

Aus:

Gerhard Schweppenhäuser

Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne

Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005

Vorwort

I. Begriff und Problemgeschichte des Universalismus in der Moralphilosophie

Beobachtungen aus der »Urgeschichte« des Universalismus – Einheit der Vernunft und Vielheit ihrer Stimmen – Der moralphilosophische Diskurs der Moderne – Ethik als Begründungstheorie der Moral – Was ist Universalismus? – Was ist Partikularismus? – Kleine Antinomienlehre

II. Zwei Paradigmen des moralphilosophischen Universalismus

1. Kants zweideutige Begründung des deontologischen Universalismus
2. Der phänomenologisch-ontologische Wert-Universalismus der Materialen Wertethik

III. Die Antinomie im Universalismus-Diskurs der Gegenwart

1. Der Universalismus der instrumentellen und der kommunikativen praktischen Vernunft (Metaethik – konsistenzlogische Generalisierungstheorie – liberalistische Gerechtigkeitstheorie – Diskursethik – Universalismus als Ideologie: Regelutilitarismus, Naturrecht und Menschenrecht)
2. Negationen des Universalismus (Kommunitarismus – Postmoderne Ethik – Feministische Ethik)

IV. Die Partikularität des Allgemeinen

Hegels universalistische Aufhebung der Moralität

V. Überwindungsversuche in der Gegenwart und die kritische Theorie der Moral

Moral der wechselseitigen Anerkennung – »individualisierender« und »ingeschränkter« Universalismus – »interaktiver« Universalismus – Universalismus als Utopie: regulative Idee, ästhetische Sozialutopie – Die normative »Instanz« kritischer Theorie – Dialektik des Universalismus – Impuls und Imperativ

VI. Epilog: Aufklärung der universalistischen Antinomie

Vorwort

Es gibt theoretische Problemgehalte, die hartnäckiger sind als die elegantesten Lösungen. Sie schaffen es immer wieder, sich soliden Zwischen- oder Endlagerungen in der Geistesgeschichte zu entziehen. Dazu gehört die begriffliche Bestimmung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem in der Philosophie. Jürgen Ritsert beobachtete vor einiger Zeit einen neuen »Universalienstreit in den Sozialwissenschaften«. Auch in der Philosophie gibt es so etwas heute wieder; zwar keinen neuen Streit über die Seinsweise der Allgemeinbegriffe, dafür aber einen Streit über die Begründung und den Geltungsanspruch allgemeiner Moralprinzipien, der schon einige Jahren andauert. Ich habe versucht, diesen Streit modellhaft zu rekonstruieren, indem ich eine Reihe der bedeutendsten theoretischen Positionen, Stellungnahmen und Lösungsansätze dargestellt und dem Verfahren des kritischen Kommentierens unterzogen habe.

Die alte Frage, ob es moralphilosophische Prinzipien gibt, die imstande sind, die Fixierung auf das Prinzip der puren Selbsterhaltung zu transzendieren, ist immer noch unerledigt. Zentrale moralphilosophische Motive im Subtext der Debatte zwischen liberaler und kommunitaristischer politischer Philosophie, die die letzten fünfzehn Jahre dominierte, waren zum einen Hobbes' Befund eines Kampfes aller gegen alle, der der bürgerlichen Gesellschaft in der Moderne zugrunde liege, zum andern Kants Postulat moralischer Verpflichtung, also die Frage nach dem Status moralischer Autonomie, und schließlich auch Hegels Überzeugung, dass nur solche Prinzipien des Handelns sittlich vernünftig sind, die sich in historisch-sozialer Konkretion als wirkmächtig erweisen. Dabei hat das Problem der Begründbarkeit von Moralprinzipien entscheidende Bedeutung. Können sie universalistisch formuliert werden? Müssen sie nicht sogar universalistisch formuliert werden? Sind unparteiliche Gerechtigkeit und formale Autonomie nicht der Kerngehalt von Moralität? Oder gilt das Gegenteil, d.h.: Sind Moralprinzipien »unsittlich«, die von den Kontexten ihrer Verwendung absehen, die traditionale oder individuell-besondere Werte und Konzepte gelingenden Lebens übergehen und auf moralische Universalien zurückführen wollen?

Hier soll sichtbar werden, dass es in dieser unverjäherten moralphilosophischen Debatte einen blinden Fleck gibt: Die antinomische Struktur des Problems wird nicht angemessen erkannt oder behandelt. Ich behaupte nicht, eine Lösung zu haben, argumentiere aber dafür, dass man überhaupt erst dann in dieser Sache weiterkommen kann, wenn man ihren antinomischen Charakter begreift. Das scheint als Ertrag gering, zumal hier auch keine Vorschläge im Bereich der Anwendung moralischer Prinzipien gemacht werden; aber es ist schon schwierig genug, sich darauf als gemeinsame Voraussetzung zu einigen. Die antinomische Struktur scheint dem Problem, ob und wie Moralprinzipien strikte Allgemeingültigkeit beanspruchen können, unvermeidlich innezuwohnen. Hier soll betrachtet werden, warum das so ist und was für den moralphilosophischen Diskurs daraus folgt, also: mit welchen Begründungsproblemen Moralphilosophie zu kämpfen hat.

Diese Fragestellung ist antinomisch, und ich glaube nicht, dass die Antinomie lediglich das Resultat eines zu früh abgebrochenen Reflexionsprozesses ist. Sie

scheint ein Fundament in der Sache zu haben. Denkbar, dass wir sie nicht loswerden, solange überhaupt der Anspruch auf Geltung moralischer Handlungsmaximen erhoben wird – solange also, wie sich die Zumutung des Moralischen im Bewusstsein und im Handeln behauptet. Philosophischem Denken bleibt vielleicht nichts anderes übrig, als der Bewegung zwischen den Extremen der Antinomie zu folgen und sie nachzuvollziehen. Vieles spricht freilich dafür, dass es in der gegenwärtigen Problemdebatte daran hapert. Hier (und nicht im *fundamentum in re* der Antinomie) kann Abhilfe geschaffen werden. Der Mitvollzug der widerspruchsvollen Einheit der Reflexion und Rekonstruktion moralischer Probleme ist eine Etappe des dialektischen Denkens auf dem Gebiet der Moralphilosophie. Es hat keine Auflösungen der Probleme anzubieten, über die philosophisch nachgedacht wird, kann aber zu ihrem komplexeren Begreifen beitragen.

Solch ein Beitrag soll hier geleistet werden. Bezüge zur gegenwärtigen Hobbes-Renaissance in der nordatlantischen politischen Philosophie, die Kant und seine rational-normativen Prinzipien angesichts des schärfer gewordenen Kampfs zwischen *warlords*, Terroristen und Staaten für überholt halten, habe ich nur ganz vereinzelt und meist auf indirektem Weg hergestellt; nicht weil ich der Auffassung bin, dass die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen der Begründung universalistischer Moralprinzipien nichts zu tun hätte mit dem postnationalen Gestaltwandel von Kriegen, sondern weil dieses Thema nicht nebenher abgehandelt werden kann.

In Kapitel I, II und III werden die Möglichkeiten und Grenzen des Universalismus in der Moralphilosophie im Rahmen der antinomischen Struktur der Problemstellung beschrieben; in Kapitel IV und V werden Modelle diskutiert, die diesen Rahmen mehr oder weniger sprengen.

Am Anfang (Kapitel I) stehen ein begriffs- und problemgeschichtlicher Überblick sowie Definitionen der tragenden Begriffe dieser Untersuchung gegeben. Kapitel II analysiert den immanent widerspruchsvollen Charakter des Universalismus anhand der beiden historischen und systematischen Paradigmen neuzeitlich-universalistischer Moralphilosophie. Zunächst geht es um die ungeheuer wirkmächtige, aber zweideutige Begründung des deontologischen Universalismus bei Kant; weiterhin ist die Rede von der materialen Wertethik Max Schelers und Nicolai Hartmanns, die sich selbst zwar als Überwindung der Kantischen Ethik verstand, aber lediglich eine neuerliche Antithese zu Kant ist.

Kapitel III demonstriert, wie das »klassische« Problem in der gegenwärtigen Debatte verwandelt – und nun erneut in antinomischer Struktur erstarrt – wiedergekehrt ist. Auf der einen Seite steht der Typus des Universalismus einer instrumentellen praktischen Rationalität in seinen verschiedenen Versionen. Da sind zunächst Ernest A. Gellner, Richard M. Hare und Marcus G. Singer, die mit analytischen Mitteln eine prinzipielle Neufundierung des Universalismus geschaffen haben. John Rawls einerseits und Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas andererseits haben prozedural gefasste Versionen einer liberal-kommunikativen praktischen Rationalität formuliert, die ausführlich diskutiert werden. Dabei spielt auch die Frage eine Rolle, inwieweit es sich beim Universalismus in der Moralphilosophie um ein utopisches Konzept handelt. Peter Singers provokanter Regelutilitarismus und der

Versuch von Sibylle Tönnies, eine kämpferische Rehabilitierung des Naturrechts-Gedankens in der rechtsphilosophischen Diskussion zu etablieren, gehören als ideologische Figurationen des Universalismus ebenso auf die eine Seite der heutigen Antinomie wie die Aporie bei der Begründung der Menschenrechte. Auf der anderen Seite der Auseinandersetzung stehen kommunitaristische und postmoderne Kritiker des Universalismus. Ich habe Charles Taylor, Richard Rorty und Zygmunt Bauman ausgewählt; Taylor hat die differenzierteste, fast schon immanente Kritik am diskursethischen Universalismus geleistet, während Rorty und Bauman den liberal-fortschrittsoffenen bzw. den radikal modernitätskritischen Flügel postmodernen – das heißt anti-universalistischen – Denkens repräsentieren. Dabei beziehen sie freilich beide eigene ethische Positionen (was sich für postmoderne Philosophen ja keineswegs von selbst versteht). Carol Gilligans Lehre von den zwei Geschlechtermoralen, die sie als kritische Transformation von Lawrence Kohlbergs universalistischer Entwicklungstheorie der Moral versteht, ist zur Plattform für einen interessanten Diskurs geworden, der die *special-interest*-Sektion »feministische Moral« überschritten hat, wenngleich deutlich wird, dass man mit Gilligan nicht aus dem Bannkreis der Antinomie hinausgelangt.

Die philosophische Tradition laboriert weiter an ihrem Problem. Deshalb erfolgt in Kapitel IV ein Rückblick auf den problemgeschichtlich vorbildhaften Versuch, zwischen den Polen Universalität und Partikularität zu vermitteln, den Hegel in seiner dialektischen Diskussion von Kants Moralitätskonzeption formuliert hat. Sein Modell der Aufhebung des moralischen Universalismus in universal-daseiender Sittlichkeit und konkreter Freiheit soll hier noch einmal mit all seinen Stärken und Schwächen vergegenwärtigt werden. Kapitel V diskutiert zunächst eine Reihe von Überwindungsversuchen, die in der neueren Debatte gemacht worden sind, nämlich das Konzept einer Moral der wechselseitigen Anerkennung, das Axel Honneth und Detlef Horster vertreten, Hertha Nagl-Docekals Synthese von Universal- und Fürsorgemoral und Gertud Nunner-Winklers »eingeschränktem Universalismus« sowie Seyla Benhabibs Theorie des »interaktiven Universalismus«. Hier, besonders in der Auseinandersetzung mit Benhabib und Honneth, mag deutlich werden, dass die Universalismus-Thematik in der Moralphilosophie immer wieder einen zentralen Punkt berührt: Wie können die Intuitionen des Universalismus in einer kritischen Theorie der moralischen Implikationen vergesellschafteten Handelns weiterentwickelt werden? Aus der Kritik der Moralphilosophie und den normativen Basisreflexionen, die man bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno rekonstruieren kann, werden neue Perspektiven auf das Universalismusproblem herausgearbeitet, die in Kapitel VI als vorläufige Überlegungen zu einer kritischen Theorie des moralphilosophischen Universalismus zusammengefasst werden.

Aus: Kapitel III (Die Antinomie im Universalismus-Diskurs der Gegenwart)

Postmoderne Ethik I

Bei seinem Großangriff auf die klassisch-moderne Moralphilosophie¹ hat sich Richard Rorty nicht mit solchen Details aufgehalten. Die Typologie der Moralphilosophie, die er in groben Zügen gezeichnet hat, unterscheidet zwischen einem an *rationaler Begründung sittlicher Pflichten* orientierten Unternehmen einerseits und einem Unternehmen andererseits, das an *moralischen Gefühlen* orientiert ist. Letzteres habe seine Höhepunkte in Hume, dem feministischen Ansatz der Philosophin Annette Baier sowie in den pragmatistischen und vor allem Rortys eigenen neo-pragmatistischen Überlegungen zum moralischen Handeln gefunden, während der erstgenannte Typus von Platon, Kant und dem diskurstheoretischen Ethikern der Gegenwart exemplarisch vertreten worden sei.²

Letzteren attestiert Rorty, sie hätten den Versuch unternommen, Moral auf eine metahistorische und transkulturelle Basis zu stellen, nämlich auf die Fähigkeit zur Rationalität, die als metaphysische Wesensbestimmung des Menschen ausgewiesen werde. Gleichgültig, ob ontologisch, mentalistisch oder linguistisch argumentiert worden sei – aus der Vernunftbegabung (als zureichendem spezifischem Differenzkriterium) hätten Platon, Kant und Habermas auf je verschiedenem Wege behauptet, ein Fundament für moralische Prinzipien ableiten zu können. Das habe Varianten des sittlichen Universalismus hervorgebracht, die heute ein für allemal passé seien. Noch die transformierte Transzendentalphilosophie der Diskursethiker sei verkappte Metaphysik – die neueste Auflage des alten transzendentalphilosophischen Bühnenzaubers, auf dessen Höhepunkt das Kaninchen der moralischen Pflicht aus dem Hut gezaubert werde.³

Kants Fehler sei es gewesen, eine autonome Sphäre des Sittlichen anzunehmen, deren Gesetze er aus ahistorischen Wesensbestimmungen des Menschen deduzierte. Kants Abkoppelung der Moral vom Gefühl und die Ableitung des universalen Geltungsanspruchs sittlicher Pflichten aus der universalen Disposition der Menschen zur Vernunft behindere die unverfälschte Einsicht in das Bedeutsame des moralischen Phänomens. »Die Frage, was der Mensch sei, also worin das grundlegende ungeschichtliche Wesen des Menschen bestehe, verdankt ihre Beliebtheit der üblichen Antwort, die man darauf gab: Wir sind das *rationale* Tier, das Tier, das nicht nur fühlen kann, sondern auch zur Erkenntnis fähig ist.« Im Windschatten des modernen, szientistischen und kriterien-versessenen Rationalismus sei diese vernunftethische Position nach wie vor wirkmächtig. »Der Rest an

¹ Er hat ihn vor allem in zwei Schriften vorgetragen: Richard Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien 1994, und: *Menschenrechte, Rationalität und Gefühl*, in: *Die Idee der Menschenrechte*, a. a. O., S. 144-170.

