

Robert Lembke
Heroischer Provinzialismus.
Richard Rorty und die Grenzen der Solidarität

Die ihr nicht mehr weiter wisst
Und jede Zuneigung vermisst
Die ihr vor dem Abriss steht
Ihr habt meine Solidarität
Tocotronic

Solidarität ist in aller Munde und ist doch unendlich fern. Erst hieß es: „Wir schaffen das!“, und eine bewundernswerte „Willkommenskultur“ durfte sich kurz zeigen; dann kamen alsbald das völkische Ressentiment und die neurechte AfD. Wer heute nach Solidarität fragt – verstanden als ein Zusammengehörigkeitsgefühl, das über die unmittelbaren vitalen Interessen des Einzelmenschen hinausgeht –, sieht sich einem immensen Block aus Selbstbehauptung, Partikularismen und gesellschaftlicher Desintegration gegenüber, der theoretisch wie praktisch undurchdringlich scheint. Diesem Befund entspricht die Perspektivlosigkeit weiter Teile der Linken, die sich offenbar in einer strukturellen Sackgasse befindet.¹ Dem inflationären und ideologischen Gebrauch des Wortes „Solidarität“ hat sie wenig entgegenzusetzen, weil die moralischen Quellen versiegt sind, aus denen sie sich speisen könnte. Will man jedoch Solidarität als gemeinsamen Bezugspunkt linker Auffassungen zurückgewinnen, wird man sich um ein Verständnis ihres Begriffs bemühen müssen, das jenseits von Umverteilungsdebatten oder globalen Finanzströmen liegt.

Ein Denker, der der Solidarität einen zentralen Platz einräumte, war Richard Rorty. Mit seltener Klarheit und Entschiedenheit überwand er die sprachanalytische Enge der amerikanischen Philosophie in der Folge Wittgensteins – nicht ohne ihr jedoch eine besondere, mit der Kontinentalphilosophie kompatible Gestalt zu schenken: den Versuch nämlich, Selbsterschaffung und Sozialdemokratie zusammenzudenken, d. h. das Streben der Individuen nach Autonomie mit einer möglichst umfassenden Solidargemeinschaft von Menschen zu versöhnen. Daher das Kühne, Widersprüchliche und meines Erachtens letztlich Scheiternde seines philosophisch-kulturwissenschaftlichen Denkgebäudes.² Heroisch an Rortys Denken ist gerade der Versuch, den genuin modernen Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft innerhalb des Horizonts der westlichen Aufklärung zu entschärfen – ein Vorhaben, von dem er selbst zunächst meint: „Weder die Philosophie noch sonst eine theoretische Disziplin wird uns je den Weg dahin bahnen.“³

¹ Vgl. Rainer Forst/Bernd Ulrich, „Kann die Linke noch kämpfen?“, in: ZEIT vom 4.5.2016, 4 f.

² Die für den deutschen Leser aufschlussreichste und konziseste Darstellung seiner Auffassung gibt Rorty in dem kleinen Reclam-Band *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988 (im Folgenden zitiert als „SoO“), vor allem im titelgebenden Essay „Solidarität oder Objektivität?“ (11-37) sowie im Vorwort (5-9).

³ Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/Main 1992, 13 (im Folgenden zitiert als „KIS“). – Dieser Impuls Rortys erinnert an Plessners Diktum, der deutsche Geist schwanke ewig unentschieden zwischen Marx und Nietzsche. Doch wie noch zu sehen sein wird, schöpft Rorty sein Autonomiestreben aus einer anderen Quelle, nämlich der Liebe zur Literatur, weshalb sein Streben nach Freiheit stark intellektualistische, bildungsbürgerliche Züge trägt. Mit Lebensreform hat er nichts am Hut oder anders gesagt: Rorty ist Bürger, kein Anarchist.

Indem er es trotzdem versucht und einen theoretisch anregenden Mittelweg entwirft, wird er für 10 bis 15 Jahre zu einem der Lieblinge des linksliberalen Mainstreams im Westen. Er reist als Starintellektueller durch die Welt und bildet mit Habermas, dem er regelmäßig Rede- und Aufsatzduelle liefert, und dem toten Foucault ein philosophisches Dreigestirn am Schnittpunkt von Moderne und Postmoderne. Seine Philosophie, die keine sein und die er ausdrücklich als „Literaturkritik“ – eine Art Super-Textwissenschaft, die die führende Stelle in der demokratischen Kultur einnehmen soll (vgl. KIS 140 ff.)⁴ – verstanden wissen will, bildet er in der Folge nach verschiedenen Seiten weiter aus.⁵ Der nach dem Sieg über den Staatssozialismus entstandenen Euphorie⁶ folgt die Ernüchterung durch den Terroranschlag vom 11. September 2001; ähnlich wie Habermas wendet sich Rorty, um den es infolge des aufkommenden Pessimismus stiller wird, kurzzeitig der Religion zu.⁷ 2007 stirbt Rorty verfrüht an Bauchspeicheldrüsenkrebs; sein letzter Text handelt von der welterschließenden Kraft der Poesie und der literarischen Ausstrahlung der großen Philosophen, die er vor allem als kreative Sprachschöpfer würdigt.⁸

Der folgende Beitrag soll anhand Rortys praxisphilosophischer Schriften zeigen, was er unter „Solidarität“ versteht, welches Potential und welchen Wert er ihr zuschreibt und welche gesellschaftstheoretischen und geschichtsphilosophischen Implikationen mit diesem Konzept verbunden sind. Nicht zuletzt geht es um die Grenzen der Solidarität – die Rorty, auch gegen seine Intentionen, stärker betont als die Chancen –, was abschließend zur Frage nach den Vorentscheidungen und Beschränkungen seiner Konzeption selbst führt.

