

Ich und du und andere Sachen. Pragmatischer Versuch über die Verantwortung gegenüber dem ganz anderen im Anschluss an Richard Rorty

Joachim Heil

Zusammenfassung

Wenn man behauptet, geschichtlich spätere Gesellschaften hätten mit ihrer Anerkennung der Existenz von demokratischen Werten und Menschenrechten moralische Fortschritte erzielt, dann sollte man gemäß Richard Rorty damit nichts weiter meinen, als dass sie sich enger an die Art und Weise hielten, in der die Menschen nach Auffassung von uns wohlhabenden, geborgenen und gebildeten Bewohnern der westlichen Welt miteinander umgehen sollten. Unsere Denkweise ist durchaus berechtigt, aber wir können unsere Auffassung der Sache nicht durch Vergleich mit dem inneren Wesen der moralischen Wirklichkeit überprüfen. Wir werden nichts erreichen, wenn wir sicherzustellen versuchen, dass es wirklich so etwas wie demokratische Werte und Menschenrechte gibt und dass diese unseren Beschreibungen entsprechen. Genauso wenig werden wir etwas erreichen, wenn wir Andersdenkenden mitteilen, sie hätten keinen Zugang zur moralischen Wirklichkeit oder sie verhielten sich unvernünftig. Rorty tritt dafür ein, dass moralischer Fortschritt als Verbesserung unserer Fähigkeit gesehen wird, immer häufiger die moralische Belanglosigkeit der Unterschiede zwischen den Menschen einzusehen. Sein liberales abendländisches Bild von einem globalen, demokratischen Utopia ist das Bild von einem Planeten, auf dem alle Angehörigen unserer Gattung Sorge tragen für das Geschick aller übrigen Angehörigen. Er argumentiert, dass, dass es keine deutliche Vorstellung von unseren moralischen Verpflichtungen, sondern die Phantasie ist, die am meisten zur Schaffung und zur Stabilität solcher liberalen Gemeinschaften beiträgt und vertritt die Anschauung, Romane – und nicht moralphilosophische Abhandlungen – seien die nützlichsten Hilfsmittel der moralischen Bildung. Zu einer solchen Bildung werden wir allerdings erst dann gelangen, wenn es uns gelingt, uns von der Vorstellung der Vollendung eines Selbst zu therapieren und einsehen, dass es nichts zu vollenden gibt, es gibt nur ein Beziehungsnetzwerk, das neu gewoben werden muss, ein Netzwerk, das die Zeit jeden Tag vergrößert.

Schlüsselwörter

(Neo-) Pragmatismus, demokratische Werte, Menschenrechte, moralische Wirklichkeit, demokratisches Utopia

Abstract

Me and you – and other things. Pragmatic essay on the responsibility for the totally different one with respect to Richard Rorty. If one says that historically later societies made moral progress in recognizing the existence of democratic values and human rights one should according to Richard Rorty only mean that they conformed more closely to the way we wealthy, secure, educated inhabitants of the Western civilization think that people should treat one another. We are quite justified in thinking as we do, but we cannot check or view of the matter against the intrinsic nature of moral reality. Nor will we get anywhere by telling those who think differently that they have no direct access to moral reality or that they are behaving irrationally. Rorty argues that moral progress should be seen as an increase in our ability to see more and more differences among people as morally irrelevant. His Western liberal picture of a global democratic utopia is that of a planet on which all

members of the species are concerned about the fates of all the other members. He argues that it is imagination, rather than a clearer grasp of our moral obligations, that does most for the creation and stability of such liberal communities and he claims that novels rather than moral treaties are the most useful vehicle of moral education. To such education we will however only arrive if we succeed to therapy the idea of completing a self and realize that there is nothing to complete, there is only a web of relations to be rewoven, a web which time lengthens every day.

Keywords

(Neo-) Pragmatism, democratic values, human rights, moral reality, democratic utopia

In einer im *Der Spiegel* am 13. Oktober 2014 erschienen Reportage schreibt Ralf Hoppe: „Sie sind Jesiden, Nadja und ihre Familie, eine monotheistische Religion, wohl irgendwann im Mittelalter entstanden, eine mystisch angehauchte Glaubensrichtung ... Für die Kämpfer des ‚Kalifats‘ sind die Jesiden Götzen- und Teufelsanbeter, Abschaum, so beschimpfen sie ihre Gefangenen; die jesidischen Frauen sind für sie Freiwild ... Manchmal bekamen sie nichts zu essen. Oder nur ein fauliges Ei für sechs junge Frauen. Zwei Tage hindurch bekamen sie kein Wasser, es war heiß, ihre Bewacher hatten ihnen ein einziges Glas Tee gegeben. Sie ließen das Glas herumgehen, zwei winzige Schlucke für jede Frau. Wenn ihr zum Islam übertretet, sagten die Männer, dann bekommt ihr frisches Wasser, so viel ihr wollt ... Bei einer anderen Gelegenheit enthielt man ihnen abermals Trinkwasser vor, stattdessen stellten ihnen die Bewacher einen Eimer gebrauchten Badewassers hin, es schmeckte nach Seife, roch nach Urin, aber sie hatten nichts anderes. Ihre Bewacher schlugen sie, manchmal mehrmals am Tag, einfach so. Es gab einen Mann mit Vollbart, der ein Stromkabel benutzte, zwei andere bevorzugten Zweige, manchmal wurden sie auch mit Fäusten und Füßen traktiert, und immer wieder wurden sie missbraucht ... Manche Frauen warfen sich ihren Peinigern zu Füßen, küssten ihre Hände, flehten weinend um Gnade. Es nützte nichts, es überzeugte sie nicht, es unterhielt sie nur“ (Hoppe 2014, 95–96).

Die Moral von Hoppes Geschichte ist die: dass die Folterer und Vergewaltiger des „Islamischen Staates“ (IS) nach eigenem Urteil keine Mitmenschen verletzen. Es sind nämlich gar keine Menschen, denen sie diese Dinge antun, sondern *Jesiden*. Sie verhalten sich nicht unmenschlich, sondern sie machen einen Unterschied zwischen wirklichen Menschen und Tieren, die in menschenähnlicher Gestalt herumlaufen. Ihr Verhalten ist von ähnlicher Art wie dasjenige des US-Präsidenten George W. Bush und seiner Regierung gegenüber den Terroristen nach dem Anschlag auf das World-Trade Center: „Sie verrieteten ihre Bürgerrechte, sie folterten, und sie zerstörten das amerikanische Ideal von Gerechtigkeit mit dem außergesetzlichen Gefangenenlager Guantanamo“ (*Der Spiegel*, Nr. 42/13.10.2014, *Leitartikel*, 12). Und auch wir in Deutschland, so warnt uns der Leitartikel im *Spiegel*, sind auf dem besten Weg, in die „Extremismus-Falle“ zu tappen, wenn wir über die einheimischen Islamisten, Immigranten und Konvertiten, die nach Syrien oder in den Irak ziehen, urteilen: diese bösen Leute seien eben nicht wie ich und du, sondern weniger vernünftig, weniger klardenkend und stärker von Vorurteilen beeinflusst als wir guten Leute. Und wer von diesen bösen Leuten überlebt, „könnte eines Tages enthemmt, brutalisiert zurückkehren, als Kampfmaschine“ (ebd.). Deshalb erscheint es gerechtfertigt, Pässe einzuziehen, um Extremisten an der Ausreise zu hindern und zudem rechtens, einem Extremisten mit doppelter Staatsangehörigkeit den deutschen Pass abzunehmen, wenn er sich ihn mit Lügen erschlichen hat oder sich der Armee eines fremden Landes angeschlossen hat.

Eine solche Einstufung aber wäre nicht nur „zu viel der Ehre für den sogenannten Islamischen Staat“ (ebd.), sondern die Einstufung als „Maschine“ ist, neben der Einstufung als „Tier“, nur eine von vielen Möglichkeiten, den anderen nur als ganz anderen, als Nichtmensch gelten zu lassen.