² Die folgenden Abschnitte sind, verändert und überarbeitet, in meinen Aufsatz: »Metaphysik, Menschenrechte und die Utopie des sozialen Fortschritts. Richard Rortys Abrechnung mit der universalistischen Moralphilosophie« eingegangen (in: *Arbeit und Utopie. Oskar Negt zum 70. Geburtstag*, hg. v. T. Freytag u. M. Hawel, Frankfurt am Main 2004, S. 137-160).

³ Vgl. Rorty, *Menschenrechte, Rationalität und Gefühl*, a. a. O., S. 167, Anmerkung 5.

Beliebtheit, deren diese Antwort sich bis heute noch erfreut, geht auf die bleibende Popularität der überraschenden These Kants zurück, wonach das Gefühl nichts mit der Moral zu tun habe; vielmehr gebe es etwas eigenständig und kulturübergreifend Menschliches, einen ›Sinn für die sittliche Pflicht‹, ganz unabhängig von Liebe, Freundschaft, Vertrauen oder sozialer Solidarität.«⁴

Rortys These lautet, dass dieser Typus des Philosophierens einem Konzept von erkenntnistheoretischer Wahrheit und moralischer Richtigkeit verpflichtet sei, das nicht mehr aufrechterhalten werden könne. Auch wo, wie bei Descartes und Kant, nicht mehr ontologisch philosophiert würde, sondern im Horizont der Bewusstseinsphilosophie, liege die metaphysische Annahme zugrunde, es ließe sich auf Seiten des denkenden Subjekts zu theoretischen Wahrheiten und praktischen Gewissheiten über die Objekte gelangen. Erst von rational begründeten und insofern universalen Prinzipien aus habe man zur Erkenntnis der Natur⁵ und zur Erkenntnis der Gesetze moralischen Handelns gelangen können. Diese traditionelle philosophische Sichtweise, die zwischen Erscheinung und Wesen, Meinung und Wahrheit unterschieden habe, sei durch die biologische Evolutionstheorie und die Philosophie des Pragmatismus überholt worden. Der Darwinismus habe demonstriert, wie sinnlos es sei, substanzielle Differenzen zwischen Mensch und Tier anzunehmen; die pragmatistische Philosophie, habe demonstriert, dass es keine von sozialer Praxis und sprachlicher Interaktion unabhängige Wahrheit gebe, die durch konsequente mentalistische Reflexion im Rahmen des Subjekt-Objekt-Paradigmas zu entdecken sei. Vielmehr, so meint Rorty, wüssten wir heute, dass alles, was wir wissen, Produkt sozialer Konstruktion sei, die durch regelhaften Sprachgebrauch Kulturen hervorbringe, in denen zu lösende Probleme mit Vokabularen beschrieben werden, die den veränderten Anforderungen immer aufs neue angepasst würden, um effizientere Beschreibungen und Veränderungen der Lebens- und Handlungs-Wirklichkeiten zu ermöglichen.⁶ Dabei dürfe nie vergessen werden, dass die kulturelle Evolution bruchlos aus der natürlichen hervorgegangen sei.⁷

Weil die Weisen, in der wir die Welt beschreiben, immer relativ sind auf die Kultur, in die wir sozialisiert worden sind, weiterhin auf die Sprache, die unser Weltbild bestimmt, und schließlich auf den Verlauf der naturgeschichtlich-kulturalistisch verstandenen Evolution, folgert Rorty, die philosophische Idee eines potenziell freien, autonomen Subjekts müsse von der Einsicht abgelöst werden, dass

⁴ Rorty, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, a. a. O., S. 154.

⁵ Vgl. Rorty, Der Spiegel der Natur, Frankfurt am Main 1981.

⁶ Vgl. Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis, a. a. O., S. 38. – »Es gibt keine Tätigkeit namens ›Erkenntnis‹, deren Wesen ermittelt werden könnte und der die Naturwissenschaftler mit besonders großem Geschick nachgehen. Es gibt nichts weiter als den Vorgang der an bestimmte Auditorien gerichteten Rechtfertigung von Überzeugungen. Kein solches Auditorium steht der Natur näher oder ist ein besserer Vertreter eines ahistorischen Rationalitätsideals als irgendein anderes. Die Vorstellung von einem Forschungsgegenstand namens ›Rationalität‹ verschwindet zur selben Zeit und aus den gleichen Gründen von der Bildfläche wie die Vorstellung von einem Forschungsgegenstand namens ›Erkenntnis‹.« (Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis, a. a. O., S. 28.)

⁷ Vgl. Rorty, a. a. O., S. 71.

Menschen durch und durch geprägt und bestimmt sind von Kontingenzen. »Ein Netz aus kontingenten Beziehungen, ein Gewebe, das sich rückwärts in die Vergangenheit und vorwärts in die Zukunft erstreckt, tritt an die Stelle einer geformten, einheitlichen, gegenwärtigen, unabhängigen Substanz, die die Möglichkeit bot, stetig und als Ganzes gesehen zu werden.«⁸ Mit Heidegger nimmt Rorty an, dass die zum *Subjekt* der Bewusstseinsphilosophie mutierte *Substanz* der Ontologie nach wie vor im metaphysischen Ideenhimmel beheimatet sei.⁹ Der Mensch als Wahrheitsfundament einerseits, die metaphysische Annahme andererseits, »daß es eine einzige dauernde Wirklichkeit hinter den vielen vorübergehenden Erscheinungen zu finden gibt«¹⁰ – beides im Verein habe dazu geführt, dass all die, die es noch nicht gemerkt hätten,¹¹ falsche Vorstellungen von den Möglichkeiten, der Reichweite und dem Wachstumspotenzial des Moralischen hätten. Denn mit dem postmodernen Paradigma der Philosophie teilt Rorty zwar die lustvolle De(kon)struktion des Subjekt-Begriffs und die Rationalitätstheoretische Skepsis, aber keineswegs den ethischen Skeptizismus. Er ist vielmehr davon überzeugt, es gebe eminente Fortschritte des moralischen Bewusstseins – und sogar eine utopische Perspektive in diesem Horizont. Nur gelte es, »den moralischen Fortschritt nicht als Geschichte von Entdeckungen zu sehen, sondern als Geschichte des Machens – nicht als Geschichte der durch den Einsatz der Vernunft ermöglichten allmählichen Entschleierung von ›Prinzipien‹, ›Rechten‹ oder ›Werten‹, sondern als Geschichte einer durch ›radikal situierte‹ Individuen und Gemeinschaften bewerkstelligten Errungenschaft.«¹²

Worin die bestehen soll und wie die utopische moralische Perspektive bei Rorty aussieht, möchte ich in der folgenden Diskussion seiner Kritik des Universalismus in der Moralphilosophie zeigen. Sie ist in drei Abschnitte gegliedert, die unterschiedlich ausführlich behandelt werden, denn der Zusammenhang von Rortys Antiuniversalismus ergibt sich aus drei Aspekten: 1. Motive aus dem Bereich seiner Metaphysik-Kritik, 2. der Ansatz seiner politischen Philosophie und 3. Überlegungen aus dem Kontext seiner Moralphilosophie.

1. Herkömmliche, dichotomische Differenzkategorien wie ›Realität und Schein‹, ›Unbedingtes und Bedingtes‹, ›Absolutes und Relatives‹ sowie ›Moralität und bloße Besonnenheit‹¹³ verfallen Rortys Verdikt, denn sie stellen das Koordinatensystem der abendländischen Metaphysik dar. Statt dessen bietet er die eine, zentrale pragmatistische »Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft«¹⁴ an (die ebenfalls dichotomisch ist). Von dieser Unterscheidung aus könne die

⁸ Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989, S. 80 f.

⁹ Vgl. Detlef Horster, *Richard Rorty zur Einführung*, Hamburg 1991, S. 32 f.

¹⁰ Rorty, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, a. a. O., S. 129.

¹¹ Was, nebenbei gesagt, offenbar ziemlich viele sind, wie man aus Rortys unermüdlichen Polemiken in alle möglichen philosophischen Richtungen folgern muss.

¹² Richard Rorty, *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, in: ders., *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1988 (S. 82-125), S. 100.

¹³ Damit meint Rorty instrumentelle Klugheit, *prudentia*; es geht also in letzter Instanz um den Gegensatz von »kategorischen« und »hypotetischen« Imperativen.

¹⁴ Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, a. a. O., S. 12.

problemlösende und praxisgestaltende Kraft seiner Philosophie ihr Werk tun: Der Pragmatismus ersetzt »die Begriffe der Realität, der Vernunft und des Wesens durch den Begriff der besseren menschlichen Zukunft«¹⁵. Dabei ist Rortys Position insofern »gegen den Universalismus gerichtet, als sie von Versuchen abrät, Verallgemeinerungen aufzustellen, die alle möglichen Formen der menschlichen Existenz erfassen. Die Hoffnung auf eine jetzt noch unvorstellbar bessere Zukunft des Menschen ist eben die Hoffnung, daß es keiner jetzt formulierbaren Verallgemeinerung gelingt, diese Zukunft in den Griff zu bekommen.«¹⁶ Natürlich: Auch Hoffnung ist kontingent, wie alle »zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse«¹⁷, und Verallgemeinerungen dürfen nie mehr sein als vorläufige Rechtfertigungen von Überzeugungen vor je und je verschiedenen Auditorien.

Unter Metaphysik versteht Rorty den dominierenden Denktypus abendländischer Philosophie, der von einer grundlegenden Differenz ausgeht, insofern er nämlich »Universalien und Einzelnes«¹⁸ unterscheidet und auf die Erkenntnis des Universalien abzielt, während das Einzelne, also das Veränderliche, Kontingente und Besondere, als Bereich ohne philosophische Dignität gilt. Das trifft das Selbstverständnis der philosophischen Tradition, der es um die begriffliche Rückführung der chaotischen Mannigfaltigkeit erscheinender Natur auf Prinzipien des Denkens zu tun war, also um die Reduktion von Vielheit auf Einheit.¹⁹ Eine metaphysische Unterscheidung werde durch die nächste legitimiere: Erkenntnis gäbe es nur vom Allgemeinen – *de singularibus non est scientia*, formulierten die aristotelischen Scholastiker zur Zeit des Universalienstreits im Mittelalter –; solche Erkenntnis habe nur der Mensch, alles andere werde zu seinem Objekt. Damit, meint Rorty, würden unzulässige Ausschließungen vorgenommen, die bei der Wesensbestimmung »des Menschen« nicht haltmachen könnten, sondern sich nach innen und außen fortsetzten. Aus der metaphysischen Tradition gehe unvermeidlich die menschenverachtende Unterscheidung zwischen »uns« und »den Anderen« hervor, die nicht so sind wie wir.

Die Kreuzritter hätten »zwischen Menschen und ungläubigen Hunden« unterschieden, die aufgeklärten Väter der amerikanischen Demokratie, wie Thomas Jefferson, hätten den angeblich wenig vernunftbegabten Schwarzen das Menschsein abgesprochen, die »Black Muslims« hätten zwischen Menschen und blauäugigen Teufeln« unterschieden, und der krasseste Fall aus der Gegenwart: »die Serben glauben, sie handeln im Interesse der wahren Menschheit, indem sie die Welt von

15 Rorty, a. a. O., S. 16.

16 Rorty, a. a. O., S. 102, Anmerkung 19 [Hervorhebung: G. S.].

17 Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, S. 14.

18 Rorty, Der Spiegel der Natur, a. a. O., S. 43.

19 Detlef Horster hat Rortys Auffassungen in dieser Sache treffend zusammengefasst: »Der traditionelle Anspruch von Metaphysik war, als Wissenschaft vom Allgemeinen, Unveränderlichen und Notwendigen aufzutreten, das durch Abstraktion von seinen Akzidentien gewonnen werden sollte. Dieses Allgemeine, Unveränderliche und Notwendige erkennen zu können, galt als ›Merkmal, das den Menschen vom Tier unterschied‹. [...] Weil darin das *Wesen* des Menschen bestand, war *er* es, der allein das Mannigfaltige der Naturerscheinungen auf den Begriff bringen, Zusammenhänge sehen und Einzelseiendes in das zusammengehaltene Ganze einordnen konnte. (Horster, a. a. O., S. 42 f.)

Pseudomenschen säubern. In dieser Hinsicht ähnelt ihr Selbstbild dem von Moralphilosophen, die hoffen, die Welt von Vorurteil und Aberglauben reinigen zu können. Durch diese Reinigung sollen wir uns über unser Tiersein erheben, indem wir zum ersten Mal gänzlich rational und damit gänzlich menschlich werden. Die Serben, die Moralphilosophen, Jefferson und die Black Muslims meinen mit ›Menschen‹ stets ›Menschen wie wir‹ [...]. Für sie gibt es Tiere, die in menschlicher Gestalt daherkommen.«²⁰

Gegen derlei nun einen Kampf zu führen, der sich durch die Berufung auf Menschenrechte und ethische Prinzipien mit universalen Geltungsansprüchen legitimiert glaubt, hat nach Rorty keinen Sinn, denn, so seine Pointe: Menschenrechte und universalistische Moralprinzipien sind aus dem gleichen Holz geschnitzt wie das metaphysische Unterscheidungskriterium, das zu ihrer Verletzung führt. Mit dieser Pointe war zu rechnen, nachdem Rorty »die Moralphilosophen« in seine Galerie der Bösewichter aufgenommen hatte. Die Vorstellung, es gäbe unveräußerliche Menschenrechte, meint er, sei nur eine Verlegenheitslösung, wenn überzeugende Argumente dafür fehlten, um Menschen daran zu hindern, andere zu verletzen und zu quälen.