I. Zwischen Loyalität und Selbsterschaffung

Rorty teilt zunächst den illusionslosen Blick auf die Geschichte der Menschheit, den unaufhörlichen Kampf ums Dasein, der Völker und Individuen in Freund und Feind teilt, in Sieger und Besiegte.⁹ Wie soll man inmitten all der widerstreitenden Deutungen und Interpretationen einen Standpunkt gewinnen, der nicht bloß sich selbst als Wahrheit ausspricht, sondern den Besiegten die Treue hält, sich solidarisch mit den Unterlegenen erklärt? Rortys gewissermaßen dialektische Antwort lautet: Man kann es im Grunde nicht, doch darum soll man es versuchen. Jede Weltanschauung, so universalistisch sie

⁴ In seinem letzten größeren Werk hat Rorty hier wieder angeknüpft und daraus ein pädagogisches Paradigma im Sinne einer Erziehung zur Demokratie abzuleiten versucht: R. Rorty, *Philosophie als Kulturpolitik*, Frankfurt/Main 2008; vgl. auch Alexander Gröschner/Mike Sandbothe (Hg), *Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys*, Berlin 2011.

⁵ Auf Deutsch lesenswert sind die Aufsätze in dem Sammelband Richard Rorty, *Philosophie & die Zukunft. Essays*, Frankfurt/Main 2001. Eine ganz andere, besonders für die Frage der richtigen Politik aufschlussreiche Seite von Rorty zeigt sein Buch *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt/Main 1999; im Folgenden zitiert als „SL“.

⁶ Exemplarisch einst und jetzt, auch wenn der Autor seine Auffassung inzwischen relativiert hat: Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte: Wo stehen wir?*, München 1992; vgl. ders., „Demokratie stiftet keine Identität“, in: ZEIT Nr. 13/2016, 49 f.

⁷ Mit Gianni Vattimo schreibt er *Die Zukunft der Religion*, 2006.

⁸ Eines der beiden von Rorty als metaphysischer Trost zitierten Gedichte stammt vom hierzulande so gut wie unbekanntem englischen Dichter Walter Savage Landor (1775-1864), es heißt *On His Seventy-Fifth Birthday* und lautet: „Ich liebte die Natur und nach ihr die Kunst, beide Hände wärmend am Feuer des Lebens; wenn es erlischt, bin ich bereit zu gehen.“ (Übers. vom Verf.)

⁹ „Sozialisation durchdringt alles, und wer über sie bestimmt, hängt oft davon ab, wer wen zuerst umbringt.“ (KIS, 299).

sich auch geben mag, ist immer von den Vorurteilen der eigenen Gruppe geprägt, die letztlich vor allem eines sind: kontingent. Jedes Individuum, jeder denkende Mensch und darum auch die Philosophie selbst sind einer dreifachen Kontingenzen ausgesetzt: der Sprache, die man zu sprechen gelernt hat, dem Selbst, das sich vielfältigen uneinholbaren Einflüssen und Zufällen verdankt, und dem Gemeinwesen, in das man hineingeboren wird und das einen unaufhörlich prägt (vgl. KIS, Kap. 1-3).

Einer Philosophie, die vorgibt, sich jenseits dieses Kontingenzzusammenhangs zu stellen, wirft Rorty Verblendung und uneingestandene Parteinahme vor; Liebe zur Weisheit müsse sich ehrlicher Weise damit bescheiden, „historisch kontingente moralische Anschauungen zum Ausdruck zu bringen und Fragen in bezug auf das Wesen des Guten oder den Sinn des Lebens beiseite zu lassen“ (SoO, 6). Als Konsequenz dieser postmodernen Depotenzierung der Philosophie versteht Rorty Solidarität als bewussten Ethnozentrismus, d.h. als Privilegierung der eigenen Gruppe in dem Wissen darum, das man nichts anderes tun könne. „Wir müssen da anfangen, wo wir sind.“ (KIS, 319, Herv. i. Orig.)

Das führt natürlich weiter zur entscheidenden Frage, wer „wir“ ist und wie darüber entschieden wird, wer Teil dessen ist und wer ausgeschlossen bleibt. Rorty hat hierauf eine überraschend klare und eindeutige Antwort: Wir, das sind die US-amerikanischen (Links)Liberalen, Leute wie John Dewey, Walt Whitman oder der von ihm bewunderte Irving Howe, längste Zeit seines Lebens Herausgeber der linksalternativen US-Zeitschrift *Dissent* (1954-1993). Ausgehend von dieser für den europäischen Leser möglicherweise borniert wirkenden Vorentscheidung baut Rorty sein Denken auf; wozu das in letzter Konsequenz führt, werden wir sehen.