Der Leitartikel des *Spiegels* unterbreitet uns – zumindest im Falle der einheimischen Extremisten – einen Vorschlag und empfiehlt, uns auf unsere „wehrhafte“ Demokratie und die Gesetze der Bundesrepublik zu besinnen. Zwar existiere das liberale Amerika, das lange Vorbild war auch für die deutsche Demokratie nicht mehr, doch sei der „Instrumentenkasten“ unserer Demokratie längst nicht ausgeschöpft. Entsprechend seien Aussteigerprogramme hilfreich wie auch die große Wirkung, „wenn Aussteiger die Salafisten in Moscheen mit der Wirklichkeit des Dschihad konfrontieren, mit Tod, Verstümmelung, einem elenden Leben, das oft im Antiparadies endet, im Gefängnis. Der Rest ist Sozialarbeit. Und Druck“ (ebd.). Druck, wie er im Zuge von Reformen unserer Demokratie ausgehen könnte: „Die Personalausweise von Dschihadisten sollten markiert werden, um Reisen über die Türkei nach Syrien zu erschweren“ (ebd.). Gewiss, an diese bösen Leute sei schwer heranzukommen: „Dschihad-Gruppen funktionieren wie Sekten. Ihre Anhänger leben in einer eigenen Welt, mit festen Strukturen, eigenen Werten, Hierarchien“ (ebd.). Wer aber kann kulturübergreifende Beweise dafür vorbringen, dass unsere demokratischen Werte die besseren sind? Vielleicht sehen wir ein, dass uns das gar nicht gelingen kann, wir stattdessen nur vage Antworten geben können wie etwa: besser insofern, als mehr unserer Meinung nach Gutes und mehr unserer Meinung nach Schlechtes darin enthalten ist. Wobei wir uns dann wiederum vor die Frage gestellt sehen, was unserer Meinung nach eigentlich gut sei. Wie also diese bösen Leute davon überzeugen, dass Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun und unsere Demokratie eine bessere Form der Geborgenheit bereitzustellen vermag, als dies Sekten oder Räuberbanden tun?

Auch der US-amerikanische Philosoph Richard Rorty (1931–2007) setzt bei seinen Überlegungen, welche Sichtweisen uns in solchen Fällen – wie beispielsweise demjenigen der IS-Kämpfer – wirklich weiterbringen könnten, bei der Demokratie an. Allerdings nicht einer Demokratie als Regierungsform, wie sie in Amerika jemals existiert hätte, sondern einer idealen Demokratie im Sinne John Deweys, einer Demokratie als *Lebensform*. Vielleicht sollten wir, wie Rorty es uns empfiehlt, dann allerdings tatsächlich darauf verzichten, die Überlegenheit unserer demokratischen Werte durch Berufung auf etwas Kulturübergreifendes beweisen zu wollen und ihnen stattdessen – wie er uns mit Blick auf Dewey rät – zu mehr Wachstum verhelfen, – und vielleicht sollten wir amerikanische Vorstellungen von Demokratie nicht allzu vorschnell über Bord werfen, wenn es um unsere eigenen Vorstellungen geht und die Möglichkeit, den ganz Anderen aus einem neuen Blickwinkel zu sehen. Denn folgen wir Rorty, dann stellt uns nicht die im kurdischen Teil Syriens aufgewachsene Nadja, über deren Martyrium in der oben genannten *Spiegel*-Reportage berichtet wird, vor das eigentliche moralische Dilemma, sondern der folternde IS-Kämpfer: „Wenn man, wie viele von uns, Studenten unterrichtet, die im Schatten des Holocaust aufgewachsen sind und denen die Überzeugung beigebracht worden ist, dass Vorurteile gegen rassische oder religiöse Gruppen etwas Schreckliches sind, fällt es nicht sonderlich schwer, sie zu den üblichen liberalen Ansichten über Abtreibung, Homosexuellenrechte und dergleichen zu bekehren ... Die einzigen Personen, bei denen solchen Studenten das nette Verhalten schwerfällt, sind diejenigen, die sie für unvernünftig halten: die religiösen Fundamentalisten, der feixende Vergewaltiger oder der großspurige Skinhead“ (Rorty 2003, 258–259).

Rorty nimmt gegenüber unseren demokratischen Werten einen „ethnozentristischen“ (um den Begriff „relativistisch“ zu vermeiden) bzw. einen auf die eigene Kultur bezogenen Standpunkt ein, der „als unendliche, immer weiter ausgreifende Verwirklichung von Freiheit, nicht als Konvergieren gegen eine schon

existierende Wahrheit“ (Rorty 1992, 17), mithin durch die „Freiheit als Erkenntnis der Kontingenz“ (Rorty 1992, 87), charakterisiert ist.¹ „Und natürlich bejahen die meisten von uns ... mit Freude diese Werte. Wir sind die Erben einer dreihundertjährigen Rhetorik ... Diese Rhetorik ... hat uns zu dem gemacht, was wir heute sind“ (Rorty 1987, 359–360). Wenn wir jedoch unsere Loyalität in Bezug auf unsere demokratischen Werte proklamieren, „so sagen wir damit nicht, dass es ‚objektive‘ oder ‚rationale Maßstäbe gibt, sie zu akzeptieren“ (Rorty 1987, 360). Zwar setzt er voraus, dass wir in den westlich geprägten Kulturen in einer liberalen Gesellschaft leben: „Ich für meinen Teil bin ebenfalls der Meinung, dass unsere Kultur (unsere westliche Menschenrechtskultur; Anm. d. Verf.) moralisch über den anderen steht, doch nach meiner Meinung spricht diese Überlegung nicht dafür, dass es eine allgemein menschliche Natur gibt ... Es ist keineswegs klar, wieso das Vorhandensein einer solchen Eigenschaft eine Voraussetzung sein muss für die ‚Achtung vor der Würde des Menschen‘“ (Rorty 2003, 246). Anders formuliert: Von Platon bis Kant waren viele Philosophen der Überzeugung, es bestehe ein gewaltiger Unterschied zwischen uns und den Tieren, ein Unterschied, der das wahre Wesen des Menschseins ausmache, gemeinhin: die Vernunft, und der es verdiene, respektiert und ausgebaut zu werden, ja letztlich die Würde des Menschen unbedingt begründe. „Die Achtung vor diesem speziellen Bestandteil liefere den Leuten einen Grund, nett zueinander zu sein“ (Rorty 2003, 246). An diesen Punkt gelange man, wenn man nur lange und hart genug darüber nachdenke, also in letzter Konsequenz Selbst-Aufklärung betreibe.

Rorty ist nicht der Ansicht, dass moralischer Fortschritt auf diese Weise funktioniert. Er empfiehlt uns, nicht aus der eigenen Kultur heraustreten zu wollen, sondern vielmehr zu einer differenzierteren Neubeschreibung unserer Kultur zu gelangen. „Grausamkeit und Ungerechtigkeit werden nicht dadurch weniger, dass man für die Gesellschaft philosophische Grundlagen konstruiert, sondern durch eine bessere Selbstbeschreibung“ (Reese-Schäfer 2006, 95). Entsprechend will Rorty zu zeigen versuchen, „dass das Vokabular des Aufklärungsrationalismus zwar für die Anfänge der liberalen Demokratie entscheidend war, aber jetzt zum Hindernis für die Erhaltung und Verbesserung demokratischer Gesellschaften geworden ist“ und „dass das Vokabular, das um die Vorstellungen von Metapher und Selbst-Schaffung kreist, nicht mehr um die Vorstellungen von Wahrheit, Rationalität und moralischer Pflicht, zu diesem Zweck besser geeignet ist“ (Rorty 1992, 84–85).² Denn dieses rationalistische Vokabular erhebt den Anspruch einer absoluten Geltung, eines quasi-göttlichen Standpunktes außerhalb aller historischen und kulturellen Kontingenzen. Entsprechend setzt Rorty seine Hoffnung, dass die Grausamkeiten von Menschen gegenüber anderen Menschen vielleicht weniger werden, nicht auf Erkenntnis, sondern auf Bildung, nicht auf Selbst-Aufklärung, sondern auf Selbst-Schaffung, nicht auf moralische Pflicht, sondern auf die Fähigkeit der Imagination, nicht auf Objektivität, sondern auf Solidarität. „Wahr“ ist nicht das, was die Wirklichkeit genau darstellt oder unsere innere Natur zum Ausdruck bringt, sondern das, was uns – in den Worten von William James – vorwärts bringt: *the true is the good in the way of belief* (vgl. James 1994, 140). Wahrheit ist keine Sache der Erkenntnistheorie, sondern der Phantasie und Einbildungskraft, die die Sprache in Formen bringt, die es uns ermöglicht, uns und die Welt auf neue, interessantere und bessere Weise zu beschreiben.