Rortys pragmatistische Philosophie sieht in naturrechtlichen Prinzipien nichts als notdürftig säkularisierte religiöse Dogmen.²¹ Faktisch gebe es heute in den USA und Europa indessen eine relativ gut entwickelte »Menschenrechtskultur«, aber die sei lediglich, wie alles andere ebenfalls, ein kontingentes Faktum, und deshalb wäre es ein eitles Unterfangen, Menschenrechte philosophisch begründen zu wollen. »Wer die Menschenrechtskultur durch rationale, philosophische Grundlagen fundieren will, behauptet, daß das, was den Menschen gemeinsam ist, mehr Gewicht hat als derart zufällige Faktoren wie Rasse oder Religion. Denjenigen, die diese These vertreten, fällt es jedoch schwer, genau darzulegen, worin diese Gemeinsamkeit besteht«. Wenn man sage, sie bestehe im Vermögen, Schmerzen zu empfinden, habe man keine gute Antwort gegeben, denn das verbindet die Menschen mit den Tieren, und dann »wäre der Schutz der Kaninchen vor den Füchsen ebenso wichtig wie der Schutz der Juden vor den Nationalsozialisten.« Wenn man Darwins These von der natürlichen Abstammung der Menschen nicht leugnen wolle, fiel auch das Vernunftvermögen als universalistische *differentia specifica* des Humanen aus, denn, so die darwinistische Perspektive des Pragmatismus, »nach dieser Erklärung bedeutet Vernunft nicht mehr als die Fähigkeit, eine Sprache zu sprechen, doch es gibt viele Sprachen, und die meisten von ihnen haben eine gewisse Ausschließungstendenz. Die Sprache der Menschenrechte ist für unsere Spezies weder mehr noch weniger charakteristisch als Sprachen, die auf Reinheit der Rasse oder der Religion bestehen.« Weil es also keinen zureichenden Grund für die rationale, universalistische Legitimation von Menschenrechten gäbe, empfiehlt Rorty, »wir sollten die philosophische Suche nach der Gemeinsamkeit einfach aufgeben.«²²

20 Rorty, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, a. a. O., S. 145.

21 Vgl. Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis, a. a. O., S. 82.

22 Rorty, a. a. O., S. 86. – Auffällig ist hier, dass Rorty den Nationalsozialismus naturalisiert. Nationalsozialisten, und sei es nur metaphorisch, mit »Füchsen« gleichzusetzen, die ihr

Der »Gedanke, die Menschenrechte zu begründen«, sei »veraltet«, und »die Frage, ob Menschen wirklich die in der Helsinki-Akte aufgeführten Rechte besitzen«, bräuchte »überhaupt nicht gestellt zu werden«, weil »die Menschen sich, soweit es moralische Entscheidungen betrifft, allein durch historisch kontingente, äußere Momente, das heißt durch kulturelle Tatsachen, von den Tieren unterscheiden.«²³ So argumentiert Rorty nicht aus moralischer Indifferenz, sondern um den Blick auf das zu lenken, worauf es ihm ankommt: Moralischer Fortschritt bestünde in der Deeskalation der Unterschiede, die in der herrschenden Optik zu riesengroßen trennenden Faktoren würden. Nicht im Rekurs auf das erhabene Wesen des Menschen, das es nicht gäbe, sondern in der Alltagspraxis einer Politik der kleinen Schritte ließe sich liberal-demokratische Multikulturalität verwirklichen. Rorty möchte gerne »einen Unterschied nach dem anderen verringern: den Unterschied zwischen Christen und Muslimen in einem bestimmten bosnischen Dorf, den Unterschied zwischen Schwarzen und Weißen in einem bestimmten Städtchen in Alabama, den Unterschied zwischen Homosexuellen und Heterosexuellen in einer bestimmten katholischen Gemeinde in Quebec. Die Hoffnung richtet sich darauf, solche Gruppen durch tausend kleine Stiche zu verknüpfen und – anstelle der Berufung auf eine enorm große Gemeinsamkeit in Gestalt ihrer gemeinsamen Menschlichkeit – tausend kleine Gemeinsamkeiten zwischen ihren Mitgliedern zu beschwören.«²⁴

Auch hier also wieder der humane Ansatz, sich nicht mit philosophischen Scheinproblemen aufzuhalten, wo es praktisch zu helfen gelte. Dieser relativistische Kontextualismus klingt ohne Frage redlich und sympathisch, doch seine Begründung hält der Prüfung nicht stand. Aber die praktische Reichweite dieser Position ist nicht unabhängig von ihrer theoretischen Stringenz, und deswegen kann ihr die Prüfung nicht erspart bleiben.

Wenn man Rortys Serben-Beispiel überprüft, zeigt sich rasch die Schiefelage der Argumentation. Rorty stützt sich auf Zeitungsberichte des *New Yorker* aus dem Jahr 1992, die er behandelt, als wären es unerschütterliche Gewissheiten, und behauptet, »daß die serbischen Mörder und Vergewaltiger nicht das Gefühl haben, Menschenrechte zu verletzen. Denn sie tun diese Dinge nicht menschlichen Wesen an, sondern *Muslimen*.«²⁵ Das ist jedoch zu bezweifeln. Kriegsverbrecher glauben, sie hätten es nicht mit Menschen zu tun? Woher wissen wir das? Festhalten lässt sich hingegen: Kriegsverbrecher stellen durch ihr Handeln faktisch unter Beweis, dass sie

Selbsterhaltungsprogramm verfolgen, indem sie Kaninchen (und andere Exemplare von Arten, die im Überlebenskampf unterlegen sind) reißen – scheint das nicht der sozialdarwinistischen Lügendoktrin der Nazis in gewisser Hinsicht bereits aufgesessen zu sein, ganz gleich, wie überzeugt und engagiert man dagegen Stellung bezieht?

²³ Rorty, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, a. a. O., S. 148. – Wäre es nicht moralischer, in der Konsequenz dieses interessanten Gedankens den Tieren ebenfalls Rechte zuzusprechen, also über Lebewesen-Rechte nachzudenken, und an deren Begründung zu arbeiten, anstatt den Gedanken der Menschenrechte zu streichen? Sicherlich müsste man sich dann mit den Aporien auseinandersetzen, die aus der modernen, über Eigentum legitimierten Auffassung von Personen als Träger von Rechten erwachsen, aber das wäre kein Einwand.

²⁴ Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis, a. a. O., S. 87.

²⁵ Rorty, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, a. a. O., S. 144.

nicht davon überzeugt sind, alle Menschen besäßen bestimmte unveräußerliche Rechte, die jeden Handelnden moralisch unbedingt verpflichten, dies zu respektieren. Kriegsverbrecher folgen in der Regel einem instrumentellen Moralkalkül, wonach der Zweck, nämlich die radikale Vernichtung der Feinde, jedes Mittel heiligt. Zuweilen mögen sie sich, wie die Nationalsozialisten, auch auf Werte berufen, deren hierarchische Rangordnung ihr Vernichtungswerk rechtfertigt, also etwa auf unterschiedlich wertvolle Lebensformen. Ich halte es nicht für plausibel anzunehmen, dass Soldaten, die in einem Bürgerkrieg an Massenvergewaltigungen teilnehmen, glauben, sie würden ihre sexuelle Gewalt an nichtmenschlichen Wesen exekutieren. Eher ist anzunehmen, dass sie ihr sadistisches Vergnügen (die Lust, die sie bei der Demütigung anderer Menschen verspüren) durch die Ideologie legitimieren, die drastischsten Mittel seien gerade recht, wenn es gilt, die Feinde nachhaltig auszuschalten. Die Annahme, dass Akteure in Bürgerkriegen – die in Regionen ausbrechen, wo Globalisierungsverlierer unter sich sind, wenn sie gegen ökonomische Degradation und Verelendung wüten – über Nacht in nachbarlichen Konkurrenten um Marktanteile und wirtschaftlichen Erfolg keine Menschen mehr sehen, erscheint wenig plausibel. Unter dem Einfluss religiöser und chauvinistischer Propaganda, der durch wirtschaftlichen und sozialen Abstieg verstärkt wird, ändern sie zwar fraglos ihre Optik und sehen in den Nachbarn von gestern möglicherweise Todfeinde für alle Zeiten.²⁶ Aber ganz allgemein davon ausgehen, dass sie in ihnen keine menschlichen Wesen mehr sehen, kann nur, wer die Propaganda der Priester und Warlords beim Wort nimmt – und damit die Ideologie für Wahrheit.

Letzteres ist wohl unvermeidlich, wenn man den Unterschied zwischen Schein und Wesen leugnet. Rorty legt großen Wert darauf, zu betonen, dass es »die Wahrheit« nicht gäbe. Die philosophische Tradition habe angenommen, es gebe ein »inneres«, »reales« Wesen der Wahrheit.²⁷ Damit sei es jedoch nichts; Wahrheit ist so kontingent wie Sprache, meint Rorty. Sie sei »eine Eigenschaft von Sätzen«, Sätze sind »abhängig von Vokabularen« und Vokabulare werden »von Menschen gemacht«, ebenso wie »Wahrheiten«.²⁸ Rorty meint daher, Wahrheit sei nicht die »genaue Darstellung der Wirklichkeit«, sondern, mit William James, das, »was für uns zu glauben besser wäre«.²⁹ Am besten sei es aber, zu erkennen, dass Wahrheitssuche eine philosophische Sackgasse sei, die man besser verlassen sollte, um Freiheit in der liberalen Demokratie zu suchen und zu verwirklichen.³⁰

²⁶ Zur Wissenssoziologie und zur systemischen Sozialpsychologie des Nachbarschaftskonflikts siehe Ulrich Bielefeld, Gewalt, Nachbarschaft und Staat. Eine Soziologie sozialer Gewalt, in: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung*, 13. Jahrgang, Heft 5, Oktober/November 2004, S. 5-22, und Jan-Philipp Reemtsma, Nachbarschaft als Gewaltressource, in: a.a.O., S. 103-120.

²⁷ Rorty, Solidarität oder Objektivität?, in: ders., *Solidarität oder Objektivität?*, a. a. O. (S. 11-37), S. 16 f.

²⁸ Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, a. a. O., S. 49.

²⁹ William James, Was will der Pragmatismus?, in: ders., *Was ist Pragmatismus?*, Weinheim 1994 (S. 15-46), S. 43.

³⁰ Vgl. Horster, a. a. O., S. 91.

Die neopragmatistische Mobilmachung gegen den philosophischen Wahrheitsbegriff geht davon aus, dass auf der nicht-pragmatistischen Gegenseite³¹ mit einem überzeitlichen, monolithisch-holistischen Wahrheitsbegriff operiert wird. Es gibt »die Wahrheit«, die unabhängig von menschlicher Theorie und Praxis einfach »da ist«, und wenn wir sie erkannt haben und in Aussagen abbilden, die mit der Wirklichkeit und der Wahrheit selbst übereinstimmen, dann sind unsere philosophischen Annahmen wahr, denn sie haben an der Wahrheit als solcher Anteil. So argumentierten, William James zufolge, »die Rationalisten« in der Philosophie, und so lautet auch die Argumentation, gegen die Rorty kämpft. Die Frage ist nur, wer heute noch so argumentiert. Glaubt man Rorty, dann tun es alle – außer ihm selbst sowie Quine, Sellars, Davidson, den Urvätern James und Dewey, und natürlich Wittgenstein. Aber bereits Kant hatte diese Position des naiven Abbildrealismus hinter sich gelassen. Taylor hat gezeigt, dass Rortys Generalargument gegen nicht-pragmatistische Wahrheitsbegriffe von einer erstaunlich schlichten Verkürzung lebt: Alle komplexen Varianten der Korrespondenztheorie der Wahrheit werden als simple Abbildtheorien gelesen.³² In dieser Lesart wird Wahrheitstheorie auf die These reduziert, es könne eine Beziehung »zwischen dem Glauben und den Dingen« bestehen, die als Verhältnis der »Übereinstimmung« unserer Annahmen »mit der Realität« spezifiziert würde.³³

Hier ist nicht der Ort für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Wahrheitstheorien,³⁴ aber ich möchte immerhin festhalten, dass Wahrheit nach wie vor eine Eigenschaft von Sätzen ist, die dann vorliegt, wenn deren Begriffe und ihre Verknüpfung dem Gegenstand *angemessen* sind. Angemessenheit festzustellen, ist ein offener historisch-dynamischer Prozess. Es gibt keine ontologische »Übereinstimmung« zwischen Gegenständen der Reflexion und Begriffen, mit denen sie bestimmt zu werden versuchen. Mit Hegel ist davon auszugehen, dass Wahrheit stets einen Zeitkern hat. Soll heißen: Mit unserer Kenntnis von »den Gegenständen«, über die wie etwas aussagen, verändert sich unser Wissen davon, welche Aussagen ihnen angemessen sind und welche nicht. Thomas von Aquins Satz: »veritas est adaequatio intellectus et rei« sollte heute nicht mehr übersetzt werden: »Wahrheit ist die Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand«, sondern: »Wahrheit ist die Angemessenheit der Begriffe an die Sachverhalte, für die sie stehen.«³⁵ Diese

31 Die, wie oben schon einmal angemerkt wurde, anscheinend erstaunlich groß ist!

32 Vgl. Charles Taylor, Rorty in the Epistemological Tradition, in: Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), hg. v. A. R. Malachowski, Oxford and Cambridge, MA 1990 (S. 257-275), S. 268 ff. – Die hermeneutische Wahrheitstheorie, die Taylor dagegen stark macht, ist freilich von anderer Art als die, die ich hier geltend mache.

33 Rorty, Solidarität oder Objektivität?, a. a. O., S. 13.

34 Siehe hierzu meinen Aufsatz: Das Glück »jenseits des Pedestren« und die Ehre der Fußgänger. Anmerkungen zu Adornos Wahrheitsbegriff, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 17/2003, S. 27-72.

35 Den Begriff der »Angemessenheit« verwendet auch Hans Jonas, wenn er über die Wahrheit von Bildern nachdenkt, die ihrem Gegenstand mehr oder weniger »treu« sein können. Jonas vertritt die These, dass die »*adaequatio imaginis ad rem* [...] der *adaequatio intellectus ad rem* vorangeht« und daher sogar als »erste Form theoretischer Wahrheit« gelten kann, als »Vorläufer

Angemessenheit kann ebensowenig zeitlos festgestellt werden, wie es »die Wahrheit« als Entität gibt, »in der« man ist oder nicht.³⁶ Die hier angedeutete historisch transformierte Wahrheitstheorie, die nach wie vor auf Korrespondenzen zwischen Aussagen und Gegenstand abzielt, aber weiß, dass sie nicht ontologisch festgeschrieben werden kann, ist m. E. die unverzichtbare Grundlage *jeder* Definition von Wahrheit. Sie ist auch die Grundlage der neuen Wahrheitsdefinition des Pragmatismus, die ja (wie alle anderen) beansprucht, eine angemessene Aussage über den Gegenstand »Wahrheit« zu sein. Die Idee der Wahrheit ist nicht als fixierbare Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand zu fassen, sondern als *Bemühen um Angemessenheit*.

Um nun wieder auf Rortys Beispiel zurückzukommen: Die Kriegsverbrechen »der Serben« – oder die der Nationalsozialisten, von denen er auch spricht – wurden doch (neben anderen Faktoren, die hier eine Rolle spielten) auch deshalb möglich, weil systematisch verleugnet wurde, dass es moralische Prinzipien gibt, die universalen Geltungsanspruch erheben können. Menschen werden gequält, gefoltert und getötet, weil Qual, Folter und Mord »Herrschaftstechniken« (Reemtsma) sind. Herrschaft wird ausgeübt über andere Menschen, die unter Umständen als Menschen minderen Wertes angesehen werden, aber nicht, wie Rorty fälschlich annimmt, als nichtmenschliche Lebewesen. Das zeigt die Funktion der Folter; sie ist obrigkeitliches (kein *privates*) Handeln, das zweckgerichtet ist und zur systematischen Erniedrigung und Entwürdigung von Menschen dient, wobei auch die symbolische Dimension der Enteignung der Gefolterten von den mitteilbaren Objektivationen ihres Schmerzes eine wichtige Funktion ist.³⁷ Sie ist ein Mittel zur Demütigung von Feinden, die geschlagen oder (auch symbolisch) vernichtet werden sollen. Folter richtet sich gegen Menschen, und zwar ausschließlich gegen sie. Tiere werden zwar oft gequält, aber nicht gefoltert. Professionelle Tierquäler sind auf realen Mehrwert in agrarischer oder naturwissenschaftlicher Produktion aus und private Tierquäler auf symbolischen Mehrwert, das heißt auf Lust-Gewinn. Hier geht es nicht um die Zerstörung der seelischen Identität; die Herrschaft über Tiere bedarf

verbal beschreibender Wahrheit, die ihrerseits der Vorläufer wissenschaftlicher Wahrheit ist«.
(Hans Jonas, *Homo Pictor: Von der Freiheit des Bildens*, in: G. Boehm [Hg.], *Was ist ein Bild?*
München ³2001 [S. 105-124], S. 121).