Für das Verständnis von Solidarität entscheidend ist der Unterschied, den Rorty macht zwischen einem Universalismus, den er mit Metaphysik und a fortiori mit Totalitarismus gleichsetzt – „wer Menschheit sagt, will betrügen“ (Proudhon) – und einem seiner selbst bewussten Partikularismus, der Solidarität letztlich als Inklusion in die eigene Gruppe, als konsequenten Ethnozentrismus im Sinne von Assimilation versteht. Die vermeintlich progressive Rede von einer geeinten Menschheit als gemeinsamem Ziel moralischen Strebens ist für Rorty dagegen nur „eine philosophische Erfindung, ein unglücklicher Versuch, die Idee von der Einswerdung mit Gott zu säkularisieren“ (KIS, 320).¹⁰

Stattdessen entwickelt er die Auffassung einer Solidarität als „Selbstzweifel“ (ebd.), die sich auf der einen Seite aus den Kontingenzerfahrungen der modernen Gesellschaft speist, auf der anderen Seite aus Bildungserfahrungen, die empfindlich machen nicht nur für alternative Sicht- und Handlungsweisen, sondern auch dafür, wie andere leiden, welche Schmerzen und Demütigungen sie erfahren. Solidarität besteht dann einerseits darin, in der Leidensfähigkeit anderer die eigene wiederzuerkennen und zu akzeptieren, andererseits darin, Toleranz zu üben und den anderen Standpunkt als interessante Bereicherung der eigenen Welt zu begrüßen. Beide Bestrebungen fasst Rorty in der exemplarischen Figur der „liberalen Ironikerin“ zusammen; sie ist die Bildungsbürgerin

¹⁰ Hinter dieser entschiedenen Ablehnung der philosophischen Tradition des *summum bonum* steht wohl auch die Ablehnung des Marxismus. Rortys Eltern gehörten anfänglich der Kommunistischen Partei an, distanzieren sich aber bereits 1932 vom Dogma des Stalinismus. Während man im Westen noch weit bis in die 70er Jahre hinein Hoffnungen in die Sowjets oder Mao investierte, war Rorty früh vom Totalitarismus des Ostens überzeugt und bezeichnete die Führung der UdSSR noch kurz vor ihrem Sturz als „unglaublich erfolgreiche Verbrecherbande“ (KIS, 277).

par excellence, die aus der – vor allem durch Sprache und Lektüre vermittelten – Erfahrung anderer Lebensweisen den Anreiz zur eigenen Vervollkommnung gewinnt und dabei stets der eigenen Verletzlichkeit eingedenk bleibt, die sie mit allen anderen menschlichen Wesen teilt.

Nun geht jedoch ein solches Streben nach Autonomie und Selbsterschaffung nicht selten mit verstärktem Egozentrismus und moralischen Versäumnissen einher; eine Gefahr, die auch Rorty sieht und anhand einer Interpretation der Schriften von Nabokov zu bannen sucht. Als elitärer Künstler habe Nabokov (der übrigens den Marxismus vehement ablehnte) zwar eine hohe Form der Selbstverwirklichung erreicht, sei aber trotzdem von einem schlechten Gewissen geplagt gewesen, weil er „im Gegensatz zu seinem Vater kein Vertrauen in allgemeine Ideen zu allgemeinen Maßnahmen für das allgemeine Wohlergehen setzen“ konnte (KIS, 273). Zum Ausgleich habe Nabokov dem Schriftsteller an sich eine Funktion für das Allgemeinwohl zugeschrieben, die Rorty hier zurückweist, an anderer Stelle jedoch wieder aufnimmt.¹¹ Er bejaht die Eigengesetzlichkeit des Ästhetischen und nimmt, hierin Habermas ähnlich, eine Trennung der Ebenen vor: Während das Streben nach Selbstverwirklichung auf die private Sphäre beschränkt bleiben müsse, gehe es im öffentlichen Leben um die Weiterentwicklung der demokratischen Institutionen mit dem Ziel eines möglichst weitgehenden Einschlusses aller Angehörigen des Gemeinwesens.

Wie weit Rorty die Bedeutung von Solidarität bisweilen in Richtung individueller Perfektibilität verschiebt, wird immer dann deutlich, wenn es um die richtige Auffassung der menschlichen Kultur geht. Wo nämlich die „Anhänger der Objektivität“ eine Bewegung der zielgerichteten Konvergenz sehen, einer immer „einheitlicheren Kultur“, sieht die Gegenseite, die vom „Wunsch nach Solidarität“ angetrieben ist, nur Entwicklung und Mannigfaltigkeit im Sinne eines steten Neu und Mehr (SoO, 23). Das erscheint zwar recht sympathisch, ist aber unendlich weit entfernt von den traditionellen linken Sprachspielen einer Identifikation mit den Geknechteten und Unterdrückten. Rorty stellt zwar auch die soziale Frage, räumt ihr jedoch innerhalb seines Denkens nur einen begrenzten Stellenwert ein und beantwortet sie letztlich auf bekannt bürgerliche Weise: Die Verfassung des demokratischen Rechtsstaats stellt *de jure* die Voraussetzungen für eine Inklusion aller bereit; *de facto* aber muss sie von ökonomisch unterdrückten, minderprivilegierten Gruppen selbst historisch erkämpft werden. Leuchtende Beispiele einer solchen, über längere Zeiträume mühsam erwirkten Emanzipation sind der Kampf um Gleichberechtigung der Afroamerikaner in den USA sowie Feminismus und Schwulenbewegung.¹²