In seinem ersten groß angelegten Hauptwerk *Der Spiegel der Natur* entwickelt Rorty unter Einbeziehung der Philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers, der Wissenschaftstheorie von Thomas Kuhn und dem Existentialismus Jean Paul Sartres sein Konzept einer pragmatischen Hermeneutik, die im Begriff Bildung kumuliert. Der Begriff Bildung enthält die Vorstellung von einem bewussten Modellieren, Formen, die Rorty mit seiner Übersetzung als „Edification“ (von lat. aedificare: bauen, aufbauen, errichten) betont. Für Rorty stellt das Unternehmen kulturellen Fortschritts uns und andere zu bilden ein Projekt der Selbstformung und

Allerdings ist es nicht so, dass Rortys Projekt der Bildung nun doch auf etwas gestoßen wäre, in dem sich das „Wesen unserer Gattung“ ausspricht, sondern Bildung ist vielmehr eine „feine Sache“ (Rorty 2001, 319), ein ‚Werkzeug‘, dass sich möglicherweise in unserem Umgang mit uns selbst und anderen als nützlicher erweist, als Versuche, zu einem Wesenskern des allgemein Menschlichen vorzudringen: „Die Möglichkeit der Selbst-Schaffung ist ein Produkt relativ neuer sozialer Veränderungen, die mehr Freizeit, Bildung, Redefreiheit und dergleichen mit sich gebracht haben ... Man kann über diese neueren sozialen Veränderungen erfreut sein, ohne zu behaupten, sie hätten uns unserem ahistorischen Wesen näher gebracht“ (Rorty 2001, 319–320). Eben dieser Mangel, uns unserem vermeintlich ‚wahren Wesen‘ näherzubringen, meint, dass Bildung in unserer Verantwortung liegt.

Seinen Bildungsgedanken sucht Rorty in seinem zweiten Hauptwerk *Kontingenz, Ironie und Solidarität* für die „Schaffung“ bzw. „Bildung“ einer liberalen demokratischen Kultur fruchtbar zu machen, indem er eine Literarisierung und Ästhetisierung der Philosophie vornehmen wird. In einem autobiographischen Text von 1992 „Trotsky and the Wild Orchids“ gibt uns Rorty einen Wink, worum es ihm zunächst ganz allgemein geht: „*Philosophy and the Mirror of Nature* did not do much for my adolescent ambitions. The topics it treated – the mind-body problem, controversies in the philosophy of language about truth and meaning, Kuhnian philosophy of science – were pretty remote from both Trotsky and the orchids. I had gotten back on good terms with Dewey; I had articulated my historicist anti-Platonism; I had finally figured out what I thought about the direction and value of current movements in analytic philosophy; I had sorted out most of the philosophers whom I had read. But I had not spoken to any of the questions which got me started reading philosophers in the first place. I was no closer to the single vision which, 30 years back, I had gone to college to get“ (Rorty 1999, 12). Was Rorty mit ‚single vision‘ meint, ist nichts anderes, als der platonistische Versuch, die Bereiche des Privaten (der privaten Erfüllung und Autonomie) und des Öffentlichen (der Gerechtigkeit und Solidarität) – oder im Falle Rortys selbst gegebenem Beispiel: seine persönliche Vorliebe für wilde Orchideen mit dem politischen und öffentlichen Engagement (beispielsweise für Trotsky) – zu verschmelzen. Es ist die generelle Absicht von Rorty, alle Versuche, die die Bereiche des Privaten und des Öffentlichen, der privaten Vervollkommnung und der gemeinschaftlichen Solidarität, der ‚Selbst-Schaffung‘ und der Gerechtigkeit verschmelzen möchten, zurückzuweisen und für eine Differenzierung der beiden Bereiche zu plädieren.

In seinem zweiten Hauptwerk *Kontingenz, Ironie und Solidarität* zeigt sich das *Kontingente* – das, was weder notwendig, noch unmöglich ist – aus einem wesentlich erweiterten Rahmen. Für ihn gilt es dabei, an einen Punkt zu kommen, von dem aus „wir alles, unsere Sprache, unser Bewusstsein, unsere Gemeinschaft als Produkte von ‚Zeit und Zufall‘“ (Rorty 1992, 50) behandeln. Die Vorstellung einer einzigen Vision, an deren unveränderlichen und ewigen Aspekten wir letztlich unsere Leben, unsere Überzeugungen, Sehnsüchte und Verhaltensweisen zu messen haben, ist nicht länger zwingend. Die Versuche einer Beantwortung von Fragen wie „Warum soll ich anderen keinen Schaden zufügen?“ verlieren ihre Unbedingtheit. Rorty will uns damit weg von Allgemeinheiten und hin zu *Situationen* bewegen, „weg von dem Versuch, notwendige Wahrheiten, unauslöschliche Überzeugungen zu finden, hin zu den idiosynkratischen Kontingenzen unserer je individuellen Vergangenheit, zu der zufallsblinden Prägung, die sich zeigt in allem, was wir tun“ (Rorty 1992, 69). Mit anderen Worten: Bildung steht der Vorstellung kritisch gegenüber, es gäbe eine Möglichkeit, die – getrennt von unserer (Sprach-)Praxis – den Umgang mit uns selbst und anderen aufgrund übergeordneter Axiome wie etwa ‚Wahrheit‘, ‚Rationalität‘, ‚Vernunft‘ rechtfertigen könnte. Vielmehr will er uns für eine andere Sichtweise begeistern, nämlich, dass im Hinblick auf unsere Sprache, unser Selbst und unsere Gemeinschaft „ein Netz aus kontingenten Beziehungen, ein Gewebe, das sich rückwärts in die Vergangenheit und

vorwärts in die Zukunft erstreckt, an die Stelle einer geformten, einheitlichen, gegenwärtigen Substanz tritt, die die Möglichkeit bot, stetig und als Ganzes gesehen zu werden“ (Rorty 1992, 80–81).

Im Sinne von Rorty's linguistischem Holismus, werden Sprachen aufgrund sozio-historischer Umstände „eher gemacht als gefunden“ (Rorty 1992, 27) – Worte und Sätze sind dabei im Sinne von „Werkzeugen“ zu verstehen, die uns dazu nutzen, mit der Welt zurechtzukommen, sie sind Produkte von Zeit und Zufall. Rorty plädiert in diesem Zusammenhang für die Sichtweise, dass ‚Dichter‘ („Dichter“ in dem weitgefassten Sinn, in dem ich das Wort verstehe, nämlich äquivalent mit: ‚diejenigen, die Dinge neu machen‘“ Rorty 1992, 36) die eigentlichen Träger der sozialen Veränderung darstellen.⁴ Denn mit einer stark genug ausgeprägten Einbildungskraft kann ein Denker wie eine Kraft kultureller Gravitation auf unsere sprachlichen Gewohnheiten einwirken und sie in bis dahin noch nicht gehörte neue Formen bringen. Im Hinblick auf das Ich bzw. das Selbst will Rorty zeigen, dass alle Versuche, über „Essenzen“, „Wesenheiten“, das „Ewige“, das „transzendent Göttliche“ oder von „überzeitlichen moralischen Kriterien“ zu sprechen, fehl gehen, d. h. uns nicht weiterbringen. Vielmehr gilt es, eine Perspektive auf das Selbst einzunehmen, in der Überlegungen einer ‚Vollendung‘ des Selbst keine Rolle mehr spielen, „weil es nichts zu vollenden gibt, es gibt nur ein Beziehungsnetzwerk, das neu gewoben werden muss, ein Netzwerk, das die Zeit jeden Tag vergrößert“ (Rorty 1992, 83).