³⁶ Es gibt empirische und spekulative Wege, auf denen man die Angemessenheit von Aussagen an ihre Gegenstände überprüfen kann. Dass Kaspar Hauser *nicht* der Erbprinz von Baden gewesen ist, konnte durch Gen-Tests verifiziert werden. Dass der Gehalt der Kompositionen Johann Sebastian Bachs *nicht* am besten zur Erscheinung kommt, wenn sie auf zeitgenössischen Originalinstrumenten aufgeführt werden, konnte Adorno mit dem Argument plausibel machen, dass die Substanz von Bachs avanciertesten Werken den technischen Mitteln voraus war, die seinerzeit zur Verfügung standen, und insofern gleichsam am Cembalo das Klavier des 19. Jahrhunderts antizipierten. – Warum Rortys Aussage, dass philosophische Begründungen der Menschenrechte überflüssig sind, falsch, das heißt dem erörterten Sachverhalt nicht angemessen, ist, versuche ich hier, auf einem spekulativen Weg mit empirischen Anhaltspunkten, darzulegen.

³⁷ Siehe dazu Sven Kramer, *Die Folter in der Literatur. Ihre Darstellung in der deutschsprachigen Erzählprosa von 1740 bis nach Auschwitz*, München 2004; ders., *Folter*, in: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hg. v. W. F. Haug, Bd. 4, Hamburg 1999, Sp. 569-574, sowie: *Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels*, hg. v. J. Ph. Reemtsma, Hamburg 1991.

dessen nicht, dafür genügen Zucht- und Abrichtungstechniken. Auch, vielleicht gerade, die Vernichtung der europäischen Juden durch Deutsche und der Vernichtungskrieg der deutschen Wehrmacht im Osten können als Belege dafür interpretiert werden, dass die Täter natürlich stets wussten, dass ihre Opfer Menschen waren; deshalb durfte die Propaganda ja auch keinen Moment stillhalten, die gebetsmühlenartig wiederholte, hier ginge es nicht gegen Menschen, sondern gegen minderwertige Lebensformen. Ohne die systematische Verleugnung der kultur- und zivilisationsverbürgenden Annahmen der Aufklärung und des Naturrechts, die (wie immer prekär) auf die verbindliche Geltung universalistischer Moral- und Rechtsprinzipien pochten, wäre der Zivilisationsbruch jedenfalls undenkbar gewesen, und davon zehren noch die heutigen Bürgerkriege. Das ist genau das Gegenteil davon, was Rorty beweisen wollte. Seine Pointe, »die Moralphilosophen« gehörten in die Verbrecherkartei der Unmenschlichkeit, ist also keine brillante Provokation, sondern grober Unfug.

Es sollte deutlich geworden sein, dass die Behauptung am Thema vorbeigeht, die Frage der Begründung von Menschenrechten sei veraltet. Wenn die Insistenz darauf, dass Menschenrechte einzuhalten sind, mehr sein soll als eine subjektive Meinungskundgabe, deren Bedeutungsgehalt nur für den gelten kann, der sie äußert, dann muss begründet werden. Verlässt man den Kontext der Begründung und verzichtet auf die Konstruktion von vorstaatlichen Grundrechten, ist man keinen Schritt weitergekommen. Rortys Behauptung, die Begründungsfrage sei deshalb müßig, weil *sub specie moralia* die Menschen sich nur durch kulturelle Tatsachen von anderen Lebewesen unterscheiden, könnte ihren Gegner, also die Position der rationalen Begründung moralischer Prinzipienreflexion, nur dann treffen, wenn Rationalität als differenztheoretische Wesensbestimmung von *humanitas* wirklich nicht als Kulturtatsache verstanden würde, sondern als Naturfaktum. Dass die menschliche Rationalität eine Naturtatsache ist, formulieren nun aber nicht die bekämpften Kantianer, die ja in der Vernunft das Andere der Natur sehen, sondern die Vertreter des Lagers, dem Rorty selbst angehört. Es ergibt sich somit eine paradoxe Situation, in der das Differenzkriterium Rationalität (plus vernunftgeleitete Begründung moralischer Prinzipien) gerade von denen als Kulturtatsache angesehen wird, denen Rorty unterstellt, sie würden es zu einem ahistorischen, unveränderlichen Naturfaktum verfälschen, während Rorty selbst, der sein Prinzip des kulturalistischen Relativismus der universalen Kontingenz über alles stellt, Rationalität kultur-evolutionistisch auf Natur reduziert. Rorty konstruiert also einen negativen Mythos der Rationalität, sofern man mit Roland Barthes das Mythische als Umwandlung von Historischem in Naturhaftes versteht.

Dieses Paradox geht auf das Konto der Rorty'schen Ungereimtheiten. Die »moralische Lektion, die man von Darwin erlernen sollte«, sieht er in der Preisgabe der Vorstellung von philosophischer Erkenntnis. Statt dessen gebe es nur unterschiedliche Grade und Qualitäten von Anpassung an die Umwelt. »Darwin hat angedeutet, daß der Unterschied zwischen uns und den Reptilien nicht darin besteht, daß diese sich bloß der Realität anpassen, während wir die Realität *erkennen*, sondern darin, daß wir uns der Realität sehr viel besser angepaßt haben als sie, und

zwar besser in dem Sinne, daß uns weit mehr an ›Vielfalt und Freiheit zu Gebot‹ steht.«³⁸

Wissen ist *nichts als* Macht, meint Rorty daher in Anspielung auf Bacon.³⁹ Die Dinge haben keine Wesensbestimmungen; wir machen sie zu dem, was sie, im Hinblick auf unsere Pläne, nützlicherweise sein können. Daher sei auch das Konzept philosophisch-rationaler Rechtfertigung obsolet. »Rechtfertigung ist stets Rechtfertigung vom Gesichtspunkt der Überlebenden, der Sieger; es gibt keinen höheren Blickpunkt als den ihren, den man einnehmen könne. Das ist das Wahre an Vorstellungen wie der, daß die Macht das Recht bestimme und daß Gerechtigkeit nichts anderes sei als das Interesse des Stärkeren. Diese Vorstellungen sind jedoch irreführend, wenn man sie metaphysisch, also im Sinne der Behauptung deutet, daß der jetzige status quo oder die in einem gegenwärtigen Krieg siegreiche Partei in einem privilegierten Verhältnis zum eigentlichen Sosein der Dinge stehe.«⁴⁰

Diese postphilosophische Apologie einer Geschichtsschreibung aus der Perspektive der Sieger tendiert zum Zynismus; mir ist aber in diesem Zusammenhang die Tatsache wichtiger, dass es einen inneren Widerspruch in Rortys Anti-Essenzialismus gibt. Denn er zieht gegen einen Pappkameraden zu Felde. Als Zielscheibe der Kritik wird ein Wesensbegriff aufgebaut, der uns allenfalls noch im Platon-Kapitel schlechter Philosophiegeschichten begegnet: Das Wesen der Dinge ist etwas zeitlos-abstrakt Daseiendes, völlig unabhängig von menschlicher Zuschreibung etc. – irgendetwas zwischen platonischer Idee, christlich-monotheistischem Gott und unerkennbarem kantischen Ding an sich. Rorty macht immer wieder gegen den common sense geltend, dass es so eine Hypostase menschlicher Projektionen nicht gebe. (Als sei der heutige common sense durch und durch von klassischer Metaphysik geprägt!) Nachdem er unablässig seine nominalistische Ontologie- bzw. Metaphysik-Kritik wiederholt hat, rückt er mit der Quintessenz seines psychologischen Nominalismus heraus: »Da es nichts gibt, was ein inneres Wesen besitzt, haben auch die Menschen keines. Dagegen räumen wir [die Anti-Essenzialisten, G.S.] gern ein, daß die Menschen in einer bestimmten Hinsicht einzigartig sind: Sie stehen tatsächlich in einer Reihe von Beziehungen zu anderen Gegenständen, in denen keine anderen Gegenstände zu etwas stehen. [...] Menschen sind imstande, eine Sprache zu verwenden, und daher sind sie imstande, Dinge zu beschreiben. Soweit wir wissen, gibt es ansonsten nichts, was dazu imstande wäre, Dinge zu beschreiben.«⁴¹

Was hier als anti-essenzialistische Beschreibung der singulären menschlichen Eigenschaft präsentiert wird, Sprache verwenden zu können, ist jedoch der Form nach nichts anderes als die aristotelische Weise der Wesensbestimmung: Die *differentia specifica* wird angegeben, die ein Seiendes zu dem macht, was es ist, indem der Unterschied zu dem angegeben wird, was es nicht ist. Seit Langem aber stehen Kategorien zur Verfügung, die es erlauben, diese metaphysische

38 Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, a. a. O., S. 34.

39 Rorty, a. a. O., S. 41.

40 Rorty, a. a. O., S. 16.

41 Rorty, a. a. O., S. 59.

Beschreibung der Substanz eines Etwas ohne ontologische Prämissen anzugeben. Anders gesagt: Die epistemologische Differenzierung von akzidentellen und substanziellen Bestimmungen ist schon lange nicht mehr an platonische oder neuplatonische Prämissen gebunden, die dem Substanziellen eine ontologisch höhere Dignität zusprechen. Seit Kant wissen wir, daß Wesensbestimmungen nicht intentione recta auf das Ansichsein der Dinge zielen können. Sie sind aber, als begriffliche Differenzierungsweise, intentione obliqua unabdingbar.

Die Erkenntnis, dass Schwarze, Juden und Muslime Menschen sind, auch wenn sie zu gegebener Zeit an gegebenen Ort wie Tiere behandelt werden, setzt kognitive Schritte voraus, die ohne das abstraktive Voranschreiten zu substanziellen und spezifischen Differenzen nicht möglich wären. Sie sind Lebewesen; das Leben haben sie mit Tieren gemein. Sie verwenden Sprache, um Dinge zu beschreiben; das unterscheidet sie von Tieren. Die Frage, die Rorty nicht mehr stellen will, ist die, wie sich das Faktum des Sprachgebrauchs zur Eigenschaft der Vernunftbegabung verhält. Er bricht hier die Erörterung ab und führt den Sprachgebrauch nicht mehr auf Vernunftbegabung zurück. Aber warum er das nicht tut, leuchtet nicht ein, auch nicht mit dem linguistic turn im Rücken. Rortys Rede davon, dass Sprachen meist ausschließenden Charakter hätten und dass es »die Sprache der Menschenrechte« und »die Sprache des Rassismus oder des religiösen Fundamentalismus« gäbe,⁴² klärt überhaupt nichts, weil sie einen metaphorischen Sprachbegriff verwendet.

Wie dem auch sei, Rorty müsste auf anderem Wege zu der Aussage kommen, dass Schwarze, Juden und Muslime nicht wie Tiere behandelt werden dürfen. Die Begründung lautet: Weil sie Menschen sind, und Menschen haben per se Würde und Rechte. Natürlich wäre Rorty der Letzte, der Sklavenhalter und Nazis gewähren ließe. Die Frage ist nur, ob er eigentlich gute Argumente dafür hätte, sich ihrem Treiben entgegenzustellen. Das prima vista fällige Argument der Neopragmatisten, Sklavenhalter, Nazis und »Serben« würden eine gute Zukunft für die Menschen mit mehr Vielfalt und Freiheit verhindern, ist kraftlos – und darüber hinaus auch noch innerhalb des eigenen Theoriegebäudes inkonsistent, denn wenn Wissen nichts als Macht ist und kulturelle Evolution die Fortsetzung der natürlichen, dann müsste erst einmal gezeigt werden, wieso eine faschistische Sklavenhaltergesellschaft kein erfolgreicherer Evolutionsmodell wäre als Rortys Hoffnungs-Phantasie einer utopischen Zukunft pluraler Demokratie.⁴³ Die kontingente, kulturbedingte Vorstellung, Vielfalt in Freiheit sei der beste, weil erfolgreichste Zustand des Zusammenlebens, wird bei Rorty zum prinzipiellen Argument gegen die Geltungslogik rationaler Kategorien, und damit wird mehr erschlichen, als Kontingenz bieten kann.

Solche Begründungsschwierigkeiten gehen einerseits aus den normativen Unschärfen der Rorty'schen Philosophie hervor und andererseits aus dem

42 Siehe oben.

43 Der Sieg der US-Army und der Roten Armee über Nationalsozialismus und Faschismus in Europa würde als Argument nicht ausreichen, wo sich doch historisch erwiesen hat, dass beide antinationalsozialistischen Systeme in der Nachfolge zahlreiche Regimes in der ganzen Welt einsetzten oder unterstützten, in denen Vielfalt und Freiheit allenfalls für die Diktatoren und ihre Günstlinge Realität waren (und sind).

instrumentellen Vernunftbegriff, den er vertritt. Beides setzt die schwächeren Traditionen des Pragmatismus fort. Dass das Kriterium der Nützlichkeit, das anstelle der Begründung theoretischer Wahrheits- und normativer Richtigkeitsansprüche treten soll, höchst problematisch ist, weiß Rorty selber. Werde die Frage »Nützlich wozu?« gestellt, habe er »nichts weiter zu erwidern, als ›Nützlich zur Schaffung einer besseren Zukunft‹«. Wenn man nun die Frage stellen würde: »Nach welchem Kriterium besser?«, könnten Pragmatisten »nur vage Antworten geben wie etwa: Besser insofern, als mehr unserer Meinung nach Gutes und weniger unserer Meinung nach Schlechtes darin enthalten ist.« Und wenn dann gefragt werden würde, was »gut« sei, habe er nur zu antworten: Vielfalt, Freiheit und Wachstum.⁴⁴ Denn es gelte der Satz von Dewey: »Das Wachstum selbst ist das einzige moralische Ziel.«⁴⁵ Das sind Formulierungen, die jeder Konzernchef vorbehaltlos unterschreiben könnte, der seine moralische Pflicht zum Wachstum durch Vernichtung der Konkurrenz und Freisetzung möglichst großer Teile der Belegschaft mit seiner Verantwortung für die Shareholder und die Belegschaft zu begründen pflegt. Als Überwindung universalistischer Moralprinzipien überzeugen solche Formulierungen allerdings nicht so recht.