II. Solidarität als Ethnozentrismus und Inklusion

Rortys Originalität verdankt sich zu großen Teilen seiner Konzeption des Pragmatismus, die ihn über die Philosophie hinaus zur Literaturwissenschaft und schließlich zu einer Art Textwissenschaft führt, die in Ermangelung eines besseren Wortes dann wieder Kulturphilosophie heißt. Im Pragmatismus emanzipieren sich die USA vom europäischen Erbe und insbesondere vom ‚religiösen‘ Ballast der griechischen Antike. Anstatt eines

¹¹ „Ingenieure und Naturwissenschaftler tun etwas für die Verbesserung unseres materiellen Lebens, während Dichter und Romanciers etwas dafür tun, dass wir freundlicher, toleranter werden.“ („Überreden ist gut. Ein Gespräch mit Richard Rorty“, in: ders., *Philosophie & die Zukunft*, a.a.O., 161-190, hier 165)

¹² Vgl. Rorty, *Stolz auf unser Land*, a.a.O., 52 ff. und passim.

Suchens nach Prinzipien und nichtmenschlichen Werten, das letztlich einer Sache gilt, die „um ihrer selbst willen“ (SoS, 12) angestrebt wird, und das Rorty den „Wunsch nach Objektivität“ nennt, sollte man nach dem suchen „woran zu glauben für *uns* gut ist“ (SoS, 14, Herv. i.O.). Der „Wunsch nach Solidarität“ besteht also darin, den Zusammenhalt der eigenen Gruppe zu festigen und das Denken in den Dienst einer Verbesserung der Lebensbedingungen dieser Gemeinschaft zu stellen.

Mit Hilary Putnam definiert Rorty Philosophie als dasjenige, „wozu eine Kultur imstande ist, sobald sie sich nicht mehr durch explizite Regeln definiert und genügend Muße und Kultur hat, um sich auf unausgesprochene praktische Kenntnisse zu verlassen, die Kodifizierung durch Phronesis zu ersetzen und sich mit Fremdlingen auf ein Gespräch einzulassen, anstatt sie zu unterwerfen.“ (SoO, 19) Zwei Dinge sind hier wichtig: Erstens wird Denken sozusagen genetisch definiert als von den unmittelbaren Reproduktionsbedingungen abgelöstes Herrschaftsinstrument; zweitens sind Ursprung und Ziel allen Philosophierens ethnozentrisch bestimmt: entweder unsere Vorurteile oder gar nichts.

Was nun aber entscheidend hinzukommt, ist „der Wunsch nach möglichst weitgehender intersubjektiver Übereinstimmung, der Wunsch nach möglichst umfassender Erweiterung des Anwendungsbereichs des Wortes ‚wir‘.“ (SoO, 15) Und hier nun beginnen die Probleme: Unschwer erkennt man in diesem ominösen Wunsch den imperialistischen Drang siegreicher Hochkulturen, ihren eigenen Glauben, ihre eigene Lebensweise den ‚Ungläubigen‘ oder ‚Primitiven‘ aufzuerlegen. Geht Rorty hier nicht in die Falle eines „weichen Totalitarismus“ (Jean-Luc Nancy), nachdem er den harten der europäischen Metaphysik und des Kolonialismus – die in seiner Sicht ja im Grunde eins sein dürften – pragmatistisch abgewehrt hat?

Lassen wir diese Frage für den Moment offen und wenden uns wieder dem „Wir“ zu, das für den Pragmatisten Rorty den Letzthorizont seiner denkerischen Bemühung bildet: die US-amerikanische Tradition des Liberalismus, der Rorty vor allem in *Stolz auf unser Land* seine Reverenz erweist. Ziel dieses Buches ist es eigentlich, zu klären, inwieweit sich die heutige kulturelle Linke von der engagierten Linken der Jahre 1910 bis 1965 unterscheidet, die in konkreten Kämpfen um Anerkennung die gesellschaftliche Teilhabe vormals ausgeschlossener Gruppen erreicht habe. Sozusagen im Vorbeigehen gibt Rorty jedoch den Blick frei auf jene amerikanische Zivilreligion, die der tiefere Grund seines Denkens und Quelle seines emphatischen „Wir“ ist. Im Gedenken an Walt Whitman und John Dewey formuliert Rorty zunächst ein quasi-kommunistisches Glaubensbekenntnis: „An die Stelle der herkömmlichen Kenntnis des Willens Gottes wollten sie die Hoffnung auf ein kasten- und klassenloses Amerika setzen. Nicht Gott, sondern ein utopisches Amerika sollte der unbedingte Gegenstand der Sehnsucht sein.“ (SL, 22) Wenige Seiten später schreibt Rorty, auch wenn es sich offenbar um ein Whitman-Referat handelt: „Wir sind das größte Gedicht, weil wir die Stelle Gottes einnehmen: unser Wesen ist unsere Existenz, und die liegt in der Zukunft. Andere Nationen sahen sich als Lobgesang zur Ehre Gottes. Wir definieren Gott um als unser künftiges Selbst.“ (SL, 27) Wenn nicht alles täuscht, lässt sich Rorty vom zivilreligiösen Pathos der Tradition mehr als anstecken; hatte er in KIS noch die falsche „Säkularisierung der Idee der Einswerdung

mit Gott“ (s. oben) beklagt, sind alle religionskritischen Bedenken hier wie weggeblasen.¹³

