist nicht nur im Umgang mit radikalen Kritikern der Demokratie zu beobachten, sondern auch als Ergebnis der Rekonstruktion von Rortys religionspolitischer Position eines radikalen Säkularismus und Antiklerikalismus. Die radikale Privatisierung der Religion und die Verdrängung religiöser Organisationen aus dem öffentlichen Raum sollen den Weg ebnen für eine patriotische Religion der Demokratie. Rorty skizziert die antiautoritäre Utopie einer romantisch-pragmatischen Zivilreligion der Hoffnung namens „romance“, die den (christlichen) Glauben in den westlichen Gesellschaften beerben soll. Mit ihr hätte der Glaube an die menschliche Solidarität in politischer Gestalt der Demokratie den Glauben an Gott abgelöst. Es zeigten sich jedoch mehrere, gewichtige theoretische und praktische Einwände gegen diese religionspolitische Utopie:

Mit ihr wird erstens die Konsistenz von Rortys politischer Gemeinschaftskonzeption infrage gestellt. Die (zivil-)religiöse Überhöhung des Politischen ist kaum kompatibel mit der Bestimmung der liberalen Wir-Gruppe als politische Gemeinschaftsgemeinschaft im Sinne des politischen Liberalismus. Und die offensiv propagierte Strategie einer Verdrängung der kirchlich organisierten Religionen durch eine Zivilreligion ist nicht mit dessen Ziel der Neutralität in Fragen des Guten zu vereinbaren. Mit seinem religionspolitischen Denken stellt Rorty seine minimalistische Integrationskonzeption von *Kontingenz*, *Ironie* und *Solidarität* infrage und rückt auch inhaltlich in die Nähe des Kommunitarismus. Damit wird die These bestätigt, dass sein ironischer und kommunitaristischer Liberalismus keine Form des politischen Liberalismus darstellt. Vielmehr handelt es sich bei ihm, in der Rawls'schen Terminologie gesprochen, um einen umfassenden philosophischen Liberalismus, wenn auch in einer ironistisch-antifundamentalistischen Variante.

Rortys religionspolitische Utopie lässt sich zweitens nur schwer vereinbaren mit seiner Forderung nach einer Privatisierung des romantischen Strebens nach dem Erhabenen. Hier gewinnt sein romantischer Impuls erneut die Oberhand gegenüber seinem pragmatistischen Impuls. Denn mit der Idee einer Bürgerreligion namens „romance“ wird das romantische Ideal der poetischen Selbsterschaffung auf die Sphäre der Politik übertragen. Aus der individuellen Selbsterschaffung wird die *kollektive* Selbsterschaffung der nationalen Gemeinschaft. Es kommt zu einer Romanisierung und Ästhetisierung der nationalen Politik. Wie oben dargelegt, liegt wohl der Grund für diesen Bruch mit der eigenen Forderung darin, dass er im Laufe der Zeit zu der Einschätzung gekommen ist, die Idee einer Bürgerreligion für die gesellschaftliche Integration für erforderlich zu halten. Demgegenüber wird hier die Ansicht vertreten, dass er aus einer Vielzahl an Gründen an dieser Stelle seiner eigenen Grenzziehung zwischen Romantik und Pragmatismus besser weiter treu geblieben wäre.

Die von Rorty skizzierte religionspolitische Utopie hätte drittens auch unerwünschte Folgen für die politische Praxis angesichts der Rückkehr der Religion in der Gegenwart. Unabhängig davon, dass sie jede konkrete Erklärung schuldig bleibt, wie die Verdrängung der traditionellen, institutionalisierten Religionen zu verwirklichen ist, würde dieses Projekt auch desintegrierend wirken. Es würde von religiösen Mitbürgern als Angriff auf ihre Religionsfreiheit und damit auf ihre Identität empfunden. Aus Rortys Auflösungs- und Verdrängungsperspektive gegenüber den traditionellen Religionen ergibt sich insgesamt die Gefahr einer Verschärfung der exklusivistischen Tendenzen seiner Gemeinschaftskonzeption. Vom öffentlichen Diskurs würden auf lange Sicht nicht nur Nicht-Demokraten ausgeschlossen, sondern auch diejenigen demokratischen Mitbürger, für die ihre politische Identität Teil ihrer umfassenden religiösen Identität ist. Es gibt aber nicht nur normative, sondern auch pragmatische Gründe dafür, seiner religionspolitischen Verdrängungsposition eher skeptisch gegenüberzustehen, zumindest im deutschen religionspolitischen Kontext. Auch wenn man dem postsäkularen Denken von Jürgen Habermas nicht folgen mag und Rortys säkularistische Utopie im Grunde teilt, sollte eine pragmatische Linke angesichts der schlechten Aussichten für eine Durchsetzung ihrer Politik der Solidarität den Schulterschluss mit religiösen Liberalen suchen, anstatt sich mit diesen in einem Verdrängungskampf zu begeben und damit das liberale Lager insgesamt zu schwächen. Dies hieße, grob gesprochen, in religionspolitischer Hinsicht der Devise „Rawls statt Rorty“ zu folgen.