Nach der Entqualifizierung der Vernunft, die Rorty gegenüber dem klassischen Pragmatismus⁴⁶ noch vorangetrieben hat, bleibt wohl auch nicht viel mehr übrig als die zirkuläre Rechtfertigung von Nützlichkeit und Wachstum. Rortys Vernunftbegriff gleicht aufs Haar dem von Rawls, und auch dem von einem der zahlreichen philosophischen Gegner von Rorty, nämlich Bertrand Russell, der kurz und bündig geschrieben hatte: »›Vernunft‹ bedeutet: Wahl der richtigen Mittel zu einem erwünschten Zweck. Mit der Wahl der Zwecke hat sie gar nichts zu tun.«⁴⁷ Ähnlich äußert sich Rorty im Zusammenhang der Frage nach normativen Begründungen: »Die Vorstellung von einer natürlichen Ordnung der Gründe, die unabhängig von den Eigentümlichkeiten spezifischer Auditorien existiert, ist unerlässlich für die Vorstellung von einem tiefreichenden Zusammenhang von Rechtfertigung und Wahrheit. Diese verfehlten Vorstellungen sind alle beide Abwandlungen des Gedankens, die Menschen besäßen eine spezielle Affinität zum inneren Wesen der Dinge. Diese Affinität sei ihnen dadurch gegeben, daß sie ein Vermögen namens ›Vernunft‹ besitzen, und dieses Vermögen sei etwas anderes als das der bloßen Anpassung von Mitteln an Zwecke, wie sie von Tieren und

44 Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis, a. a. O., S. 16f.

45 Zitiert bei Rorty, a. a. O., S. 17.

46 Vgl. dazu Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt am Main 1985, S. 48 ff.; ders., Der neueste Angriff auf die Metaphysik, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt am Main 1988, S. 108-161, sowie ders., Zum Problem der Wahrheit, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt am Main 1988, S. 277-325. – Zu den hermeneutischen Schwächen von Horkheimers Pragmatismus-Kritik vgl. Martin Suhr, John Dewey zur Einführung, Hamburg 1994, S. 179 ff. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass Horkheimers Kritik der amerikanischen Pragmatisten James, Dewey und Peirce auf einer oftmals verkürzenden Lesart beruht. Mir scheint, Horkheimers Kritik trifft Rorty besser – vielleicht, weil dessen Philosophie eine verkürzte Version des Pragmatismus ist.

47 Bertrand Russell, Studienausgabe Bd. 6: Moral und Politik, München 1972; zitiert nach: Glück und Moral, hg. v. M. Baumann und H. Kliemt, Stuttgart 1987, S. 45.

Handwerkern vorgenommen wird.«⁴⁸ Rortys »Funktionalisierung der Vernunft«⁴⁹ ist nichts Geringeres als die Grundlage aller Anstrengungen, die Gegenstände von Reflexion zur qualitätslosen, substratlosen Projektionsfläche kalkulatorischer Maßnahmen des Subjekts zu machen. Sie ist die dunkle, irrationale Seite der Rationalität im Prozess der Moderne, gegen die von Seiten der kritischen Theorie und Teilen der Postmoderne sowie des Kommunitarismus Einspruch angemeldet worden ist.

Es gibt nach Rorty zwar eine Menge von Einzelheiten, die man zur Rechtfertigung vorbringen kann, aber »über Rechtfertigung im Allgemeinen« gäbe es »gar nichts zu sagen«⁵⁰. Die Struktur dieser Argumentation tritt das problematische Erbe des Nominalismus an. Dessen Problem besteht darin, dass der Nominalismus der Position, die er bekämpft, in einer bestimmten Hinsicht ähnelt wie das Spiegelbild dem Original. Es gibt kein Allgemeines, es gibt kein Wesen, es gibt nur Kontingenz und Mannigfaltiges – lauter allgemeine Wesens-Aussagen, die Rorty unablässig wiederholt; und damit läuft er in die gleiche Falle wie der klassische Nominalismus, der die Realität der Universalien negierte, aber, anstatt den unwiederholbaren, besonderen und konkreten Einzeldingen wirklich gerecht zu werden, seinerseits die Hypostasierung höchst allgemeiner, abstrakter Begriffe lieferte.

In seiner Ideengeschichte der philosophischen Verhältnisbestimmung von Allgemeinem und Besonderem hat Karl-Heinz Haag rekonstruiert, wie die nominalistische Schule, als sie den Gedanken bestritt, dass es Universalien gebe, denen Sein zukomme, nur die nunmehr mit negativem Vorzeichen versehene Konsequenz aus der »Vergeistigung empirischer Einzeldinge« zog, die für idealistisches Philosophieren seit jeher typisch gewesen ist. Die neue These lautete nun, dass ausschließlich den Einzeldingen selbst, die sich der sinnlichen Wahrnehmung erschließen, »objektives Sein« zukomme. Die Universalien hingegen wurden als zeichenhafte Abkürzungen der Einzeldinge verstanden, »bloße Namen, die man braucht, um spezifisch oder numerisch Verschiedenes klassifizierend zu bezeichnen«. »Die raumzeitliche res ist individuell und veränderlich: also kann sie in ihrer Substanz und in ihren Akzidentien nicht allgemein und unveränderlich sein. Das ist das kontinuierlich sich forterbende Argument aller Nominalisten gegen die Annahme einer metaphysischen Universalienrealität. Nach ihrer einstimmigen Lehre gibt es in der Wirklichkeit nichts außer Individuen. Gesetzmäßigkeit herrscht nur im Denken; es gibt sie nicht mehr in den Dingen, weil ihnen nichts Begriffliches immanent sein soll.« Allgemeinbegriffe wurden nun als subjektive Konstrukte aufgefaßt, denen keinerlei Objektives innewohne. Sie wurden als Ergebnis von vergleichender Beobachtung der Mannigfaltigkeit der erscheinenden Dinge verstanden, deren »Ähnlichkeit« die Universalien zum Ausdruck brächten. An diesem Punkt verlor die realismuskritische Argumentation aber gleichsam die

48 Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis, a. a. O., S. 32.

49 Max Horkheimer, Zum Begriff der Vernunft, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 7, Frankfurt am Main 1985 (S. 22 - 35), S. 29.

50 Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis, a. a. O., S. 31.

Bodenhaftung. »Die nominalistische Kritik hatte die Universalien aus den Dingen entfernt und sie konstitutiven Leistungen des menschlichen Subjekts zugeschrieben. Daß es in den Sachen selbst etwas geben muß, das Vergleiche erlaubt und so vom Singulären abstrahieren läßt, übersah der Nominalismus. Für ihn wie für den Realismus gab es nur die Alternative: entweder Besonderes oder Allgemeines. Aber weder Nominalismus noch Realismus sind imstande zu beweisen, daß nur Besonderes oder Allgemeines wirklich ist. Die nominalistische Konzeption konkreter Einzeldinge, denen allein Realität zukäme, bleibt unerfülltes Postulat. Das Besondere, das als reine Singularität den alten Formen und Wesenheiten gegenübersteht, ist so abstrakt wie diese es waren.«⁵¹

Rortys Waffen im Kampf gegen das Phantom des Essenzialismus sind nichts anderes als eine Reihe von Aussagen über essentialia: Es gibt nur Kontingenz, der Mensch ist kein animal rationale, sondern sozusagen *animal accommodabile*, ein Tier, das lediglich besser angepasst ist und sich selbst neu schafft usf. Mithin: eine Wesensbestimmung nach der anderen, und alle sind sie so abstrakt wie Schelers und Hartmanns Nachrichten von den Besuchen des Menschen im Reich der Werte. Wir haben es bei Rorty mit lauter paradoxen anti-essenzialistischen Wesensaussagen zu tun, die gegenüber den Bekämpften freilich den Nachteil haben, dass sie den Anschein erwecken wollen, keine zu sein. Wenn nachmetaphysisches Philosophieren solcherart in schlechter Metaphysik terminiert, dann ist die angeblich überwundene Form vorzuziehen, weil ihr Reflexionsgrad ein höherer ist. Eine wirklich überlegene

⁵¹ Karl Heinz Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt am Main 1983, S. 40-43. Türcke hat die Dialektik des Nominalismus im Blick auf deren gesellschaftstheoretische Konsequenzen zugespitzt. Der radikale Nominalismus des 14. Jahrhunderts war ihm zufolge »durch die gemeinsame Auffassung gekennzeichnet, daß das Allgemeine, die sogenannten Universalien, lediglich von Menschen ausgedachte Namen (nomina) seien, und nichts, was in den Dingen selbst Realität hat. [...] Sind die Universalien nur etwas von Menschen Erdachtes, dann ist die gesellschaftliche Hierarchie auch nur etwas von Menschen Gemachtes – kein gottgefügt, sondern ein willkürlicher Herrschaftszusammenhang, der die Individuen zu an sich belanglosen Repräsentanten einer allgemeinen Ständeordnung erniedrigt, während sie doch die Urheber dieses Allgemeinen sind und es in Gang halten. Das kritische Programm des Nominalismus ist daher die Auflösung allen metaphysischen Blendwerks und die Rückführung aller menschlichen Hervorbringungen auf die wirklichen Menschen. [...] Doch das kritische Bewußtsein verhindert selbst, was es verheißt. Indem nämlich die Universalien allesamt zu Ausgeburten des Denkens erklärt werden, beraubt sich das Denken seines eigenen Fundaments. Es will die Wirklichkeit von aller metaphysischen Verkleidung befreien – und findet in der Wirklichkeit nirgends mehr einen objektiven Halt. [...] Die Wirklichkeit erkennen heißt nun, in die regellose Vielfalt der Naturerscheinungen mit den Mitteln des Verstandes eine gewisse Ordnung bringen. Diese Mittel jedoch, vornehmlich die Begriffe, sind ihrerseits nur Denkprodukte. [...] Sie sind [letztlich] zufällige und willkürliche Festsetzungen, und Erkenntnis ist nicht länger der objektive Ausdruck der Dinge, sondern nur noch das Instrumentarium, mit dessen Hilfe die vernunftbegabte Species sich die Dinge zurechtlegt. Das ist die unausweichliche Konsequenz nominalistischer Erkenntnistheorie. Ihr Versuch, die Welt von allen falschen Objektivationen zu befreien, mündet in den Verlust aller Objektivität.« (Türcke, *Luthers Geniestreich: Die Rationalisierung der Magie*, in: Friedrich Wilhelm Pohl / Christoph Türcke, *Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber*, Berlin 1983 (S. 9-74), S. 22 f.). – Rortys (von Sellars herkommender) »psychologischer Nominalismus« führt den unerbittlichen Rationalisierungsprozess konsequent fort und vaporisiert noch die Begriffe Erkenntnis, Objektivität und vernunftbegabte Spezies. Der rastlose Prozess der Aufklärung ist offenbar immer noch ein selbstzerstörerischer.

Form wäre allerdings erst dann erreicht, wenn Denken seinen metaphysischen Zug, den es qua Denken nicht ablegen kann, begreift und kritisch reflektiert; das heißt, zwischen Wesen und Erscheinung, Substanz und Akzidenz unterscheidet, ohne diese Bestimmungen des Denkens für Eigenschaften der Gegenstände von Denken zu halten (die gar noch den Gegenständen als Produkt idealistischer *creatio ex nihilo* erst durch Denken verliehen würden).

Metaphysik ist eine historisch wie heuristisch unumgängliche Erkenntnismethode, die das Wesen der Dinge nicht in Denken aufgehen lässt, aber eben auch nicht auf den Gedanken verzichtet, es gebe etwas den Dingen je Eigentümliches, etwas, vermöge dessen sie, jenseits unserer Projektionen, das sind, was sie sind. Metaphysik ist nachkantisch seriöserweise nur noch als Set jener »heuristischen Fiktionen« zu begreifen, die zwar selbst »keinen Gegenstand in irgendeiner Erfahrung« haben, aber als »regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs« jedem rationalen Nachdenken über Gegenstände überhaupt zugrunde liegen. Die »heuristischen Fiktionen« des so verstandenen Gebrauchs des Begriffs Metaphysik sind nichts bloß ›Erdichtetes‹, sondern unverzichtbare Bedingungen, um das Dasein der Gegenstände der Erfahrung erklären zu können. Sie selbst haben keine ontologische Substanz, aber dass sie mehr sind als bloßer Trug oder absolut arbiträre Zeichenkombinationen, zeigt sich daran, dass ohne sie keine inhaltliche Erkenntnis möglich ist.⁵²

Wenn Denken so ansetzt, können philosophische und soziologische Gegenstände nicht-affirmativ bestimmt werden, ohne traditionell-metaphysisch auf transzendente Entitäten reduziert zu werden. Der Begriff der Gesellschaft z. B., gar der Begriff einer gesellschaftlichen Totalität, ist denknotwendige Grundlage für die Bestimmung einzelner gesellschaftlicher Fakten, was freilich nicht heißt, dass angenommen würde, es existierte eine Entität »Gesellschaft« oder »gesellschaftliche Totalität«. Streicht man aber die denknotwendige Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung, wäre man wie Rorty außerstande, ideologische und nicht-ideologische Aussagen über den Gegenstand »Gesellschaft« zu unterscheiden. Wie sollte man dann noch z. B. rekonstruieren können, wie aus ein- und demselben gesellschaftlichen Strukturmerkmal widersprüchliche Phänomene hervorgehen, etwa der Interessenkonflikt von Mitarbeitern, die Aktien der Firma besitzen, für die sie arbeiten, und als Shareholder-Value-Profiteure ihre eigenen Kündigungen befürworten müssten? Kein Wunder, dass dem postmodernen Philosophieren ein »gesellschaftspolitische[s] Desaster« attestiert worden ist: Es erscheint »wie die Begleitmusik für einen Kapitalismus, der unter dem Etikett der ›Globalisierung‹ ganz so um die Erdkugel rast wie das *Kommunistische Manifest* es treffsicher beschrieben hat«, schreibt Josef Früchtl.⁵³

⁵² Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 799. – Auf Kants Begriff der »heuristischen Fiktion« weist Josef Früchtl in seiner Rorty-Kritik hing, die angemessen deutlich und zugleich fair ist; vgl. Josef Früchtl, Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung, Frankfurt am Main 1996, S. 215 f.

⁵³ Josef Früchtl, Demokratische und ästhetische Kultur. Folgen der Post-Moderne, in: Die Zukunft des Wissens, hg. v. J. Mittelstraß, Konstanz 1999 (S. 1207-1222), S. 1207.

Der Fehler – oder der Trick? – von Rortys Kritik aller Philosophie, die seines eigenen »postmetaphysischen« Gestus' enträt, liegt also darin, dass er den »Doppelcharakter des Wortes [...] Metaphysik« übersieht (oder jedenfalls nicht zur Geltung bringt). »Metaphysik«, so unterschied noch Adorno, »bezeichnet einerseits die Befassung mit metaphysischen Themen, auch wenn der metaphysische Gehalt bestritten wird, andererseits die affirmative Lehre von der Überwelt nach Platonischem Muster.«⁵⁴ Nur affirmative Metaphysik wird getroffen von Nietzsches trefflich kalauerndem Verdikt gegen die »hinterweltlerische« bzw. hinterwäldlerische Annahme von Hinter-Welten, die die einzig im Vollsinn wirklichen Welten seien. An allen Formen reflektierten nach-metaphysischen Denkens, das in Kants erkenntniskritischer Rettung des Wahrheitsmoments von Metaphysik sein Paradigma hat, prallt sie ab. Diese Denkform, die von Kant und Adorno kultiviert worden ist, hat Haag als *negative Metaphysik* bezeichnet;⁵⁵ in modischerer Terminologie könnte man heute von einem *schwachen* Begriff von Metaphysik sprechen.