An dieser Stelle bezieht sich Rorty insbesondere auf Sigmund Freud, da es Freud für Rorty gelingt, Nietzsches Vorstellung von ‚Selbst-Schaffung‘ zu ‚demokratisieren‘: „Freuds Darstellung der unbewussten Phantasie lehrt uns, jedes menschliche Leben als ein Gedicht zu sehen, oder genauer, jedes menschliche Leben, das von Schmerz soweit verschont bleibt, um noch eine Sprache lernen zu können, und von Überlastung so weit frei ist, dass es sich noch selbst beschreiben kann. Jedes solche Leben sieht er als den Versuch, sich in seine eigenen Metaphern einzuhüllen“ (Rorty 1992, 72). Rorty liest Freud nicht als einen Psychologen, der strenge Wissenschaft betreibt, sondern als „Moralisten, der uns geholfen hat, das Selbst zu entgöttern, indem er das Bewusstsein auf seinen Ursprung in den Kontingenzen unserer Erziehung zurückverfolgte“ (Rorty 1992, 63; vgl. hierzu auch Rorty 1991, 143–163). Freuds Sichtweise auf das Selbst bietet die Möglichkeit, ohne die Vorstellung einer „Stimme des Gewissens“ auszukommen, indem er sie von jeglicher höheren Autorität ablöst: „Er lehrt uns, das, was die Moralphilosophie extrem, unmenschlich, unnatürlich nennt, so zu sehen, dass es als Fortsetzung unseres eigenen Handelns erscheint. Aber, und das ist der springende Punkt, er tut das nicht auf die traditionell philosophische, reduktionistische Weise. Er erklärt uns nicht, Kunst sei *tatsächlich* Sublimierung, philosophische Systembildung *nur* Paranoia oder Religion *bloß* fehlgeleitete Erinnerung an den wütenden Vater. Er sagt nicht, das Leben sei *nur* ständige Kanalisierung libidinöser Energie. Er hat kein Interesse an einer Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Erscheinung; die würde er aber heraufbeschwören, wenn er betonte, dass irgendetwas ‚nur‘ oder ‚in Wirklichkeit‘ etwas ganz anderes ist. Er will uns nur noch eine Neubeschreibung von Dingen geben, die sich in die anderen einreihet, nur noch ein Vokabular, noch ein Sortiment von Metaphern, die seiner Meinung nach eine Chance haben, verwendet und dadurch buchstäblich genommen zu werden“ (Rorty 1992, 76–77).

Die damit einhergehende Verabschiedung der Vorstellung, dass wir besondere Handlungen unter allgemeine Prinzipien stellen müssen, wenn wir zur Selbstachtung gelangen wollen, birgt eine Rückkehr zum Besonderen, zu besonderen, gegenwärtigen Situationen und Optionen, die wir als ähnlich oder unähnlich besonderen vergangenen Handlungen oder Ereignissen betrachten müssen. Denn Selbstachtung in der Gegenwart kann nur gelingen, „wenn wir entscheidende idiosynkratische Kontingenzen in unserer Vergangenheit dingfest machen“ und „uns selbst bestätigen, indem wir idiosynkratische Geschichten – sagen wir Fallgeschichten – unserer

erfolgreichen Selbstschaffung erzählen“ (Rorty 1992, 68). Nach Rortys Freudinterpretation besteht unser Gefühl des Scheiterns nicht darin, dass wir uns das Scheitern des Versuchs, allgemeinen Standards oder Prinzipien zu genügen, übelnehmen, „sondern das Scheitern des Versuchs, uns von unserer Vergangenheit zu lösen“ (Rorty 1992, 69), wobei uns Freud in der Freiheit der Kontingenz zur Selbstachtung führen kann, insofern er uns lehrt, „das, was wir tun oder zu tun meinen, zum Beispiel als frühere Reaktionen auf besondere Autoritätspersonen zu interpretieren oder als Verhaltenskonstellationen, die uns in früher Kindheit aufgezwungen wurden“ (Rorty 1992, 68). Rorty will uns dahin führen, dass wir unser Augenmerk auf die „kontingenten Bestandteile“ unsres Lebens richten und unsere „Fähigkeit, gelten zu lassen, dass Neubeschreibung, dass Sprache die Macht hat, neue und andere Dinge möglich und wichtig zu machen; diese Macht kann man nur dann anerkennen, wenn man das Ziel hat, ein immer größeres Repertoire alternativer Beschreibungen anzusammeln, nicht aber die-eine-einzig-richtige Beschreibung zu finden“ (Rorty 1992, 78).

In diesem Zusammenhang führt Rorty nun die literarische Gestalt der „liberalen Ironikerin“ ein, die die ‚Bürgerin‘ einer (sozial)-liberalen utopischen Gemeinschaft darstellt, in der Selbst-Schaffung wie auch Solidarität⁵ in einer poetisierten Kultur gepflegt werden. Die Metapher der ‚liberalen Ironikerin‘ schöpft Rorty *parasitär* aus den Begriffen ‚liberal‘, der das Öffentliche impliziert, und ‚Ironie‘, der auf das Private verweist: „Meine Definition des ‚Liberalen‘ übernehme ich von Judith Shklar, die sagt, Liberale seien die Menschen, die meinen, dass Grausamkeit das schlimmste ist, was wir tun. ‚Ironikerin‘ nenne ich eine Person, die der Tatsache ins Gesicht sieht, dass ihre zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind – nenne ich jemanden, der ... die Vorstellung aufgegeben hat, jene zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse bezögen sich zurück auf eine Instanz jenseits des raum-zeitlichen Bereiches“ (Rorty 1992, 14). Mit der zentralen Gestalt der „liberalen Ironikerin“ erhält der Bildungsweg einen „existentialistischen Gehalt“ (Ramberg 2011, 95), da historisch situierte Subjekte, die Bildung als existentielle Aufgabe verstehen und Autonomie durch Neuschreibung erlangen, sich darin von philosophischen Projekten und Paradigmen unterscheiden, „dass sie auf höchst spezifische Weise verletzlich sind“ (Ramberg 2011, 96). Als „fleischgewordene[s] Vokabular“ (Rorty 1992, 151) ist die ‚liberale Ironikerin‘ in der Anerkennung der Kontingenz ihrer kulturellen und historischen Situation entschlossen, diese anzuwenden, indem sie über die traditionellen philosophischen Beschreibungen hinaus mit immer neuen und interessanteren Beschreibungen ins Gespräch zu kommen sucht.

Die liberale Ironikerin zählt zu ihren nicht auf tiefste Gründe rückführbaren Bedürfnissen auch ihre eigene Hoffnung, dass die Demütigung von Menschen durch Menschen vielleicht aufhört. Sie hat allerdings keine Kriterien des Richtigen oder des Falschen zu bieten. Sie hat keine Antwort auf die Frage, warum es besser sei, anderen möglichst nicht zu schaden. Sie sieht keine Antwort auf die Frage: „Warum nicht grausam sein?“, keine nicht-zirkuläre theoretische Begründung für die Überzeugung, dass Grausamkeit schrecklich ist“ (Rorty 1992, 14). Darin, ihr „Engagement mit dem Sinn für die Kontingenz ihres eigenen Engagements“ (Rorty 1992, 111) zu verbinden, liegt das ironische Moment der Anwendung der Bildung. Die liberale Ironikerin wendet entsprechend die im *Spiegel der Natur* eröffnete „existentialistische Intuition“ an, „dass wir keine wichtigere Aufgabe haben, als uns immer wieder auf neue Weise zu beschreiben“ (Rorty 1987, 389), indem sie ihre Zeit damit zubringt, „sich besorgt zu fragen, ob sie vielleicht im falschen Stamm Aufnahme gefunden hat, das falsche Sprachspiel zu spielen gelernt habe. Sie macht sich Sorgen, dass der Sozialisationsprozess, der sie zum Menschen gemacht hat, indem er ihr eine Sprache gab, ihr am Ende die falsche Sprache gegeben und sie damit zu einem Menschen der falschen Art gemacht hat. Aber Maßstäbe, an denen das Falsche erkennbar wäre, hat sie nicht zu bieten“ (Rorty 1992, 130). Denn sie kann ihrer eigenen Historizität nicht entrinnen. Es bestehen keine Aussichten, wie Rorty es mit Donald Davidson ausdrückt, „jemand könne einen Beobachtungsposten

zum Vergleich von Begriffsschemata beziehen, indem er zeitweilig sein eigenes abstreift“ (Davidson zit. n. Rorty 1992, 94, vgl. Davidson 1986, 264). Oder, wie Rorty mit Heidegger sagt, „die Sprache spricht den Menschen“ (Rorty 1992, 94). Die liberale Ironikerin macht nicht den Versuch, aus ihrer Sprache und aus ihrem kulturellen Horizont bzw. ihrem *éthnos* herauszutreten. Sie sucht keine Geltungsgründe jenseits des kontingenten Sprachspiels, das sie spielt, oder jenseits des Sortiments von Worten, jenseits des „abschließenden Vokabulars“ (Rorty 1992, 127)⁶, das sie gegenwärtig zur Rechtfertigung ihrer Handlungen, Überzeugungen und ihres Lebens einsetzt. Aber sie kann sich daranmachen, beides zu verfeinern, zu erweitern oder zu modifizieren, „indem sie sich kontinuierlich darum bemüht, zu vergleichen und gegenüberzustellen, sich aus einem anderen Blickwinkel zu sehen und sich auf diese Weise zu transformieren“ (Ramberg 2011, 92).⁷