Auch aus der Kritik am methodologischen Nationalismus von Rortys Konzeption der politischen Wir-Gemeinschaft ergab sich die Notwendigkeit einer Korrektur. Es besteht die Gefahr, dass ein Liberalismus der Hoffnung, der auf *nationale* Gemeinschaften der Solidarität und der Hoffnung fixiert ist, in Zeiten der Globalisierung den pragmatischen Test nicht besteht. Eine Befürchtung, die ihre Bestätigung in Rortys eigenem, im Laufe der Jahre zunehmenden Pessimismus hinsichtlich der Zukunftsaussichten für das liberale Projekt findet. Damit aus der Linken als Partei der sozialen Hoffnung nicht eine tragische Partei der Hoffnungslosigkeit wird, muss angesichts der „postnationalen Konstellation“ (Habermas) die Begrenzung des Denkens und des Handelns auf den „Container“ des Nationalstaates (Beck) überwunden werden. Nur so kommen transnationale Identitäten und Solidaritäten in den Blick, auf die eine linke Politik der Solidarität angesichts der Macht transnationaler Unternehmen angewiesen ist.

Das Ergebnis lautet: In theoretischer *und* praktischer Hinsicht ist Rortys widersprüchliche Bestimmung der Grenzen des liberalen „Wirs“ die Achillesferse seiner Neubeschreibung des Liberalismus. An dieser Stelle ist eine theoriestrategische Korrektur erforderlich. Damit hängt zusammen, dass auch Rortys religionspolitische Utopie und sein methodologischer Nationalismus nach der hier vertretenen Ansicht sowohl aus theoretischen Gründen als auch vom Standpunkt der liberalen Praxis aus korrekturbedürftig sind.

(4) *Die liberale Ironikerin: private Ironie und öffentliche Solidarität?*: Auf der individuellen Ebene wurde schließlich in Kapitel XII die von Rorty als Idealbürgerin einer liberalen Gesellschaft skizzierte Figur der liberalen Ironikerin behandelt. Es zeigte sich zunächst, dass deren utopischer Charakter als Verkörperung seiner begründungslogischen Utopie eines ironischen und kommunitaristischen Liberalismus

nicht übersehen werden darf. Die liberale Ironikerin stellt Rortys kulturpolitischen Vorschlag für ein neues Tugendideal und damit ein neues Selbstbild für uns Bürger liberaler Gesellschaften dar.

Gegenüber der Kritik, dass es ihm im Rahmen dieses Vorschlages nicht zu zeigen gelinge, wie aus der Ironie Solidarität begründet werden könne, muss betont werden, dass die liberale Ironikerin nicht für eine Begründung der Solidarität durch Ironie steht, sondern für eine Privatisierung und liberale Einhegung der Ironie. Rorty hat selbst die moralisch-politischen Gefahren der ästhetischen Existenzweise erkannt. Er vertritt als letztes Wort zur Kombination von Ironie und Solidarität eine Differenz- und Koexistenzkonzeption, die mit der zentralen Unterscheidung zwischen privat und öffentlich operiert. Bei der liberalen Ironikerin handelt es sich um das korrespondierende Bürgerideal zu seiner liberalen Differenzkonzeption von Politik. Sie ist nur im Privaten Ironikerin, in allen öffentlichen Fragen ist sie eine liberale Ethnozentristin. Und sie betrachtet die beiden Teile ihres abschließenden Vokabulars, von denen *gemeinsam* ihre Identität konstituiert wird, als inkommensurabel. Daher hält sie ihren Wunsch nach Autonomie qua narrativer Selbsterschaffung von ihrem Wunsch nach Verminderung von Grausamkeit getrennt. Indem sie sich von der Suche nach einer Synthese der beiden in einem umfassenderen Metavokabular verabschiedet hat, verkörpert sie auch die begründungskritische Kernthese des ironischen Liberalismus.