Das ist aber noch nicht alles. Wenn Gott in der Zukunft erscheint – ein Gedanke, den Rorty mit Marx' Kommunismus zu teilen meint –, ist damit der Glaube an den Fortschritt unumstößlich gesetzt. Eigenwillig ist aber das spezifische (und amerikanische?) Amalgam von Fortschrittsglaube und Kontingenz: Zwar garantiert nichts und niemand, dass die Zukunft jene leuchtende sein wird, als die man sie imaginiert – aber das dispensiert nicht vom Glauben an den immerwährenden Fortschritt, der sich weniger im Erreichen eines Ziels als in Wachstum und Mannigfaltigkeit zeigt. Darin enthalten ist auch ein linkes Bekenntnis zu Wettbewerb und militärischer Selbstbehauptung, das in der Übersetzung so klingt: „Der Hegelsche Gedanke der fortschreitenden Entwicklung – der große Beitrag des 19. Jahrhunderts zum politischen und sozialen Denken – besagt, daß jeder gegen jeden antreten muß. Das sollte nach Möglichkeit friedlich geschehen, doch wenn nötig auch mit Gewalt – wie es in Amerika 1861 in der Tat nötig war.“ (SL, 29)¹⁴

Der vermeintliche Glaube an die Zukunft entpuppt sich jedoch bei genauerem Hinsehen vor allem als ein Glaube an die Vergangenheit: Dort, im erneuten Osterereignis des Jahres 1776, ist die Wahrheit im Vollsinn bereits erschienen – in Form der amerikanischen Verfassung, der Menschen- und Bürgerrechte und der aus ihnen erwachsenen Institutionen. Dies ist die neue Offenbarung der Moderne, aus der sich jene „Treue zum Ereignis“ (Badiou) speist, die in allen späteren Entwicklungen nur Modifikationen, Aktualisierungen und Ergänzungen des Ursprungs erblickt. Struktur und fundamentale Werte des demokratischen Gemeinwesens sind damit ein für alle Mal festgelegt, können höchstens neu ausgelegt, uminterpretiert und künstlerisch ausgedrückt werden. Die öffentliche Sphäre wird so zu einem Raum, in dem das immer gleiche Thema verwandelt eingeholt wird; Autonomie- und Differenzerfahrung müssen sich auf das Private beschränken, was zur Folge hat, dass Rorty alle Philosophen, die irgendwie von „mehr“ träumen, konsequent halbiert – von Hegel über Marx, Nietzsche und Heidegger bis hin zu Derrida und Foucault.

Das Gute existiert, und es ist in der Geschichte erschienen. Rorty hält es für universal und freiheitlich genug, um als gesellschaftliche Infrastruktur einer immer reicheren Entfaltung und Entwicklung menschlichen Potentials – und ja, Glücks – zu dienen. Alles ist im Anfang schon angelegt, man lebt in der besten aller möglichen Welten, und nur die menschliche Freiheit steht der Verwirklichung jener leuchtenden Zukunft entgegen. Damit verbunden ist natürlich eine deutliche Absage an jeden utopischen Radikalismus, der die Errungenschaften der US-Gründerväter in Frage stellen könnte:

„Der von Marx, Nietzsche und Heidegger geteilte philosophische Avantgardismus – der Drang, alles auf einen Schlag erneuern zu wollen, darauf zu pochen, dass sich erst etwas verändern kann, wenn sich alles verändert – ist meiner Auffassung nach eine der beiden derzeitigen Tendenzen innerhalb der Philosophie, der man entgegenwirken sollte.“¹⁵

¹³ Das hindert ihn jedoch auch nicht daran, im Namen von Paul Tillich die alte Kritik am Marxismus als Religion und „fundamentalistische Sekte“ zu wiederholen (vgl. SL, 47).

¹⁴ Interessant ist, wie sich in Rortys Perspektive die gängige Sicht auf die Klassiker Kant und Hegel praktisch umkehrt: Während der „Alleszermalmer“ Kant mit seinem aus der praktischen Vernunft deduzierten moralischen Universalismus als Vertreter der alten Metaphysik erscheint, ist Hegel der große Fortschrittsdenker und Innovator, dessen Dialektik Rorty als „literarisches Geschick“ (!) bezeichnet, das „glatte, schnelle Übergänge von einer Terminologie in eine andere“ ermögliche (KIS, 135).

¹⁵ Richard Rorty, „Philosophie & die Zukunft“, in: ders., *Philosophie & die Zukunft*, a.a.O., 14-25, hier 20.