2. Der Leugnung des Allgemeinen in der theoretischen Philosophie entspricht in Rortys politischer Philosophie die Entkoppelung der Bereiche des Öffentlichen und des Privaten. In schroffer, aber zugleich resignativer Abkehr vom Projekt der aufklärungsphilosophischen Tradition in Frankreich und England, die das besondere Einzelinteresse mit dem allgemeinen Interesse versöhnen oder doch immerhin vermitteln wollte, deutet Rorty Liberalität nun als Schutzraum individueller Kontingenz in der Privatsphäre. Diese sei der Raum jener kreativen Selbst-Erschaffung individueller Identitäten, für die Rorty unermüdlich plädiert. Hier und nur hier würden moralische Sensibilisierungsprozesse stattfinden, und zwar vor allem im Medium ästhetischer Erfahrung, genauer: durch literarische Horizonterweiterung. Denn in der Bekanntschaft mit Literaturen würden wir immer wieder neue Vokabulare und Weltbilder kennenlernen. Die zahllosen Gestalten menschlicher Verletzbarkeit und Demütigung, von denen wir durch die Weltliteratur erfahren, generierten die einzig wirkmächtige moralische *éducation sentimentale*. Nennenswertes für die moralischen Lernprozesse der modernen Menschen habe nicht Kants Ethik bewirkt, sondern Harriet Beecher-Stowes *Onkel Toms Hütte*.⁵⁶ Das Buch habe Leserinnen und Leser aufgefordert, moralische Empfindungen zu kultivieren; Lesende, die in hinreichend sicheren gesellschaftlichen Verhältnissen lebten, um sich das leisten zu können. Was die Leser auf solche Weise kultivierten, sei Sympathie mit leidenden Menschen gewesen. Mit Annette Baier konzipiert Rorty am Beispiel der Empörung gegen Sklaverei einen »Fortschritt der Gefühle«, der in nichts anderem bestanden habe als »in der zunehmenden Fähigkeit zu der

⁵⁴ Theodor W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt am Main 1984 (S. 413-523), S. 433. Adorno hat diesen Doppelcharakter auseinandergelagt, als er die weihevollen, von der deutschen Existentialphilosophie geprägte Sprache kritisierte, die sich beim bundesdeutschen Bildungsbürgertum in der postnationalsozialistischen Restaurationszeit großer Beliebtheit erfreute.

⁵⁵ Vgl. Haag, Der Fortschritt in der Philosophie, a. a. O., S. 12.

⁵⁶ Rorty, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, a. a. O., S. 160, 164f.

Erkenntnis, daß die Übereinstimmungen zwischen uns und ganz andersartigen Menschen weit größeres Gewicht haben als die Unterschiede.«⁵⁷

Moralischer Fortschritt ist also Fortschritt der Gefühle, und der besteht in der Erkenntnis von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. »Erkenntnis« war in Rortys Definition des Neopragmatismus zwar gerade erst als sinnvolle Kategorie abgeschafft und durch »Hoffnung« ersetzt worden, Hoffnung auf immer effektivere Beherrschung der natürlichen und kulturellen Lebensumwelt. Aber vielleicht sollte man nicht allzu kleinlich sein und ihm nicht ankreiden, dass der Begriff der Erkenntnis nun an zentraler Stelle wieder auftaucht – und auch dringend notwendig ist, um überhaupt zu erläutern, wodurch denn »Hoffnung« eigentlich inhaltlich bestimmt wird. Aber auch wenn man hier großzügig ist und den unguuten Eindruck übergeht, den solch sprunghafter Umgang mit zentralen Begriffen hinterlässt, bleibt dennoch die Frage, wie wir denn noch fähig sein sollten, »Gemeinsamkeiten« und »Unterschiede« voneinander zu unterscheiden und differenziert zu gewichten, wenn die Differenz zwischen »Wesen und Schein« ausgemustert und durch »Vergangenheit und Zukunft« ersetzt worden ist.

Wie nicht anders zu erwarten, ist Rorty auch hier nicht um eine Antwort verlegen: »Bei den hier relevanten Übereinstimmungen handelt es sich nicht um ein gemeinsames wahres Selbst, das wahres Menschsein begründete, sondern um so geringfügige oberflächliche Gemeinsamkeiten wie die Liebe zu unseren Eltern und Kindern – Gemeinsamkeiten, die uns nicht sonderlich von vielen Tieren unterscheiden.«⁵⁸ Es soll also partout ohne Metaphysik gehen – und Rortys Vorstellung davon, was Metaphysik sei, macht den Sinnbeschwörern der akademischen deutschen Philosophie zur Zeit um den Ersten Weltkrieg nachträglich alle Ehre. Sie rennt allerdings heute eine offene Tür nach der anderen ein. Aber wie sollen wir »relevante Übereinstimmungen« von irrelevanten unterscheiden und davon wiederum Gemeinsamkeiten, die zerfallen in »geringfügige«, nicht »sonderlich unterscheidende« und andere, also schwerwiegende und differenzrelevante? Wie sollen wir das machen, ohne epistemologische, denklogisch notwendige Kategorien wie Substanz und Akzidenz anzuwenden, die Rorty gegen die eigene Absicht selbst ständig voraussetzt? Dies alles bleibt ein Rätsel.

Dass Unterschied, Gemeinsamkeit, Substanz und Akzidenz nicht als präexistente, substanziell seiende Universalien im Reich der ewigen Ideen ein ontologisch höheres Dasein führen, ist ja geschenkt. Dass sie aber als Instrumentarien gehaltvollen Denkens deshalb überflüssig sind, ist falsch. Ohne sie könnten wir nicht einmal im Kopf zwischen privat und öffentlich unterscheiden, geschweige denn die These formulieren, dass in diesen beiden Reichen inkommensurable Maßstäbe herrschen, weshalb beide Bereiche schlechthin nicht zusammengebracht werden könnten.

⁵⁷ Rorty, a. a. O., S. 161.

⁵⁸ Ebd. – Vielleicht ist der Unterschied ja nicht sonderlich groß, aber er ist vorhanden. Bei den meisten Tieren fällt, nebenbei bemerkt, doch auf, wie die familiäre »Liebe« auf allen Seiten schlagartig verschwindet, sobald keine Notwendigkeit mehr besteht, den Nachwuchs aufzuziehen. Distanzbeständig ist diese »Liebe« ebensowenig. Macht es überhaupt Sinn, hier in einem anderen Sinn von »Liebe« zu sprechen, als im Sinn der anthropomorphistischen Kommentare in Naturfilmen?

Diese These ist weiterhin auch unter sozialphilosophischem Aspekt dubios. Wie sollen Menschen als Bürger zweier Welten eigentlich die poetische und ästhetische Sensibilität, die sie im Innenbereich gelernt haben, dann im Außenbereich als politische Haltung wie Toleranz und Solidarität praktizieren, wenn beide Welten je eigenen »Steuerungsprinzipien«⁵⁹ folgen? Hier ist Detlef Horster zuzustimmen, der moniert hat, dass das »normative Postulat der Trennung von Öffentlichem und Privatem [...] keineswegs unproblematisch [ist], da es die gesellschaftliche Konstitution des Subjekts ausblendet«⁶⁰. Das stehe zudem auch noch im Widerspruch zu Rortys eigenem Lieblingstheorem des kulturalistischen Kontextualismus, demzufolge Kultur ein »wenig durchschaubares, kontingentes Wechselspiel zwischen Menschen, Sprache und Welt«⁶¹ sei.

3. Solidarität als Grundlage humanen moralischen Empfindens und Handelns ist nach Rorty nicht kraft christlicher oder säkularisierter universalistischer Prinzipien oder Werte in der Welt, sondern einzig und allein deshalb, weil Menschen fähig sind, sich mit anderen zu identifizieren, Mitleid zu empfinden und sie auf diesem Wege vielleicht sogar schätzen zu lernen.⁶² Nicht rational deduzierbare Moralprinzipien, deren universale Geltungsansprüche in stringenter Argumentation legitimierbar sind und alle überzeugen müssten, bringen Moral in die Welt, denn sie überzeugen niemanden, der seine Handlungsweise nicht ändern will. Wenn es überhaupt etwas gibt, wodurch Menschen dazu gebracht werden, ihre »Gefühle zu kultivieren«⁶³, dann sind das poetisch-ästhetische Erfahrungen von menschlicher »Quälbarkeit« (mit diesem Ausdruck von Brecht lässt sich pointieren, worauf es Rorty ankommt). Die Kardinalfrage »Warum soll ich moralisch sein?« wird reformuliert in »Warum soll ich fremden Menschen helfen?« Und darauf sei sinnvollerweise nicht à la Kant oder Apel zu antworten, wenn man Wirkungen erzielen wolle, sondern mit dem Hinweis: Weil sie Hilfe brauchen, wenn sie leiden, in Angst, Elend und Einsamkeit leben, machtlos sind usf. Und zwar umso mehr, je fremder und ferner sie uns vielleicht zunächst vorkommen.

Dass dieses Moralprinzip von Schopenhauer stammt, erwähnt Rorty nicht. Schopenhauer formulierte das (alles andere als metaphysikfreie) ethische Prinzip – das sowohl imperativischen Charakter hat als auch den obersten Wert darstellt, je nachdem, ob man sich im Rahmen einer deontologischen Ethik oder einer Wertethik bewegt – bekanntlich mit den Worten: Verletze niemanden; vielmehr hilf allen, soweit du kannst.⁶⁴

In summa meint Rorty also: Universalistische Moralprinzipien laufen auf metaphysische Prinzipien hinaus. Sie haben stets die missliche Form von *petitiones principii* – was, nebenbei gesagt, Schopenhauers gewichtigster Vorwurf gegen Kants

59 Horster, a. a. O., S. 109

60 Horster, a. a. O., S. 20.

61 Horster, a. a. O., S. 111.

62 Vgl. Rorty, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, a. a. O., S. 166.

63 Vgl. Rorty, a. a. O., S. 151.

64 Arthur Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: ders., Werke in 10 Bd., Zürich 1977, Bd. VI (S. 143-317), S. 176 f.

Begründung des kategorischen Imperativs war.⁶⁵ Darüber hinaus sind universalistische Moralprinzipien nicht gegen Nietzsches Sklavenmoral-Argument zu immunisieren, demzufolge sie letztlich nur das rationalisierte Ressentiment der Schwachen gegen die Starken seien.⁶⁶ Das einzige, was in Sachen Moral dagegen wirklich zähle, sei, »daß wir uns durch traurige, sentimentale Geschichten zum Handeln bewegen lassen«⁶⁷. Das bezeichne ich als Rortys *Marlitt-Modell* der Moral – nach der fränkischen Schriftstellerin Eugenie Marlitt, die sich in ihren erfolgreichen Trivialromanen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts darum bemühte, (gemäßigte) Empörung gegen individuelles, vorwiegend weibliches Leiden an sozialer Ungerechtigkeit zu wecken bzw. wachzuhalten.⁶⁸

Gegen dieses Modell ist einzuwenden, dass moralische Impulse, Empörungen und Haltungen stets und überall immer auch ein allgemeines Moment haben. Sie haben es erstens, weil sie die vermeintliche Kontingenz durchschlagen und zwischen besonderen, einzelnen Individuen Gemeinsames erfahrbar machen, oder, anders gesagt, weil sie Ausdruck der Erfahrung von Gemeinsamem sind. Und zweitens haben sie deshalb ein allgemeines Moment, weil sie die Basis der virtuell allgemeinen Verständigung über Moralität und ihre Privationen und Kontradiktionen sind.

Von Hume bis Schopenhauer und Adorno ist daher immer auch auf das universale *Moment* des moralischen Empfindens, des Mitleids und des moralischen Impulses mitreflektiert worden. Wo diese Reflexion gänzlich fehlt, treibt ein paradoxer Krypto-Universalismus sein Unwesen. Rorty verleugnet das allgemeine Moment, aber seine fortschrittsfrohe Hoffnung auf moralisches Wachstum, seine humane Insistenz darauf, uns zu lehren, es komme darauf an, »daß die Reichweite des Mitgefühls immer umfassender wird«⁶⁹, ist treffend als »eine latent universalistische Tendenz« bezeichnet worden.⁷⁰ Ludwig Nagl hat den Grundwiderspruch bei Rorty auf den Begriff gebracht, wenn er von einem »(nicht-expliziten) ›piecemeal«-

65 Vgl. Schopenhauer, a. a. O., S. 179.

66 Vgl. Rorty, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, a. a. O., S. 165 f. – Der Begriff der Sklavenmoral ist übrigens von Schopenhauer eingeführt worden; allerdings zielte er damit polemisch auf Kants Begründung der moralischen Pflicht, der um ihrer selbst zu folgen sei. Schopenhauer argumentierte, der unbedingte Charakter der Pflicht, in ihrer Entgegensetzung zum Handeln aufgrund moralischer Impulse und humaner Solidarität, würde die Moralität herabstufen zum bloßen Handeln auf Befehl. »Achtung vor der Pflicht« sei nichts anderes als rationalisierter Gehorsam. Kant habe hier eine notdürftig säkularisierte theologische Moral präsentiert, die die ursprüngliche Kraft der Moral verloren habe und nur aufgrund von Herrschaftsverhältnissen funktionieren könne. Die Gestalt der Moral, gegen die Schopenhauer sich hier wendete (von der Frage, ob er dabei Kant gerecht wird, einmal abgesehen), ist genau das, was Adorno, in pointierter Umkehrung von Nietzsche, als Herrenmoral bezeichnet hätte: die Moral, die die Herren den Sklaven verordnen.

67 Rorty, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, a. a. O., S. 166.

68 Darin unterschied sie sich von Hedwig Courths-Mahler, ihrer noch erfolgreicherem Nachfolgerin im Genre, deren Erfolgsrezept darin bestand, ästhetische Surrogate gelingenden Lebens in der imaginierten Lebenswelt der Schönen und Reichen zu präsentieren.

69 Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis, a. a. O., S. 81.