Ein bisher kaum beachtetes, dennoch entscheidendes Kennzeichen von Rortys Differenzkonzeption des Selbst ist in deren instrumentalistischen Charakter zu sehen. Die utopische Vision eines illusionslosen Lebens mit einem Riss zwischen privatem und öffentlichem Teil des eigenen abschließenden Vokabulars wird durch die Idee einer instrumentalistischen Koexistenz von privater Ironie und öffentlicher Solidarität zu plausibilisieren versucht. Hier zeigte sich auch der zentrale praktische Nutzen des im ersten Teil vorgestellten Instrumentalismus. In der Nachfolge von Isaiah Berlins Pluralismus empfiehlt Rorty ein neues, pragmatistisches Weisheitsideal für die (intellektuellen) Bürger liberaler Gesellschaften. Die Tugend der Weisheit wird von der Liebe zur alles umfassenden Wahrheit abgelöst und neu beschrieben als Kunst der andauernden Balance zwischen den verschiedenen, zum Teil konfligierenden Sphären des menschlichen Lebens. Diese liberale Lebenskunst der Balance ist keine Frage der theoretischen Erkenntnis, sondern der praktischen Kenntnis, zu deren Förderung allein praktische politische Maßnahmen ergriffen werden können. Trotz aller berechtigten Einzelkritik an dieser pragmatistischen Koexistenzkonzeption des Selbst handelt es sich bei ihr um einen plausiblen Vorschlag für ein neues Selbstbild der Bürger liberaler Gesellschaften – und diese sind wie dargestellt die alleinigen Adressaten seiner Begründungsutopie. Es wird ein Ideal des guten Staatsbürgers gezeichnet, das eine utopische Radikalisierung der in den liberalen Gesellschaften bereits praktizierten Kunst der Trennung darstellt.

Das Ziel der liberalen Ironikerin ist ein immer wieder neu herzustellendes, fragiles Gleichgewicht zwischen privater Ironie und öffentlicher Solidarität. Damit begegnete uns auch in dieser Figur die zentrale Spannung wieder, die Rortys Denken insgesamt prägt, die Spannung zwischen Romantik und Pragmatismus. Und die entscheidende Frage nach den Regeln für Konflikte zwischen beiden Sphären konkretisierte sich hier wie folgt: Warum sollte das potenziell grausame Projekt der