III. Sicherheit und moralische Bildung

Rortys bisher skizzierte Auffassung von Solidarität lässt sich gut mit den Begriffen der Toleranz und der Loyalität kennzeichnen. Dabei ist die Fähigkeit zur Toleranz praktisch identisch mit dem Willen zur Bildung: Über die Rezeption literarischer Werke – sozialkritischer Romane wie *Onkel Toms Hütte*, aber auch Poesie – gelingt es den Einzelnen, empfänglicher für andere Lebensweisen und Wertvorstellungen zu werden. Sie (Rortys liberale Ironikerin) bemerkt, dass ihre Art und Weise, die Dinge zu sehen,¹⁶ nur eine von vielen möglichen ist und wird offener für die Perspektiven anderer: „Solidarität wird nicht entdeckt, sondern geschaffen“ (KIS, 16). Durch die vor allem durch engagierte Literatur vermittelte Erfahrung des Anderen als Gleichen wird dessen Inklusion in die Gruppe der liberalen und demokratischen Bürger möglich und erstrebenswert – der Andere bereichert durch sein Anderssein die untereinander solidarischen Mitglieder dieser Vereinigung. Gleichzeitig erfordert die Treue zu den liberalen Grundwerten, die Rorty auch mit „bürgerliche[m] Anstand, christliche[r] Liebe und der Hoffnung ..., durch die Wissenschaft würde die Welt zu einem besseren Aufenthalt“ (SoO, 31), assoziiert, eine unmissverständliche Absage an den Status quo ernsthaft in Frage stellende oder auch nur seine Rechtmäßigkeit bezweifelnde Denkweisen – Objektivität, gerade auch wissenschaftliche, ist der Form nach bereits unsolidarisch, wie wir noch sehen werden.

Zu dieser ‚weichen‘, kulturalistischen Fundierung von Solidarität tritt nun aber ein weiteres Element hinzu, das *ex negativo* zur begrifflichen Schärfung beiträgt: Es ist die Angst, genauer gesagt die Angst vor Grausamkeit. Jedoch nicht nur davor, selbst Grausamkeit zu erleiden, sondern vor allem davor, selbst grausam zu sein. Von Judith Shklar übernimmt Rorty die Definition der Liberalen als „Menschen, die meinen, dass Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun“ (KIS, 14). Solidarisch zu sein bedeutet demnach, sich nicht nur ständig selbst zu prüfen, ob man anderen gegenüber richtig handelt – denn wo endet Unachtsamkeit, wo beginnt Demütigung? –, sondern sich dauernd in humanistischer Weise weiterzubilden, um empfindsamer und rücksichtsvoller zu werden: „Der sensible Künstler wird zum Paradigma des moralischen Verhaltens, weil er der einzige ist, der immer alles merkt.“ (KIS, 254).

Hatte Rorty an Nabokov zeigen wollen, wie das Streben nach Selbsterschaffung und Autonomie stets in Gefahr ist, in moralische Defizienz umzuschlagen, so ist es vor allem Orwell, an dessen Interpretation die begrifflichen und realen Grenzen der Solidarität erkennbar werden sollen. Für den europäischen Leser zunächst frappierend ist die Eindeutigkeit, mit der *1984* und *Farm der Tiere* als Eins-zu-Eins-Darstellung des real existierenden Sozialismus („Neubeschreibung der UdSSR“, KIS 277) verbucht werden. Nichts weist darauf hin, dass Rorty denken könnte, die von Orwell gestalteten totalitären Tendenzen seien allgemeinerer Natur und ihre Herrschaft schlug sich auch jenseits des Politischen, etwa in Medien, Wissenschaft und Ökonomie nieder.

Stattdessen versucht Rorty, das letzte Drittel von *1984* – es handelt vom Charakter und Menschentypus O’Brien, der im „Wahrheitsministerium“ unter anderem für die Brechung nonkonformen Denkens zuständig ist – in den Dienst seiner Theorie zu stellen. Dabei

¹⁶ Die sich letztlich vor allem im „Sprechen über“ zeigt, dem von Rorty so genannten „abschließenden Vokabular“, mit dem man versucht, seinen eigenen kontingenten Überzeugungen allgemeine Geltung zu verschaffen (vgl. KIS, Kap. 4).

kommt es zu einer interessanten Verschiebung: Konnte man bisher bei Rorty den Eindruck gewinnen, der Mensch sei von Natur aus beschränkt, aber durchaus zum Guten fähig, kommt nun das „radikal Böse“ (Kant) der *condition humaine* zum Vorschein: Wenn O'Brien mit seiner Parole ‚Folter um des Folterns willen‘ (vgl. KIS, 291) jeden Horizont einer Versöhnung im Endlichen zerreißt, wird auf einmal eine Seite an Rortys Denken offenbar, die wenig zu den gut gelaunten, fortschrittsgläubigen und um gewisse Denkmöglichkeiten kreisenden Gedanken im restlichen Werk passt. Worum es ihm aber offenbar geht, ist die Gewinnung eines Fundaments der Moral, das nachhaltiger und weniger angreifbar ist als beispielsweise Kants Achtung vor der universalen Vernunft, die Rorty immer wieder als ‚abstrakt‘ und ‚abgehoben‘ kritisiert. Die Grundlage von Solidarität liegt demnach in „den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung“ (KIS, 310). Anders als etwa bei Schopenhauer führt das aber nicht zu einer individualistischen Mitleidsethik, sondern zur Forderung nach politisch-gesellschaftlicher Eindämmung des zwischenmenschlichen Gefährdungspotentials. Der uneingestandene Hobbes'sche Hintergrund dieser Konzeption des politischen Liberalismus kommt darin zum Ausdruck, dass „menschliche Solidarität“ verstanden werden soll als „Gefühl einer gemeinsamen [!] Gefahr“ (KIS, 156), weil Menschen eben vor allem Wesen seien, die gedemütigt werden können. Wieder stellt sich hier die entscheidende Frage nach dem „Wir“, nach „Gemeinsamkeit“ und damit nach Inklusion und Exklusion.¹⁷