Während man gewöhnlich Philosophie als Theorie mit der öffentlichen und sozialen Dimension und Literatur mit privater Bildung verbindet, ist es in der liberalen Utopie Rortys allerdings genau umgekehrt. Das wichtigste Werkzeug auf dem Weg der Hoffnung, dass die Leiden der Menschen in Zukunft geringer werden, stellt für die ‚liberale Ironikerin‘ nicht die theoretische Reflexion dar, sondern das Lesen von Büchern und Literatur im weitesten Sinne, zu der sich auch die eingangs zitierte *Spiegel*-Reportage zählen lässt. Die liberale Ironikerin wendet die Unterscheidung von Privat und Öffentlich auf die Literatur der Vergangenheit und Gegenwart an, um Bücher, die unsere Selbst-Schaffung fördern, von Büchern zu unterscheiden, die uns helfen, weniger grausam zu sein. Bücher der ersten Art sind entsprechend wichtig für den Umgang der liberalen Ironikerin mit sich selbst. Autoren wie Nietzsche, Heidegger und Jaques Derrida werden zu „nützlichen Beispiele[n], Erläuterunge[n] dessen, was – ein selbstgeschaffenes, autonomes menschliches Leben – sein kann“ (Rorty 1992, 12), verlieren dabei aber auch gleichzeitig ihre politische Anrühigkeit. Bücher der zweiten Art sind wichtig für ihren Umgang mit anderen Menschen. Denn sie helfen ihr, die Wirkungen ihres Handelns, die Wirkungen ihrer privaten Idiosynkrasien auf andere Menschen zu erkennen. Wichtig für die Hoffnung auf Liberalität sind Bücher über Sklaverei, Armut und Vorurteile. „Dazu gehören *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* und die Reportagen sensationslüsterner Journalisten und Regierungskommissionen, aber auch Romane wie *Uncle Tom's Cabin*, *Les misérables*, *Sister Carrie*, *The Well of Loneliness* und *Black Boy*“ (Rorty 1992, 229). Solche Bücher helfen der liberalen Ironikerin zu sehen, wie soziale Verhaltensweisen, die wir für selbstverständlich hielten, uns grausam gemacht haben. Die nützlichsten Bücher aber sind solche Bücher, die davon handeln, in welcher Weise Menschen besonderer Art grausam zu anderen Menschen besonderer Art sind. „Manchmal sind es Bücher, zur Psychologie, aber die nützlichsten Bücher dieser Art sind Romane, die die Blindheit von Personen einer bestimmten Art gegenüber den Leiden von Personen anderer Art darstellen. Wenn wir uns zum Beispiel mit Mr. Causaubon in *Middelmarch* oder Mrs. Jellyby in *Bleak House* identifizieren, geht uns vielleicht auf, was wir selbst getan haben. Vor allem zeigen solche Bücher, wie unser Streben nach Autonomie, unser zwanghafter privater Ehrgeiz, eine bestimmte Perfektion zu erreichen, uns abstumpfen gegen den Schmerz und die Demütigung, die wir verursachen. Das sind Bücher, die den Konflikt zwischen Pflichten, die man gegen sich selbst, und Pflichten, die man gegen andere hat, dramatisch zuspitzen“ (Rorty 1992, 230).

Denn wenn wir Rorty darin folgen, dass „unsere Verantwortung für andere nur eine, nur die öffentliche Seite unseres Lebens ausmacht“, dann zeigt sich, dass diese öffentliche Seite im „Widerstreit mit unseren privaten Neigungen und Versuchen der ... Selbst-Schaffung liegen kann“, also „nicht *automatisch* Priorität vor solchen privaten Beweggründen hat“ (Rorty 1992, 313). Welche der beiden Seiten „in einem bestimmten Fall Priorität hat, muss jeweils reiflich überlegt werden“ (Rorty 1992, 313). Selbst-Schaffung, das Streben nach Autonomie und Neubeschreibung für sich genommen, ist also jederzeit eine Aktivität mit erheblich destruktivem Poten-

tial: „Indem ich mich verändere, distanzieren mich von Seinsweisen, die ich – im Normalfall mit anderen geteilt habe. Zweifellos ist es möglich, dies anderen gegenüber mit Respekt zu tun. Das *Potential* für die Erniedrigung aber ist direkt in den Begriff der Bildung als eines Projekts individueller Selbst-Schaffung eingebaut“ (Ramberg 2011, 96). Wobei Rorty uns für unseren Umgang mit anderen vorschlägt, künftig zwei Fragen voneinander zu trennen. Einerseits die Frage: „Glaubst du und wünschst du, was ich glaube und wünsche?“ und andererseits die Frage: „Leidest Du?“ (Rorty 1992, 320). Wir sollten also beispielsweise die Fragen, ob du und ich die gleichen Ansichten über politische, religiöse und öffentliche Fragen haben, trennen von der Frage, ob du in der Situation, in der du dich gerade befindest, leidest und auf wie viele Weisen andere Menschen, auf die mein Handeln sich vielleicht auswirkt, gedemütigt werden können. „Deshalb braucht eine liberale Ironikerin so viel einfallsreiche Bekanntschaft mit alternativen abschließenden Vokabularen wie möglich, nicht zur eigenen Bildung, sondern um wirkliche und mögliche Demütigungen der Menschen zu verstehen, die diese alternativen Vokabulare benutzen“ (Rorty 1992, 157).

In diesem Zusammenhang sind es für die liberale Ironikerin beispielsweise Bücher wie George Orwells *1984* und Vladimir Nabokovs *Lolita*, die sie als Werkzeuge benutzen kann, um der Frage nachzugehen, was Grausamkeit, als das Schlimmste, was wir tun, genau meint. Eine erste Form von Grausamkeit ist „Mangel an Neugier“ (Rorty 1992, 265) als Unfähigkeit, irgendetwas wahrzunehmen, was für die eigenen Obsessionen irrelevant ist. Die stärkste Form der Grausamkeit aber, auf die die liberale Ironikerin auf ihrem Bildungsweg geführt wird, ist „Demütigung“. „Nadja“, so erfahren wir aus der eingangs zitierten *Spiegel*-Reportage, „will vielleicht aufschreiben, was sie erlebt hat, was sie durchlitten hat“ (Hoppe 2014, 96). Vielleicht gelingt es ihr, um diese schrecklichen Erlebnisse eine Geschichte zu weben, aber wenn die IS-Kämpfer sie dazu gebracht hätten, ihrem Glauben abzuschwören, also Dinge von einer Art zu tun oder zu sagen, die es ihr unmöglich machen, sich jemals damit abzufinden, dass sie dazu fähig war, das könnte sie nicht in eine Geschichte einkleiden. Demütigung meint, den anderen unfähig zu machen, ein Selbst zu beschreiben, den anderen unfähig zu machen, ein zusammenhängendes Gewebe aus Überzeugungen und Wünschen zu knüpfen und weiterhin eine Geschichte der Selbst-Schaffung erzählen zu können. „Denn die wirksamste Weise Menschen anhaltenden Schmerz zuzufügen, besteht darin, sie zu demütigen, indem man alles, was ihnen besonders wichtig schien, vergeblich, veraltet, ohnmächtig erscheinen lässt“ (Rorty 1992, S. 153).