sprachlichen Selbsterschaffung an der Grenze von privat und öffentlich Halt machen? Die zentrale These des zwölften Kapitels lautet, dass sich bei Rorty eine indirekte Antwort auf diese Variation der normativen Frage rekonstruieren lässt. Es handelt sich um die liberale Einhegung der Ironie durch eine *kommunitaristische* Identitätsethik. Die Begründungsfrage wird in Übereinstimmung mit dem methodischen Ethnozentrismus in eine Frage der ethischen Identität transformiert, indem die Sellars'sche Neubeschreibung von Moralität als eine Frage der Wir-Intentionen mit dem Korsgaard'schen Begriff der praktischen Identität verbunden wird. Die Solidarität der liberalen Ironikerin wird so zu einer Frage ihrer (kontingenten) praktischen Identität. Sie achtet das Grausamkeitsverbot, weil die Befolgung dieser zentralen Wir-Intention ihrer Identifikationsgemeinschaft für sie als loyales Mitglied dieser Gemeinschaft eine existenzielle Notwendigkeit darstellt. Die Regel „Sei nicht grausam!“ gilt für sie auch unabhängig von deren kontingenten Status. Denn ihr Verpflichtungsgrund ist nicht die Einsicht in deren Wahrheit, sondern die Identifikation mit dieser Kontingenz. Basis für diese identitätstheoretische Transformation der Begründungsfrage ist nach Rorty die Einsicht, dass jedes Ich eine ethische Identität durch die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft ausbildet, aus der existenzielle Verpflichtungen erwachsen. Moral findet immer schon statt. Dementsprechend ist auch die liberale Ironikerin als Ironikerin *und* als liberale Ethnozentristin zugleich konzipiert. Sie verkörpert ein fragiles Gleichgewicht von Ironismus und Kommunitarismus. Dabei hatte sich gezeigt, dass Rortys Sicht der Konstitution des Selbst die Spannung von Identifizierung und Distanzierung nicht einzieht. Sein Verabschiedungsversuch der normativen Frage beruht damit nicht auf einem kommunitaristischen Fehlschluss. Die liberale Ironikerin ist kein *radikal* situiertes Selbst, sondern besitzt die Fähigkeit der Distanzierung von der eigenen Identifikationsgemeinschaft. Sie ist eben nicht nur liberale Ethnozentristin, sondern zugleich auch Ironikerin. Damit taucht die radikalisierte Begründungsfrage allerdings in veränderter Gestalt wieder auf. Sie wird zu der Frage, welche moralische Identität man haben sollte. Wie dargestellt, ist aber die Beantwortung dieser Frage für den methodischen Ethnozentrismus nur sinnvoll, wenn sie verstanden wird als eine Frage der Wahl zwischen kontingenten Identifikationsgemeinschaften. Wobei die Entscheidung zwischen diesen keine Sache des objektiven Standpunktes der Vernunft sein kann. Es bleibt allein der ethnozentristische Standpunkt des situierten Selbst.

Rorty wendet den pragmatischen Experimentalismus auch auf die Begründungsfrage an, indem er uns vorschlägt, sich auf seine Utopie einer lebenspraktischen Balance zwischen privater Ironie und öffentlicher Solidarität einzulassen. Zum Abschluss dieses Kapitels wurde gezeigt, dass er dabei ein tendenziell elitäres Modell der Ironie vertritt, das mit der egalitären Dimension seines Liberalismus zumindest in Spannung steht. Das von ihm skizzierte utopische Bild einer schmalen Elite von Ironikerin, die einer Masse an „Common Sense Nicht-Metaphysikern“ gegenübersteht, erweist sich vor allem als Folge seiner intellektualistischen Konzeption von Autonomie und seiner zweistufigen Theorie der Erziehung als Sozialisation und Individuierung, die zu rigide angelegt ist. Es ist aber weder Ausdruck einer Rorty'schen Variante des Straussianismus noch des eigenen Zweifels an den Realisierungschancen einer gesellschaftsweiten Durchsetzung seiner Utopie der lebenspraktischen „Gründung“.

Das Fazit lautet: Mit der liberalen Ironikerin als Verkörperung seiner transformativen Begründungsutopie hat Rorty eine Alles in Allem in sich stimmige praktische Alternatividentität für Anhänger des Liberalismus vorgeschlagen, allerdings mit intellektualistischer Schlagseite. Die pragmatische Balance von privater Romantik und öffentlicher Solidarität könnte vor allem für diejenigen philosophisch interessierten Liberalen eine lebendige Option darstellen, die ernüchtert sind von den bisherigen Anstrengungen der Begründungstheorie.

Das Gesamtergebnis dieses dritten und letzten Teils lautet: Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus besteht den pragmatischen Test. Allerdings gilt diese Einschätzung nur mit der wichtigen Einschränkung, dass Korrekturen daran notwendig sind – teils aus theoriestrategischen Gründen, teils aus Gründen der Praxis. Die Stichworte hierzu lauten: Theoriefeindlichkeit, Begrenzung des politischen Diskurses auf die Institutionen der liberalen Demokratie, widersprüchliche Bestimmung der Grenzen des liberalen „Wirs“, religionspolitische Verdrängungsposition und methodologischer Nationalismus. Zugleich gilt: Die an diesen neuralgischen Punkten von Rortys Denken erforderlichen Korrekturen sind möglich; und zwar ohne dabei die begründungstheoretische Grundintention seiner utopischen Neubeschreibung eines ironischen und kommunitaristischen Liberalismus aufzugeben.