IV. Freiheit, Hoffnung oder Selbstbehauptung?

Richard Rortys Denken ist Teil des postmodernen Zivilisationszweifels, der in aller Vergangenheit mitsamt ihren Weltanschauungen überwiegend Herrschaft und Herrschaftseffekte erblickt. Gegen die Borniertheit des metaphysischen Hauptstroms der Philosophie, der im Wesentlichen versuche, die eigenen kulturell bedingten Vorurteile als ewige und überindividuelle Quintessenz des menschlichen Lebens auszugeben, setzt Rorty die konsequente Besinnung auf dessen historische, linguistische und individuelle Kontingenz. Solidarität wird für ihn zu derjenigen Haltung, die im Eingedenken an die Verletzlichkeit des Menschen auf die dekontextualisierende Wirkung von Romanen und

¹⁷ In diesem Zusammenhang interessant wäre, wie Rorty, der in seiner Kindheit häufig ausgegrenzt und verprügelt wurde und infolgedessen die Schule wechselte, aus seiner Warte das Phänomen Mobbing einordnen würde. Während unter Schülern und Jugendlichen dieser Typus der rohen Exklusion vorherrscht, der keine theoretischen Schwierigkeiten macht, weil sich die Gewalt gegen (noch) nicht als Mitmenschen anerkannte Andere richtet, kann es in der Arbeitswelt offenbar jeden treffen. Die Wahrnehmung einer „gemeinsamen Gefahr“ findet hier gerade nicht statt, sondern Loyalität wird zum Zweck der Selbstbehauptung von den Konfliktparteien je erst hergestellt, die ja die Demütigung des anderen, der vorher wie immer oberflächlich als Mitmensch wahrgenommen wurde, gerade zum Ziel hat. Insofern zeigt sich die Schwäche des Rortyschen Arguments darin, dass es zwar eine gemeinsame (oder besser geteilte) Wahrnehmung einer Gefahr gibt, diese jedoch nicht notwendig zur gegenseitigen Solidarisierung, sondern ebenso zum ‚Präventivschlag‘ mit anschließendem Kampf um Siegen oder Unterliegen führen kann. Daran ändert auch Rortys Bekenntnis nichts, „Solidarität unter den Menschen“ sei „keine Sache der allen gemeinsamen Wahrheit oder eines gemeinsamen Ziels, sondern nur einer von allen geteilten selbstsüchtigen Hoffnung, der Hoffnung, daß die eigene Welt ... nicht zerstört werde.“ (KIS, 158) Hebt man diese Aussage auf die Ebene des Verhältnisses zwischen Nationen – mit dem zeitgenössischen Hintergrund der Blockkonfrontation zwischen NATO und Warschauer Pakt –, wird klar, wie wenig damit gesagt ist. Denn aus dem Wissen um die gegenseitige Verletzlichkeit kann man ja auch schließen: Ich muss dem anderen zuvorkommen, muss ihn vernichten, bevor er mich vernichtet! Erst als man realisierte, dass die Vernichtung des anderen in jedem Fall gleichbedeutend mit der Selbstvernichtung sein würde – durch irreparable Zerstörung der Biosphäre –, entschloss man sich zu Deeskalation und Abrüstung.

Gedichten setzt, um sich selbst zu einem toleranten Individuum zu machen, das sich vor allem auszeichnet durch die „Fähigkeit, die Funktion vieler verschiedener Wortmengen zu begreifen“ (KIS, 160).

Weil er sich aber im unendlichen Meer frei flottierender Bedeutungen doch an irgendetwas Festem orientieren muss, greift er zur Planke des Liberalismus, der in seiner Auslegung zugleich ein US-Patriotismus ist. Den intellektuellen Vorentscheidungen, die er hiermit einkauft, steht er erstaunlich unbedarft gegenüber und verweist stattdessen auf die Unhintergebarkeit von *ethnos* und Sozialisation. Seine Vorstellung vom richtigen Leben – Lektüre, Lektüre und nochmals Lektüre – ist stark intellektualistisch und bildungsbürgerlich geprägt und passt darum schlecht in eine Zeit nachlassender Schriftkultur und der omnipräsenten technischen Bilder. Hinzu kommt, dass er sich, soweit ich sehen kann, kaum mit realen Machtstrukturen in Wirtschaft und Gesellschaft befasst und deshalb eine Frage wie die von Foucault: „Warum hat in der modernen Gesellschaft die Macht die Form der Ökonomie angenommen?“ nicht beantworten könnte. Folgerichtig landet er bei einer Weltanschauung namens „postmodernist bourgeois liberalism“¹⁸, die sich letztlich nicht sehr weit von den Vorurteilen seiner sozialen Schicht – linksliberaler weißer Amerikaner des 20. Jahrhunderts – entfernt hat. Dass er trotzdem eine aktivistische Linke fordert, die sich in gesellschaftlichen Kämpfen um Anerkennung und soziale und materielle Teilhabe engagiert, ehrt ihn, entbehrt aber nicht der Ironie, dass er selbst mit seiner ganzen Theorie, die um Interpretationen, Neubeschreibungen und Perspektivismus kreist, eher der von ihm kritisierten „kulturellen Linken“ in die Karten spielt.