Moralischer Fortschritt, wie ihn Rorty versteht, beruht entsprechend nicht auf der Verwirklichung von oder der Annäherung an abstrakt konstruierte moralische Prinzipien, sondern kann „als Geschichte des Machens“ beschrieben werden, „nicht als Geschichte der durch den Einsatz der Vernunft ermöglichten allmählichen Entschleierung von ‚Prinzipien‘, ‚Rechten‘ oder ‚Werten‘“ (Rorty 2005, 100). Ein solcher Fortschritt gründet vielmehr in der Hoffnung, dass durch „genaue Beschreibungen (etwa in Romanen oder Ethnographien) bestimmter Formen von Schmerz und Demütigung“ (Rorty 1992, 310) die Einsicht wächst, dass Menschen verletzbare Wesen sind. Die moralische Entwicklung des Einzelnen und der intellektuelle Fortschritt insgesamt würden dann darauf beruhen, „dass menschliche Ichs so umgestaltet werden, dass die Vielfalt der für diese Ich konstitutiven Beziehungen immer umfassender wird“ (Rorty 1994, 76). Dieser Fortschritt wäre nicht als Annäherung an das Wahre, Gute und Schöne zu sehen, „sondern als Zunahme der „Reichweite des Mitgefühls“ (Rorty 1994, 81). Die pragmatische „Parole“ von den moralischen Verpflichtungen gegenüber anderen im Sinne der Schaffung eines immer bunteren, bedeutungsreicheren ‚Wir‘ sollten wir gemäß Rorty nicht deuten als ein banales postmodernistisches *Anything goes*, sondern als „Ansporn zum Schaffen eines Sinnes für Solidarität ..., der größere Aufnahmekraft hat als unser jetziger“,⁸ und nicht als Aufforderung, „eine solche Solidarität als etwas zu *erkennen*, das schon besteht, bevor wir es erkannt haben“ (Rorty 1992, 317).

Solidarität wird durch Erzählungen geschaffen, nicht vorgefunden, wobei es das durch die Kontextualisierung geschaffene Mitgefühl (*compassion*) ist, das Solidarität und Ironie (als Tugend der Selbst-Schaffung) miteinander *umgänglich* macht. *Mitgefühl* meint dann die „zunehmende Sensibilität und wachsende Empfänglichkeit für die Bedürfnisse einer immer größeren Vielfalt der Menschen und der Dinge“ (Rorty 1994, 79). Und *Solidarität* meint entsprechend die Fähigkeit, „fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen“ (Rorty 1992, 16), wodurch es schwieriger wird, Menschen, die von uns verschieden sind, an den Rand unserer Wahrnehmung zu schieben. Allerdings wird diese Fähigkeit nicht durch das Ausräumen von ‚Vorurteilen‘ oder durch den Vorstoß in vorher verborgene Tiefen erkennbar, sondern wird durch „Imagination“ (Rorty 1992, 122) geschaffen. „Diese Fähigkeit wird dadurch geschaffen, dass wir unsere Sensibilität für die besonderen Einzelheiten des Schmerzes und der Demütigung anderer, uns nicht vertrauter Arten von Menschen steigern“ (Rorty 1992, 16).

In dem Maße, in dem wir uns mit denen identifizieren, denen wir Hilfe leisten und „in dem wir jene anderen erwähnen, wenn wir uns Geschichten darüber erzählen, wer wir selbst sind, d. h. in dem Maße, in dem die Geschichte der anderen zugleich unsere eigene Geschichte ist“ (Rorty 1994, 76–77), würde der Ausdruck ‚moralische Pflicht‘ seine Angemessenheit einbüßen. Einer „Ethik ohne Pflichten“ geht es dann nicht länger darum, unseren Sinn für Verantwortung gegenüber anderen „als etwas zu *erkennen*, das schon besteht, bevor wir es erkannt haben“, sondern darum, den Sinn für Grausamkeit wachzuhalten und damit die Grenzen der Mitleids gegenüber denjenigen zu erweitern, „die wir ‚instinktiv noch immer unter ‚sie‘ einordnen, nicht unter ‚wir‘“ (Rorty 1992, 316). Aus pragmatischer Perspektive können wir uns dabei nicht auf eine ursprüngliche Verbundenheit zwischen den Menschen zurückziehen und an der Vorstellung festhalten, dass manche Einstellungen von Natur aus unmenschlich sind. Lassen wir also die Auffassung von der „essentiellen Komponente der Menschlichkeit“ beiseite, dann ist das, was man unter einem „anständigen Menschen“ (*decent human being*) versteht, „relativ zu historischen Bedingungen, hängt ab von einem kurzzeitigen Konsens darüber, welche Einstellungen normal und welche Handlungsweisen gerecht oder ungerecht sind“ (Rorty 1992, 305). Dann aber liefert die Begründung, dass wir uns verpflichtet fühlen, dem anderen zu helfen, weil sie oder er ein Mensch ist, nur eine „schwache, nicht überzeugende Erklärung für eine großzügige Handlung“ (Rorty 1992, 308).

Mitgefühl mit anderen Menschen, auch wenn es unserem Selbstbild in den westlichen wohlhabenden Demokratien entspricht, hängt nicht von der Annäherung an einen allen gemeinsamen Wesenskern ab, sondern davon, welche ‚Identifikations-Rubriken‘, „welche Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten uns besonders auffallen, und dass der Grad der Auffälligkeit wiederum davon abhängt, was vom Scheinwerferkegel eines historisch kontingenten abschließenden Vokabulars erfasst wird“ (Rorty 1992, 309). Das aber meint, dass *wir* versuchen müssen, in unserem Verständnis von ‚wir‘ auch Menschen aufzunehmen, die wir bis jetzt zu ‚sie‘ gezählt haben. Denn die Verantwortung für eine Erweiterung der Reichweite des Mitgefühls liegt für Rorty bei uns, den Mitgliedern der reichen westlichen demokratischen Gesellschaften, die im Regelfall nicht in einer Welt leben, „in der es schlicht zu riskant, ja häufig irrsinnig gefährlich wäre, den Sinn für die moralische Gemeinschaft so weit zu fassen, dass er über die eigene Familie, die eigene Sippe oder den eigenen Stamm hinausreicht“ (Rorty 2003, 257).

Wie aber nun mit dem vergewaltigenden und mordenden IS-Kämpfer umgehen? Wie kann es gelingen, ihn aus einem anderen Blickwinkel zu sehen? Warum es uns so schwer fällt, solche Personen als ‚einen von uns‘ zu sehen, ist möglicherweise nicht weit von dem entfernt, was auch diese ‚bösen‘ Fremden kränkt: „Was sie

kränkt, ist das Ansinnen, sie sollten Leute, die nach ihrer Auffassung keine Menschen sind, wie Menschen behandeln“ (Rorty 2003, S. 258–259). Entsprechend ist es auch keine gute Idee, die Intoleranten, deren Tolerierung uns so schwerfällt als ‚unvernünftig‘ oder ‚irrational‘ zu bezeichnen. Rorty schlägt vielmehr vor, sie als „benachteiligt“ anzusehen, allerdings nicht als benachteiligt in dem Sinne, dass es ihnen aufgrund Unvernünftigkeit und Vorurteilhaftigkeit an Wahrheit und moralischem Wissen gebricht, sondern benachteiligt, „als es ihnen an zwei konkreten Dingen mangelt: Geborgenheit und Mitgefühl“ (Rorty 2003, S. 260).

Unter *Geborgenheit* versteht Rorty Lebensbedingungen, in deren Genuss wir in den reichen westlichen Demokratien in weitaus höherem Maß gekommen sind, als irgendjemand sonst, Lebensbedingungen, „die derart risikofrei sind, dass die eigene Verschiedenheit von anderen unerheblich ist für die Selbstachtung, das Selbstwertgefühl“ (Rorty 2003, S. 260). Dies sind durchaus ‚fragile‘ Lebensbedingungen, die auch bei uns vor dem Hintergrund der gegenwärtigen ökonomischen Zwänge, dem Rationalisierungsdruck, der Verstrickung in den Kampf um den eigenen Arbeitsplatz, der Angst vor Mobbing durch die eigenen Kolleginnen und Kollegen, vor Arbeits- und Perspektivenlosigkeit und vor Altersarmut sehr schnell ihren Charakter als Bedingungen moralischen Fortschritts einbüßen können.⁹ Denn „je übler die Situation, desto enger werden die Loyalitätsbindungen an die Nächsten und desto lockerer die Bindungen an alle übrigen“ (Rorty 2008, S. 83).

Unter *Mitgefühl* versteht Rorty insbesondere Reaktionen auf Erzählungen, Reportagen, Fernsehberichte usw. die uns helfen, weniger grausam zu sein, Reaktionen, wie sie etwa bei den weißen Amerikanern nach der Lektüre von *Onkel Toms Hütte* verbreiteter waren als vorher. „Geborgenheit und Mitgefühl gehen miteinander einher ... Je schwieriger die Verhältnisse, je größer die Anzahl der furchterregenden Umstände, je gefährlicher die Situation, desto weniger kann man die Zeit oder die Mühe erübrigen, um darüber nachzudenken, wie es denjenigen ergehen mag, mit denen man sich nicht ohne weiteres identifiziert“ (Rorty 2003, 260).