70 Ludwig Nagl, Pragmatismus, Frankfurt am Main, New York 1998, S. 176.

Universalismus«⁷¹ spricht. Er spielt damit auf die von Neurath und Quine stammende, im Neopragmatismus äußerst beliebte Metapher des »piecemeal-engineering« an. Sie steht für problemlösendes Philosophieren im Vollzug praktisch interessierten, anwendungsorientierten Denkens im Gegensatz zu abstrakt-systematischer Prinzipienphilosophie – wie bei einem Schiff auf hoher See, das mit den vorhandenen Mitteln repariert werden muss, wenn Störungen auftreten. Aber die nachvollziehbare Einstellung, dass man sich nicht damit aufhalten kann und darf, immerzu nur alle (verschieden interpretierenden) Begriffe im philosophischen Laboratorium auf ihre Begründbarkeit hin zu überprüfen, wenn es doch darauf ankommt, die Welt zu verändern – sprich, in diesem Fall: gegen die praktischen Negationen von Moral und Humanität zu intervenieren –, diese Einstellung darf eben nicht dazu herhalten, die begrifflichen Grundlagen moralphilosophischer Reflexion auch dann noch abstrakt zu negieren, wenn man sich des Langen und Breiten Zeit nimmt, eine philosophische Begründung der eigenen Haltung zu geben. Daher trifft die Kritik ins Schwarze, dass Rorty universalistische Basisannahmen in Anspruch nimmt, aber sie übersieht oder verschweigt. Und ich füge hinzu, dass Rorty sich damit wieder die immanenten Probleme des moralphilosophischen Universalismus einhandelt, allerdings auf niedrigerem Niveau als dort, wo sie reflektierter abgehandelt worden sind.

Postmoderne Ethik II

Auch Zygmunt Bauman hat eine fulminante Kritik am Universalisierungsparadigma in der Ethik vorgetragen.⁷² Seine Kritik der Moralphilosophie ist allerdings ein Teilaspekt des Hauptthemas seiner neueren Forschungen, der Rekonstruktion der Zivilisationsgeschichte des Holocausts. In seiner intensiven Auseinandersetzung mit den moralphilosophischen Implikationen dieses Themas zielt er auf den Typus der normativ-universalistischen Moralphilosophie, die rationale Begründung intendiert. Bauman sieht in ihr das Paradigma der modernen Moralphilosophie. Die zivilisatorische Moderne und ihr theoretischer Diskurs habe mit dem Holocaust, den Bauman als »die Signatur des zivilisatorischen Fortschritts«⁷³ bezeichnet, ihren Offenbarungseid geleistet. Doch damit sei überhaupt erst der Weg frei geworden für etwas, dessen wir dringend bedürften: für eine neue Ethik, die den Zwangszusammenhang rational-universalistischer Normativität als historisch vielleicht unvermeidlichen, aber gleichwohl katastrophischen Irrweg erkannt hat.

Bauman bezeichnet dies als »postmoderne ›Revolution‹ in der Ethik« und grenzt sich (wie Rorty) damit von der Mode ab, Ethik für obsolet zu erklären, das Sein vom Sollen zu befreien und durch Ästhetik zu verklären, die häufig mit der Postmoderne

71 Nagl, a. a. O., S. 171.

72 Teile dieses Abschnitts sind in meinen Aufsatz »Das Unbehagen an der Moral. Zur Kritik der Ethik bei Adorno und Zygmunt Bauman« eingegangen (in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* Nr. 231, 41. Jg., Heft 4, 1999, S. 513-526).

73 Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995, S. 191. Die Formulierung stammt von Richard L. Rubenstein.

assoziiert wird.⁷⁴ Denn er versteht unter »postmodern« einen Blick, der zu einer Selbstanalyse fähig ist, die die Moderne lange blockiert habe. Es geht ihm um eine neue Perspektive auf moralische Probleme, die nicht mehr, wie die Moderne, »zwanghafte normative Regulierung«, moralische »Universalien« und »theoretische Letztbegründungen« im Sinn hat,⁷⁵ sondern das authentische Fundament der Moral freilegen kann. Bauman sieht es im vor-rationalen Bereich der emotiven Bedeutungen verankert. Seine anti-kognitivistische These ist, dass »moralische Impulse und Empfindungen« gewissermaßen »das ursprüngliche und primäre »rohe Faktum« des »moralischen Antriebs« seien, die Grundlage jeglicher »moralischer Verantwortung und innerster Moralvertrautheit«. »Moralische Impulse und Empfindungen« sind nach Bauman der »Stoff«, »aus dem die Moralität des menschlichen Zusammenlebens gemacht ist«. Er beruft sich hier zwar auch auf die kantische Annahme eines »moralischen Gesetzes in mir« als Faktum; aber darauf kommt es ihm als Soziologen nicht primär an, denn er leitet die »moralischen Impulse und Empfindungen« im Rekurs auf moralpsychologische Theorien des moralischen Gefühls her und zielt philosophisch auf die »Repersonalisierung« der Moral. Die »persönliche Moralität« sei es, »die ethische Aushandlungen und den Konsens möglich macht, nicht andersherum«⁷⁶.

Die Fokussierung der unvertretbaren Person mit ihrem je eigenen moralischen Impuls zeigt, wie nah Baumans Moralkonzept der materialen Wertethik ist; sein wichtigster ethischer Gewährsmann ist freilich Emmanuel Lévinas, für ihn »der größte Moralphilosoph des zwanzigsten Jahrhunderts«⁷⁷.

Bauman setzt aber zunächst mit einer Kritik des moralischen Reduktionismus in der Soziologie an, die längst fällig sei; seine Polemik richtet sich gegen die von Montesquieu bis heute geltende funktionalistische Lehre, »daß moralische Normen stets Indizien für kollektive Bedürfnisse seien und zu deren Steuerung entwickelt wurden«⁷⁸. Auch Durkheims Ableitung der Moral aus dem »Bedürfnis der sozialen Integration«⁷⁹ zum Zwecke der Abwehr der Anomie und des Zerfalls von Gesellschaften habe den doppelten Fehler begangen, die Eigenständigkeit des moralischen Bereichs zu verleugnen und sich der Möglichkeit zu begeben, die je bestehenden Moralsysteme qualitativ zu differenzieren.

Worin liegt nun die substanzielle Beschaffenheit des Ethischen? Nach Bauman ist sie eine präsozial fundierte, existenzielle Modalität des Individuums. Mit dieser Annahme möchte er ihre prekäre Eigenlogik betonen und zugleich den moralische Relativismus abgewehren, der ja zum Instrumentarium aufklärerischer Moralsoziologie gehört. Alle Systeme der Moral, meint Bauman, sind durch je bestimmte gesellschaftliche Strukturen vermittelt und daher lokal begrenzt.

74 Bauman a. a. O., S. 10; vgl. S. 11 f.

75 Vgl. Bauman, a. a. O., S. 13.

76 Bauman, a. a. O., S. 59; vgl. S. 57 f.

77 Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992, S. 240.

78 Bauman, a. a. O., S. 185.

79 Bauman, a. a. O., S. 186 (im Original kursiv).

Aufgrund dessen seien sie heute »in einer pluralistisch-heterogenen Welt einem grenzenlosen Relativismus unterworfen«. Doch Bauman hält dagegen, dass der Relativismus nicht gelten könne »für die menschliche ›Fähigkeit, Gut und Böse unterscheiden zu können«. »Man muß für diese Fähigkeit eine andere Quelle annehmen als das *kollektive gesellschaftliche Bewußtsein*; diese Fähigkeit gehört vielmehr zur Ausstattung des Menschen wie seine biologische Konstitution, seine Triebe und physiologischen Bedürfnisse.«⁸⁰ Aus dieser anthropologischen Annahme zieht Bauman den Schluss, die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen wir moralisches Urteilen und Verhalten einüben, würden die präsoziale moralische Konstitution in Regie nehmen und funktionalisieren. »Der Sozialisationsprozeß dient der Manipulation der moralischen Fähigkeit – nicht ihrer Erzeugung.«⁸¹

Wenn Bauman also für ein radikal individualistisches Konzept von Ethik einsteht, dann tut er das vor allem, um deutlich zu machen, dass nur von einer solchen Basis aus Widerstand gegen gesellschaftlichen Konformismus möglich ist, gegen soziale Distanz und gegen den Schein moralischer Indifferenz des eigenen Tuns, der durch Mediatisierung des Handelns erzeugt wird und den Holocaust erst möglich gemacht habe. Denn: »Die moralische Fähigkeit ist keineswegs nur das Objekt sozialer Manipulation, sondern enthält auch Elemente, die der Sozialisation widerstehen oder sich ihr zu entziehen vermögen; Autorität und Verantwortung für moralische Entscheidungen sind bei der allein ausschlaggebenden Instanz zu suchen: beim Individuum.«⁸²

Bauman setzt auf das existenzphilosophische Fundament einer nicht-symmetrischen Ethik des Anderen. »Moral ist Begegnung mit dem Anderen als Antlitz«⁸³, schreibt er mit Lévinas. Daher vertritt er die These, »daß die für die moralische Fähigkeit verantwortlichen Faktoren nicht im gesellschaftlichen, sondern im zwischenmenschlichen Raum zu suchen sind. Moralisches Verhalten ist allein im menschlichen Miteinander, in der ›Gegenwart des Anderen‹, im zwischenmenschlichen Kontext denkbar und keineswegs dem Wirken von Bildungsinstitutionen oder einem überindividuellen System von Strafen zu verdanken.«⁸⁴ Ist es auch nicht der Einsicht zu verdanken, der selbstkritischen Rationalität? Das würde ich hier intersubjektivitäts-skeptisch einwenden. Bauman setzt alles auf die Ethik, die Lévinas aus dem ›Faktum des Unter-uns-Seins‹ herleitet.⁸⁵ In ihr findet er das Reservat des Widerstands gegen den modernen Typus von Handlungsrationaltät, der allein auf Effizienz und Beherrschung zielt, sowie darauf, den Anderen für die Zwecke des Handelnden verfügbar zu machen. Weil Verantwortung für den Anderen ein existenzieller Modus menschlicher Subjektivität

80 Bauman, a. a. O., S. 193.

81 Ebd.

82 Ebd.

83 Bauman, Postmoderne Ethik, a. a. O., S. 79.

84 Bauman, Moderne und Ambivalenz, a. a. O., S. 193.

85 Vgl. zum Motiv des ›Unter-uns-Sein‹ bei Lévinas: Anke Thyen, Metaphysikkritik und Ethik bei Theodor W. Adorno und Emmanuel Lévinas, in: Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno, hg. v. M. Wischke u. G. Schweppenhäuser, Hamburg 1995 (S. 136-151), S. 150.

ist, sei Moral »die primäre Struktur der intersubjektiven Beziehungen [...], und zwar ihrer ursprünglichen, von nicht-moralischen Faktoren (wie Interesse, Kalkül, der rationalen Suche nach Lösungen oder dem Nachgeben gegenüber Zwang) unberührten Form.«⁸⁶

Von hier aus kommt Bauman zu einer eigenwilligen Neuinterpretation des Pflichtbegriffs. »Die Substanz der Moral ist die Pflicht (nicht zu verwechseln mit Obligation) gegenüber dem Anderen, die nicht am Interesse orientiert ist – die Wurzeln der Moral reichen daher tiefer als die soziale Ordnung, als Formen von Herrschaft und Kultur.«⁸⁷ Kants Abtrennung der Pflicht vom Interesse wird hier reproduziert – aber nicht im kantischen Sinn. Denn zwar ist Pflicht auch bei Bauman nicht als etwas gedacht, das uns nur qua wechselseitige Anerkennung verpflichtet, aber bei ihm wird Pflicht in einem anderen Sinne absolut gesetzt, nämlich als anthropologisches Faktum. Die Annahme, es könne vor aller Kultur reine Intersubjektivität, Verantwortung und Interesselosigkeit geben, vermag freilich nur dann zu überzeugen, wenn der quasi existenzialtheologische Standpunkt geteilt wird, dass das präontologische moralische Selbst ein Faktum ist. Doch dieser Standpunkt kann wenig mehr für sich geltend machen, als dass es vielleicht wünschenswert ist, wenn dies der Fall wäre.

Harmonistisch ist Baumans Ethik-Begriff deswegen allerdings nicht. Der moralische Impuls ist ihm zufolge angeboren, aber dem steht »die endemische Natur der Aggressivität« entgegen. Der Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen wird also auch bei Bauman ganz traditionell als unendlich beschrieben. Damit bleibt er in dieser Hinsicht in jenem Rahmen, den Hobbes am einen Ende gebaut hat und Darwin am anderen. Und das Moralische, meint er, sei durch eine Aporie gekennzeichnet: die Aporie »des bedingungslosen Anspruchs«⁸⁸ der moralischen Nähe. Weil ich mich als verantwortlich für den Anderen erkannt habe, meine ich (besten Gewissens), ich wüsste, was das Beste für ihn sei. Fürsorge schlägt um in Macht. Dagegen hilft nur, wie Bauman mit Lévinas meint, dass wir erkennen, dass die postmoderne Ethik nichts anderes sein kann als eine »Ethik zarter Berührung«. Die Berührung als Metapher verweise auf das »Paradigma moralischer Beziehung«⁸⁹: die Liebe. Bauman geht daher über weite Strecken einer Ethik der Liebe nach; freilich auf anderen Pfaden als Scheler. Bei Scheler erhält die Liebe eine quasi mediale Funktion zwischen endlichen Personen und absoluter Geistperson, zwischen den geschichtlich erscheinenden Werten und dem auf den Kredit der phänomenologischen Korrelation angenommenen absoluten Wertreich, das jene bedinge. Baumans Blick ist nicht auf ewige Sphären gerichtet, sondern auf Ich-Du-Beziehungen in der Interaktion unvertretbarer Einzelner. Liebe wird als das Andere instrumenteller Beziehungen dem Gebiet moralischer Kalküle gegenüber gestellt. In der Ethik der Liebe gibt es keine vernünftig begründbaren oder gar einzufordernden Prinzipien.

86 Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, a. a. O., S. 198.

87 Ebd.

88 Bauman, *Postmoderne Ethik*, a. a. O., S. 137.

89 Bauman, a. a. O., S. 141.

Eine *immanente* Kritik der modernen Moralphilosophie, welche auf die rationale Begründung des Universalitätsanspruchs ihrer Maximen insistiert, sucht man bei Bauman aber vergeblich. Das hängt auch mit seiner Theorie der Moderne zusammen. Die »Substanz« der Moderne in ihrer politischen, sozialen und intellektuellen Praxis besteht nach Bauman in der »Anstrengung, Ambivalenz auszulöschen«. ⁹⁰ Die Signatur des Denkens und Handelns sei die Bemühung um exakte Definition und logische Klassifikation. Was sich dem entzieht, werde unterdrückt und ausgelöscht. Das Chaos sei das Schreckbild der Moderne und die Ordnung ihr Ziel. Das angstgetriebene Projekt moderner Naturbeherrschung finde seine Vollendung in der Vernichtung des Fremden und Andern im planvollen Massenmord. Bauman vertritt die These, dass der Holocaust kein Rückfall aus der Moderne in archaische Barbarei war, sondern »ein charakteristisch modernes Phänomen«, welches nur im Rahmen der Kultur und Technologie der Moderne zu begreifen sei. ⁹¹ Wie die Völkermorde des 20. Jahrhunderts überhaupt sei er »das Ergebnis der Anwendung moderner Verwaltungsmethoden und moderner Technologie auf die ungelösten vormodernen Spannungen und Konflikte« ⁹², die der modernen Rationalität als unerträgliche Unordnung erscheinen. Solche Konflikte, überhaupt jedwede Vieldeutigkeit und Ambivalenz, seien in der Moderne gewaltsam unter das Raster homogenisierender Klassifikation gezwungen worden.