Zentrale Voraussetzungen seines Denkens sind auf der einen Seite bildungsbürgerliche Werte wie „Toleranz, Forschungsfreiheit und das Streben nach unverzerrter Kommunikation“ (SoS, 25), auf der anderen Seite die säkularisierte Hoffnung auf eine bessere Zukunft: „Moderne, gebildete, säkulare Gesellschaften sind von der Existenz einigermaßen konkreter, optimistischer und plausibler politischer Szenarien abhängig statt von Szenarien zur Erlösung jenseits des Grabes“ (KIS, 148). Was passiert, wenn diese Hoffnung schwindet, sieht man an den grob mit dem Begriff „Globalisierung“ umrissenen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte. Seltsamerweise hat Rorty sich darüber keine Illusionen gemacht und darin auch kein Hindernis für die Gültigkeit seiner Theorie gesehen¹⁹ – möglicherweise einfach deshalb, weil die Grundlegung des Wahren in Gestalt der Demokratie, wie oben skizziert, schon erfolgt ist und deshalb substantiell nicht verloren gehen kann.

Eine weitere, psychologische Schwäche von Rortys Denken besteht darin, dass er die Andersheit des Anderen begehrt, gleichzeitig aber vor ihr zurückschreckt. Durch dieses Schwanken zwischen Selbstbehauptung und Selbstaufgabe kommt er weltanschaulich zwischen allen Stühlen zu sitzen – auf der einen Seite kraftstrotzende Vertreter des Amerikanismus vom Schläge eines Henry Kissinger oder Dick Cheney, auf der anderen

¹⁸ So lautet der Titel eines Rorty-Aufsatzes von 1983 über die öffentliche Rolle des Intellektuellen, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 80, No. 10, Part 1: Eightieth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Oct., 1983), 583-589. Rortys unausrottbarer Hang zum Konformismus kommt hier stärker als anderswo zum Ausdruck: „[R]ational behavior is just adaptive behavior of a sort which roughly parallels the behavior ... of the other members of some relevant community.“ (ebd., 586)

¹⁹ Das heißt nicht, Rorty hätte sich optimistischen Illusionen über die politisch-wirtschaftliche Entwicklung hingegeben: „Uns steht wahrscheinlich am Ende ein Amerika der erblichen sozialen Kasten bevor.“ (SL, 83)

die von ihm verachtete Kultur-Linke, deren Vertreter „die Amerikaner lehren, das Anderssein anzuerkennen“ (SL, 77). Er selbst bemerkt das durchaus und bezeichnet seinen Standpunkt einmal als „einsamen Provinzialismus“ (SoO, 27), der nur begrenzt anschlussfähig sei, weil er keinen „Machtgewinn“ verschaffe, sondern nur die „öffentliche Rhetorik“ mit ihren unlauteren Wahrheitsbehauptungen in Frage stelle, die aber möglicherweise für das Gros der Menschen doch unverzichtbar sei (vgl. KIS, 149). So weit, so sympathisch. Die Grenzen von Rortys Solidarität sind dort erreicht, wo er über den Denkhorizont der liberalen Massendemokratie hinausgreifende Ansätze kritisiert und zum Beispiel Althusser's neomarxistische Theorieansätze als „sinnlose Ausgeburten der Phantasie“ bezeichnet, die aus einer falsch verstandenen „wissenschaftlichen Objektivität“ (SoO, 32) – dem Gegenteil von Solidarität – resultierten. Dieser „Szientismus“ (ebd.), den er auch der neuen Linken mit ihrem glühenden Hang zur Theorie vorwirft – „Sie wollen lieber wissen als hoffen“ (SL, 39) –, sei nicht nur unamerikanisch, sondern letztlich ein Rückfall in die Theologie der menschlichen Sündhaftigkeit (sic!) mit ihren „Rationalisierungen der Hoffnungslosigkeit“ (SL, 41). Hier nun zeigt sich die andere, wenig freiheitliche Seite von Rortys Pragmatismus: eine gewisse Denkfeindschaft, die ganzheitliche, nach Versöhnung fragende Theorien, etwa aufseiten der „kontemplierenden Linken“ (ebd.), als Zeichen von Dekadenz verbucht, die sich diejenigen, die in der Hoffnung auf eine utopische Zukunft leben und täglich dafür kämpfen, niemals leisten dürften.

Literatur

- Rainer Forst/Bernd Ulrich, „Kann die Linke noch kämpfen?“, in: ZEIT vom 04.05.2016, S. 4f.
- Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?*, München: Kindler 1992.
- , „Demokratie stiftet keine Identität“, in: ZEIT Nr. 13/2016, S. 49f.
- Alexander Gröschner/Mike Sandbothe (Hrsg.), *Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys*, Suhrkamp: Berlin 2011.
- Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
- , *Philosophie & die Zukunft. Essays*, Frankfurt/M.: Fischer 2001.
- , *Philosophie als Kulturpolitik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008.
- , „Postmodernist bourgeois liberalism“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 80, No. 10, Part 1: Eightieth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Oct., 1983), 583-589.
- , *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam 1988
- , *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.
- Gianni Vattimo/Richard Rorty, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.