Rorty sucht uns dazu zu überreden, Abstand zu nehmen von dem Versuch, eine Antwort zu finden auf Fragen wie „Warum soll ich moralisch sein?“, „Warum ist es rational, moralisch zu sein?“, „Warum liegt es in meinem Interesse, moralisch zu sein?“, „Wieso liegt es im Interesse der Menschen als solchen, moralisch zu sein?“, um vielmehr nach einem Umgang mit der Frage Ausschau halten zu können: „Warum soll ich mich um einen Fremden kümmern, um jemanden, mit dem ich nicht verwandt bin und dessen Gewohnheiten mich abstoßen?“ (Rorty 2003, 254). Die herkömmliche Antwort lautet, weil uns durch die Anerkennung unserer Zugehörigkeit zur selben Spezies Pflichten auferlegt sind, denen Priorität vor Verwandtschaft, Sitten und Gebräuchen einzuräumen sind.

„Diese Antwort hat noch nie sonderlich überzeugend gewirkt ... Eine bessere Antwort gibt man, indem man eine jener langen, traurigen rührseligen Geschichten erzählt, die etwa so beginnen: ‚Denn so ist es nun einmal, wenn man sich in einer Lage befindet wie der, in der sie steckte, nämlich wenn man weit weg ist von zu Hause, unter Fremden ...‘, oder: ‚Denn sie hätte ihrer Schwiegertochter werden können ...‘, oder: ‚Denn ihre Mutter würde um sie trauern ...‘ (Rorty 2003, 267). Oder: „In der neunten Nacht ihrer Gefangenschaft bietet sich Nadja eine unerwartete Chance ...“ (Hoppe 2014, 94).

Eine „Schule der Empfindsamkeit“ als „Art von Bildung“, deren Funktion in der „Erweiterung des Anwendungsbereiches der Begriffe ‚Leute unseres Schlages‘ und ‚Personen wie wir‘“ (Rorty 2003, 254) besteht, „funktioniert nur bei Leuten, die es sich lange genug bequem machen können, um zuzuhören“ (Rorty 2003, 260). Bis es allerdings zur Verwirklichung einer solchen Utopie kommt, „bis die Starken den Blick ihrer

Schweinsäuglein auf das Leiden der Schwachen richten, damit sie ihren verschrumpelten Herzen allmählich einen Stoß geben“ (Rorty 2003, 263), werden wir uns für Rorty damit abfinden müssen, dass das Schicksal derer, die wir bisher noch nicht zu ‚uns‘ zählten, davon abhängt, ob es insbesondere den Reportern gelingt, in uns das Gefühl zu wecken, dass beispielsweise Nadja und ihre Familie in einem höheren Maß uns gleichen, als wir es bisher bemerkt hatten.

Literaturverzeichnis

- Auer, Dirk: *Politierte Demokratie. Richard Rortys politischer Antiessentialismus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004.
- Berlin, Isaiah: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Der Spiegel: Leitartikel*. In: *Der Spiegel*, Nr. 42/13.10.2014, 12.
- Davidson, Donald: *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Davidson, Donald: „Paradoxes of Irrationality“. In: Wollheim, Richard/Hopkins, James (Hg.): *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Dewey, John: *Die Suche nach Gewissheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln* (1929). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
- Dewey, John: *Psychologische Grundfragen der Erziehung. Der Mensch und sein Verhalten, Erfahrung und Erziehung*. München/Basel: E. Reinhardt, 1974.
- Hoppe, Ralf: „Neun Tage Kalifat“. In: *Der Spiegel*, Nr. 42/13.10.2014, 94–96.
- James, William: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*. (1907). Hamburg: Meiner, 1994.
- Ramberg, Bjorn Torgrim: „Um seiner eigenen Generation willen: Rorty über Zerstörung und Bildung“. In: Gröschner, Alexander u. Sandbothe, Mike: *Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011, 75–107.
- Reese-Schäfer, Walter: *Politische Theorie der Gegenwart in achtzehn Modellen*. München: Oldenbourg Verlag, 2012.
- Reese-Schäfer, Walter: *Richard Rorty zur Einführung*. Hamburg: Junfermann, 2006.
- Rorty, Richard: *Philosophie als Kulturpolitik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.
- Rorty, Richard: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam, 2005.
- Rorty, Richard: *Wahrheit und Fortschritt* (1998). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003.
- Rorty, Richard: „Erwiderung auf Dieter Thomä“. In: Schäfer, Rüdiger u. Tietz, Udo u. Zill, Rüdiger (Hg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001, S. 319–324.
- Rorty, Richard: „Trotsky and the Wild Orchids“. In: Rorty, Richard: *Philosophy and Social hope*. New York: Penguin Books, 1999.
- Rorty, Richard: *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. Wien: Passagen, 1994.
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1989). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Rorty, Richard: „Freud and Moral Reflection“. In: Rorty, Richard: *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers, Volume II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 143–163.
- Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie* (1979). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.
- Sandel, Michael: „Introduction“. In: Sandel, Michael (Hg.): *Liberalism and its Critics*. New York: New York University Press, 1984.
- Schäfer, Rüdiger u. Tietz, Udo u. Zill, Rüdiger (Hg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.

(Endnotes)

- 1 Was Rorty unter dem Terminus „Freiheit als Erkenntnis der Kontingenz“ versteht, lässt sich am besten verdeutlichen, wenn er auf einen Satz von Joseph Schumpeter verweist, den Isaiah Berlin am Ende einer seiner Essays zitiert: „Die Einsicht, dass die Geltung der eigenen Überzeugungen nur relativ ist, und dennoch unerschrocken für sie einzustehen, unterscheidet den zivilisierten Menschen vom Barbaren“ (Schumpeter zit. n. Berlin 1969, 172, vgl. Rorty 1992, 87). Rorty schließt sich Berlins Kommentar an, wenn letzterer fordert: „Mehr als das zu verlangen ist vielleicht ein tiefes, unheilbares metaphysisches Bedürfnis; wenn man aber zulässt, dass dieses Bedürfnis das Handeln bestimmt, so ist das ein Symptom für ebenso tiefe und gefährliche moralische und politische Unreife“ (Berlin zit. n. Rorty 1992, 87, vgl. Berlin 1969, 172). Darüber hinaus vertritt Rorty die Ansicht, dass eben die „Erkenntnis der Kontingenz“ die „Haupttugend der Mitglieder einer liberalen Gesellschaft“ darstellt, und eine solche Gesellschaft darauf abzielen sollte, „uns von unseren ‚tiefen metaphysischen Bedürfnissen‘ zu heilen“ (Rorty 1992, 87). In diesem Zusammenhang muss sich Rorty mit dem von Michael Sandel, einem scharfen Kritiker der liberalen Tradition, vorgebrachten Standard-Einwand auseinandersetzen: „Wenn die eigenen Überzeugungen nur relativ gültig sind, warum dann unerschrocken für sie einstehen?“ (Sandel zit. n. Rorty 1992, 87, vgl. Sandel 1984, 8). Rorty plädiert im Rahmen der von ihm angestrebten ‚Therapie‘ dafür, den Terminus „nur relativ gültig“, der die Vorstellung von „absoluter Geltung“ unweigerlich auf den Plan ruft, zu vermeiden und „die Entgegensetzung zwischen rationalen und irrationalen Formen der Überzeugung nur innerhalb eines Sprachspieles“ – ein Terminus des Rorty von Wittgenstein übernimmt – gelten zu lassen, „statt sie auf die interessanten und wichtigen Veränderungen des sprachlichen Verhaltens zu übertragen“ (Rorty 1992, 89). „In einem Sprachspiel, in einem Sortiment von Vereinbarungen über das, was möglich und unmöglich ist“ (Rorty 1992, 90), also einem begrenzten und überschaubaren sprachlichen Kontext, gibt es Gründe, Behauptungen zu glauben und macht die Unterscheidung von ‚rational‘ und ‚irrational‘ durchaus Sinn. Aber es gibt kein übergreifendes Sprachspiel, „keinen archimedischen Punkt außerhalb“ des Nebeneinanders verschiedener Sprachspiele, „von dem aus wir das historisch bedingte, zeitgebundene Vokabular, das wir in der Gegenwart benutzen, beurteilen könnten“ (Rorty 1992, 91). Geben wir also die Vorstellung von „absoluten Kriterien für Rationalität“ auf und verwenden wir den Begriff ‚rational‘ in der Bedeutung etwa von „innerer Kohärenz“, wie Rorty es im Anschluss an Donald Davidson vorschlägt (Rorty 1992, 91–92, vgl. Davidson 1982, 305), „dann gibt es keinen übergeordneten Standpunkt, dem wir verantwortlich wären und gegen dessen Prinzipien wir verstoßen könnten. Ebenso wenig gibt es dann etwas wie die Prüfung konkurrierender Werte in Hinsicht auf mögliche moralische Privilegiertheit. Denn es wird keine Möglichkeit bestehen, sich über die Sprache, Kultur, Institutionen und praktischen Verhaltensweisen zu erheben, die man angenommen hat und keine Möglichkeit, sie auf gleicher Ebene mit allen anderen zu sehen“ (Rorty 1992, S. 94). Nur also unter der Voraussetzung, es gäbe einen solchen ‚archimedischen Punkt‘, zu dem wir uns vielleicht erheben könnten, hat die Frage Sinn: ‚Wenn die eigenen Überzeugungen nur relativ gültig sind, warum dann unerschrocken für sie einstehen?‘
- 2 In diesem Sinn spricht Rorty auch vom „Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“ (Rorty 2005, 82), d. h. die Philosophie kann und darf nach der Epoche des Aufklärungsrationalismus der Demokratie keine Grundlagen mehr liefern.
- 3 Rorty greift hier Deweys Kritik an der *Zuschauertheorie des Erkennens* auf, d. h. der Kritik an der Vorstellung, der Mensch sei in der Rolle eines Zuschauer, die sich darin erschöpft, über die Welt zu urteilen und Fakten zu entdecken. Das gemeinsame erkenntnistheoretische Wesen all jener Theorien, die Erkennen in Analogie zum Vorgang des *Sehens* und der aristotelischen *θεωρία* modellieren, besteht gemäß Dewey kurzum darin, „dass das, was erkannt wird, dem mentalen Akt der Beobachtung und Untersuchung vorausgeht und von diesen Akten gänzlich unbeeinflusst ist“ (Dewey 2001, 27). Damit aber setzt sich für Dewey gleichzeitig jene Vorstellung in Szene, von der es nützlicher wäre, wir ließen sie hinter uns: Die Vorstellung, es sei „das Los des Denkens, in eine Welt geworfen zu sein, die ihm völlig äußerlich ist und in keiner Weise den Supremat und die Vollständigkeit, die für das Denken und Erkennen wesentlich ist, verletzt“ (Dewey 2001, 12). Gegen die Vorstellung, menschliches Erkennen sei als reine „Kunst der Hinnahme“ (Dewey 2001, 77) mit dem Erfassen von etwas Vorgängigem – etwa Universalien im Sinne platonischer Ideen – befasst, ohne dabei in die ihn umgebende Welt involviert zu sein, setzt Dewey die Feststellung – unabhängig von der Kenntnis der Philosophie und der spezifischen Terminologie des Heideggerschen Denkens – „dass Menschsein immer In-der-Welt-Sein bedeutet“, was heißt, „dass der Mensch in einer Reihe von Situationen lebt“: „Und wenn wir feststellen, dass der Mensch ‚in‘ diesen Situationen lebt, dann ist hier die Bedeutung des Wortes ‚in‘ verschieden von seiner Bedeutung etwa in der Aussage, dass Pfennige ‚in‘ einer Tasche sind oder Farbe ‚in‘ einer Dose ist. Es bedeutet, dass eine Wechselwirkung zwischen einem Individuum und seiner Umgebung stattfindet“ (Dewey 1974, 265).
- 4 Rorty betont allerdings, „dass kein Vorhaben einer Neubeschreibung der Welt und der Vergangenheit, kein Entwurf einer Selbstschaffung durch das Aufprägen der eigenen idiosynkratischen Metaphorik mehr als nur marginal und parasitär sein kann. Metaphern sind unvertraute Verwendungen alter Worte, aber diese Verwendungen sind nur vor dem Hintergrund anderer alter Worte möglich, die weiter in vertrauter Weise gebraucht werden. Eine Sprache, die ‚ganz und gar Metapher‘ wäre, könnte nur eine Sprache ohne Nutzen sein, also keine Sprache, sondern nur ein Lallen“ (Rorty 1989, 80). Darüber hinaus „geht Rorty davon aus, dass sich im Prinzip in allen Bereichen der Kultur durch jeden Akteur so etwas wie ein ‚literarischer‘ oder ‚poetischer‘ Augenblick einstellen und zum Ausgangspunkt für Neubeschreibungen werden kann, durch die neue Wahrheitskandidaten für normale Diskurse bereitgestellt werden“ (Auer 2004, 61). „Dass Rorty trotzdem immer wieder auf den Dichter zu sprechen kommt, liegt daran, dass an dessen Modell die fundierungsfeindliche Stoßrichtung erschließender Diskurse besonders gut deutlich zu machen ist. Es bedeutet weder, dass diesem deshalb eine Avantgardefunktion innerhalb des gesellschaftlichen Bildungsprozesses zukommen würde, noch dass sich erschließende Diskurse nicht auch in anderen gesellschaftlichen Teilbereichen beobachten ließen“ (Auer 2004, 61, Fn. 187).
- 5 Solidarität stellt für Rorty den gemeinschaftsstiftenden Nutzen dessen dar, was unter dem Begriff der Verantwortung verstanden werden kann.

- 6 „Abschließend“ (final) in dem Sinne, dass dem Nutzer dieses Sortiments von Wörtern keine Zuflucht zu nicht zirkulären Argumenten mehr bleibt, wenn der Wert seiner Wörter angezweifelt wird. Über dieses ‚abschließende Vokabular‘ hinaus kann sich der Einzelne nur in hilflose Passivität oder Gewalt retten.
- 7 Dieser Prozess, in dem es nicht darum geht, die Kontingenz der eigenen hermeneutischen Situiertheit zu beherrschen, sondern anzuerkennen und Verantwortung für sie zu übernehmen, bildet den „Kern von Rortys Konzept der Selbsterschaffung“ (Ramberg 2011, 93).
- 8 Für dieses ‚Wir‘, das im Gegensatz zu Hegels ‚für uns‘, nicht die gesamte Menschengattung umfasst, kann Rorty entsprechend nur eine Vielzahl von *vagen* Bedeutungen angeben, wie etwa: „Wir Liberalen im zwanzigsten Jahrhundert“ oder „wir Erben der historischen Kontingenzen, die mehr und mehr kosmopolitische immer demokratischere politische Institutionen geschaffen haben“ (Rorty 1992, 317).
- 9 Und natürlich hat W. Reese-Schäfer Recht, wenn er konstatiert, „dass man auch in den USA ... nur so lange auf Begründungen verzichten kann, wie es mit der eigenen Gesellschaft gut geht und keine allzu großen Konflikte auftreten“, wobei im letzteren Falle dann eben „auch wieder das Bedürfnis [entsteht], auf Prinzipien zurückzugreifen“ (Reese-Schäfer 2012, 229). Von eben diesem Bedürfnis will uns Rorty ja aber eben gerade „therapieren“, damit wir neue und innovativere Möglichkeiten der Konfliktlösung ‚erfinden‘, von denen bisher keiner auch nur zu träumen gewagt hätte, dass sie möglich, geschweige denn wirklich werden würden.

Zum Autor

Dr. phil. Joachim Heil arbeitet als Gesundheits- und Krankenpfleger in der Urologischen Klinik der Universitätsmedizin Mainz. 2004 promovierte er an der Johannes Gutenberg – Universität Mainz mit einer Arbeit über Immanuel Kant und Emmanuel Lévinas, 2005–2009 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Arbeitsbereiches Praktische Philosophie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 2011–2014 Wissenschaftlicher Mitarbeiter der NoMaNi-Stiftung-Köln mit einem Projekt zur Medizin- und Pflege-Ethik, Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und Honorar-Dozent für das Modul „Ethik“ an der Gesundheits- und Krankenpflegeschule der Dr. Horst Schmidt Klinik, Wiesbaden.

Kontakt: joaheil@aol.com