Die Moderne unterdrückt und verdrängt Ambivalenz und schafft Ordnung durch Gewalt, meint Bauman. Er hält dem seine These entgegen: »Die Postmoderne ist eine Chance der Moderne« ⁹³, denn sie halte die Ambivalenz aus. Ihr Problem besteht nach Bauman wiederum darin, dass sie in Gefahr ist, in falsche, marktorientierte Toleranz, in Indifferenz, abzugleiten. Bauman macht sich zum Anwalt der Ambivalenz, der ihre Interessen sowohl gegen die Moderne als auch gegen die Postmoderne vertritt. Die Postmoderne sei auch deshalb eine neue Chance, weil sie die Abwehrhaltung der modernen, »nicht-emotionalen, kalkulierenden Vernunft« gegen die Spontaneität des Menschen und seine Bestimmtheit durch Triebe und Impulse hinter sich gelassen und zu der Einsicht gefunden habe, daß die »»Wiederverzauberung« der Welt« die richtige Antwort auf die verlorenen Illusionen der Moderne sei. Eine Hauptillusion sei der Glaube gewesen, es ließe sich ein verbindlicher, universalistischer ethischer Code etablieren. Heute hätten die Moralphilosophen gelernt, »Kontingenz zu akzeptieren«, »Ambiguitäten anzuerkennen« und »die moralische Intuition« des Einzelnen als letzte Instanz von Moral zu begreifen. ⁹⁴

Bauman ist der Meinung, dass die rationale Bändigung der menschlichen Triebstruktur gemäß moralischer Normen stets bloße Rationalisierung gesellschaftlicher Herrschaft gewesen sei, deren Verschwinden für das postmoderne Bewußtsein dann folgerichtig als Zuwachs an Freiheit erscheint. Nach Bauman war

90 Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, a. a. O., S. 20.

91 Bauman, *Postmoderne Ethik*, a. a. O., S. 12.

92 Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, a. a. O., S. 317.

93 Bauman, a. a. O., S. 313.

94 Bauman, *Postmoderne Ethik*, a. a. O., S. 57 u. 56.

das »Postulat der Universalisierung« nur »ein Reflex der modernen *Praxis* der *Universalisierung*«. Sein Universalismusbegriff ist durch eine Äquivokation der politisch-sozialen und moralphilosophischen Bedeutungen gekennzeichnet. Mit politischer Universalisierung meint Bauman die »uniformierenden Ambitionen und Praktiken des modernen Staats«. Die unbedingte moralische Autorität, die dieser beansprucht, habe historisch vorausgesetzt, »nur solche Regeln als moralisch anzuerkennen, die den Test einiger universaler, extemporärer und exterritorialer Prinzipien beständen.«⁹⁵ Bauman scheut sich nicht vor einer theoretischen Einführung des philosophischen Universalismus mit dem Imperialismus: »Imperien von unbegrenzter und unbestrittener Souveränität und die Wahrheit von unbeschränkter und unbestrittener Universalität waren die beiden Waffen, mit denen die Moderne die Welt nach dem Entwurf der vollkommenen Ordnung neu bilden wollte.«⁹⁶ Die Entmächtigung von gemeinschaftlich, territorial und zeitbedingt geltenden Grundlagen des moralischen Urteils durch den Vereinheitlichungsprozess der okzidentalen Rationalität ist für Bauman eine Art interne Kolonialisierung. »Die fieberhafte Suche nach ›Begründungen‹ moralischer Regeln«, meint er, erwuchs in der Moderne aus der Notwendigkeit, »die Beherrschten zu überzeugen.« »Der gesetzliche Zwang hatte tatsächlich nur eine Chance, mit geringem Widerwillen akzeptiert zu werden, wenn das Recht, in dessen Namen er vollzogen wurde, als mehr als nur eine Laune des Gesetzgebers dargestellt werden konnte.«⁹⁷ Die Prinzipienförmigkeit und Diskursivität moralischer Regeln habe die Funktion, ihnen den Schein der Legitimität zu verleihen, und deshalb bediene sich die Moralphilosophie der Analogie zum Recht. Baumans Kritik des Universalismus ist also durch einen Widerspruch gekennzeichnet: Auf der einen Seite rügt er den Reduktionismus der Moralsoziologie, auf der anderen Seite reproduziert er ihn, nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Eine Reflexion auf diesen Widerspruch ist bei Baumann leider nicht zu finden.

Auch Baumans »postmoderne Ethik« bleibt noch auf die klassisch moderne Herausforderung bezogen, dass moralische Geltungsansprüche stets universal seien; sie bleibt darauf bezogen, indem sie sich negierend davon abgrenzt. Bauman leugnet nicht, dass wir heute Bedarf an allgemeingültigen moralischen Regeln haben. Ihm stellt sich das Problem des Auseinanderklaffens von prinzipieller Einsicht und tatsächlichem Handeln als ein gesellschaftliches dar. Den lebensweltlichen Widerspruch beschreibt er folgendermaßen: »praktisch scheinen alle politischen und sozialen Institutionen, unsere ganze gegenwärtige Welt unseren ethischen Einsichten zuwiderzuhandeln. Wir sind uns schnell darüber einig, daß Luftverschmutzung, daß unsere Autoabgase ausgesprochen gefährlich sind für die Menschen, die Tiere, die Natur, ja die ganze Erde. Andererseits kommen wir mit unseren eigenen Autos zu den Konferenzen, auf denen darüber diskutiert wird, wie Umweltschäden zu stoppen sind.« Und dieser Widerspruch in der Lebenswelt ist die Erscheinungsweise des heteronomen Eingriffs der ökonomischen Logik. »In den USA lebt jeder Sechste in

95 Bauman, Postmoderne Ethik, a. a. O., S. 65.

96 Bauman, Moderne und Ambivalenz, a. a. O., S. 310.

97 Bauman, Postmoderne Ethik, a. a. O., S. 102; vgl. auch S. 127 ff.

irgendeiner Weise vom Autogeschäft, mit der Folge, daß die Abschaffung der Autoindustrie den Kollaps der ganzen amerikanischen Industrie zur Folge hätte. Die Frage ist also nicht so sehr, was die richtigen Prinzipien sind, denen wir zu folgen hätten, sondern wie die gesellschaftlichen Institutionen organisiert sein müßten, damit sie ein Handeln fördern, das in Übereinstimmung mit den ethischen Regeln ist.«⁹⁸ Dem ist zuzustimmen, was die Ebene der Anwendung moralischer Regeln betrifft. Das Problem sind freilich die Vorbehalte, die Bauman gegenüber dem Unterfangen hat, sie so zu begründen, dass sie einen allgemeinen Geltungsanspruch erheben können. Denn seine Vorbehalte beruhen nicht auf der Einsicht in die Antinomie des modernen moralphilosophischen Projekts, sondern auf einem Missverständnis. Wir haben »keine unbefragbare Autorität mehr«, meint Bauman nämlich, »die uns eine sichere Antwort auf unsere moralischen Fragen geben kann.« Bauman trägt seine Universalismuskritik als Advokat des unverletzlichen Individuums vor, das bei ihm Substrat von Partikularität ist. »Den Weg zwischen Gut und Böse zu finden, ist nun eine Sache des Individuums. Auf der Schwelle zur Moderne glaubte Kant, daß der kategorische Imperativ einem Diktat der Vernunft entspringe. Er versuchte eine moralische Gesellschaft und ein moralisches Individuum zu gründen auf der Basis von Gewißheit. Die Hoffnung, daß wir jemals zweifellose Gewißheit bezüglich der Regeln guten Verhaltens erlangen würden, haben wir nicht länger. Wir leben unter Bedingungen der Ungewißheit. Angesichts dieser Pluralität von Stimmen hängt es sehr von der Verantwortlichkeit des Individuums ab, sich der Schwierigkeit, moralisch zu sein, zu stellen.«⁹⁹

Unstrittig ist daran sicherlich, dass wir dem Vertrauen auf moralphilosophische Gewissheiten zu entsagen haben und uns auf das fehlerbare Individuum konzentrieren müssen, das ja gleichwohl nicht absolut gesetzt wird, wie aus Baumans Beschreibung der gesellschaftlichen Problematik moralischen Handelns hervorgeht. Nur: Der postmoderne Ethiker verfehlt, was man den *allgemeinen Gehalt im Individuum* nennen könnte. »Verantwortlichkeit des Individuums« bleibt eine Leerformel, wenn der notwendig allgemeine Geltungsanspruch einer individualmoralischen Handlungsregel amputiert wird. Mit solch einer Amputation haben wir es hier zu tun, weil die Frage, die Adorno gestellt hat, »wie die individuellen Interessen und Glücksansprüche mit [...] objektiven, für die Gattung verbindlichen Normen in Übereinstimmung zu bringen seien«¹⁰⁰, hier nicht mehr gestellt wird. Moralphilosophische Reflexion müsste aber das antinomische Verhältnis explizieren, in dem beide zueinander stehen. Wenn sie das als »postmoderne Ethik« unterlässt, ist sie eben nicht den entscheidenden Schritt über die »moderne Moralphilosophie« hinausgelangt.

98 Ingeborg Breuer, In der Welt der Touristen und der Vagabunden. Ein Gespräch mit dem polnischen Philosophen Zygmunt Bauman über die Schwierigkeiten des postmodernen Lebens, in: *Frankfurter Rundschau*, 19. 10. 1996, Seite ZB 3.

99 Ebd.

100 Theodor W. Adorno, Probleme der Moralphilosophie (1963), hg. v. Th. Schröder, Frankfurt am Main 1996, S. 27.

Das hängt ohne Zweifel mit dem problematischen Rationalitätsbegriff in Baumans soziologischer Theorie der Ethik zusammen. Denn dort wird nicht unterschieden zwischen verkürzter, instrumenteller und unverkürzter, selbstreflexiver Rationalität, deren normatives Potential die regulative Idee kritischer Praxis enthält. Gleichwohl lässt sich der Wahrheitsgehalt von Baumans Universalismuskritik auch nicht gänzlich leugnen. Ich meine, dass sie dort zutrifft, wo wir es mit dem Missbrauch universalistischer Prinzipien als Mittel der Machtpolitik zu tun haben, also z. B., wenn die Menschenrechte zur Durchsetzung politisch genehmer Verwaltungsformen neoliberaler Marktökonomie instrumentalisiert werden, oder zur Verfolgung geopolitischer Interessen, die durch die Behauptung gerechtfertigt werden sollen, sie seien einzig und allein ethisch motiviert. Aber Baumans Universalismuskritik geht daneben, wenn es sich um den normativen Kern des moralphilosophischen Universalismus dreht.

Bauman verwirft den kantischen Anspruch auf vernünftig begründbare Allgemeinheit des Geltungsanspruchs von Moralprinzipien. Gegen die Moderne, die die Ambivalenz der rational-universalistischen Moral übersieht, setzt er den Rekurs auf das existenzialtheologisch formulierte Fundament einer postmodernen »Ethik des Anderen«. Deren eigene Ambivalenz, das Umschlagen von Fürsorge in Macht, sieht er zwar, tritt aber die Flucht nach vorn an, denn die Aporie der Ethik des Anderen wird als Basis jeglicher Moral hypostasiert, hinter die wir nicht zurückgehen könnten, weil uns gar nichts anderes übrigbleibe. Die postmoderne Ethik setzt auf eine präontologische anthropologische Invariante, die prekär und durch soziale Integrationspraktiken immer wieder unterdrückt sei, aber wieder mobilisiert werden könne.

Das wird bei Bauman freilich nicht als Gewissheit ausgegeben, sondern es zehrt von der Kraft der Sehnsucht nach einem ganz Anderen, als die bestehende Welt es ist. Diese Sehnsucht ist human und sympathisch. Aber die beste Auskunft zur Kritik der Moralphilosophie ist sie nicht. Die Frage nach Kriterien richtigen Handelns und damit nach einem normativen Begriff von Gerechtigkeit ist heute von zentraler Wichtigkeit.¹⁰¹ Sie können mit Baumans postmoderner Ethik kaum vorangebracht werden. Axel Honneth hat in der Auseinandersetzung mit Lévinas und Derrida etwas gezeigt, das *mutatis mutandis* auch für Bauman gilt: Die asymmetrische Verantwortungsbeziehung ist nicht zum Prinzip der Moral zu machen. Sie kann natürlich eine elementare Erfahrung der Entstehung von Moralbewusstsein im Individuum sein.¹⁰² Aber als systematische, prinzipielle Begründung gerechten Handelns kann nur der universale moralische Gesichtspunkt der Gleichbehandlung Geltung beanspruchen, der sich in der Moderne ja keineswegs nur als destruktive Ideologie gleichmachender Nivellierung gezeigt hat, sondern auch als

¹⁰¹ Das hat Birgit Rommelspacher zu Recht betont, auch wenn der Gedankengang ihrer Kritik nicht an Baumans Einsichten in die Schwierigkeiten der universalistischen Moralphilosophie heranreicht. (Birgit Rommelspacher, Die postmoderne Fassung einer antimodernen Ethik, in: *Soziologische Revue*, 20. Jg., S. 262.)

¹⁰² Vgl. Axel Honneth, Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42. Jg. (1994), Heft 2, S. 220.

kontrafaktische Idee einer Gerechtigkeit bewährt hat, die uns alle auf ihre allgemeine soziale Verwirklichung verpflichtet. Womit aber noch nichts über Kriterien guten Lebens ausgesagt ist; und solange, wie die ethische Begründungsdiskussion um diese Dimension amputiert bleibt, haben die antiuniversalistischen Kritiker mehr oder weniger leichtes Spiel.

Wenn man sich die beiden Varianten des postmodernen Philosophierens über die Grundlagen moralischen Handelns ansieht, die hier diskutiert wurden, dann fällt zunächst, als Gemeinsamkeit von Bauman und Rorty, auf, dass beide Moralität nicht als etwas Vernunftbasiertes denken. Bauman verankert seine Ethik des Anderen, auf der Folie der Lévinas'schen Ontologie, in der Liebe und der Verantwortung, die uns an den Anderen bindet. Bei Bauman beruht »die Moral« wirklich »auf der Metaphysik«, wie Rorty kritisch formuliert (ohne sich dabei auf Bauman zu beziehen).¹⁰³ Rorty aber folgt voll und ganz dem »Vorschlag Humes, wonach die Moralität auf dem Empfinden beruht«¹⁰⁴. Gemeinsam ist beiden auch die Stoßrichtung ihrer Polemik gegen einen dogmatischen Rationalismus der Moderne, der seinen Subsumtions- und Repressionswillen in universalistischen Prinzipien verkleidet. Aber es sind ganz verschiedene Grundsätze, die sie selbst dagegen auffahren. Rortys antiuniversalistischer Gestus hat die entgegengesetzte Stoßrichtung des Baumanschen: Weil Rorty Moralität nicht prinzipiell und überzeitlich denkt, klagt er nicht wie jener die Permanenz der Ethik ein. Er würde vermutlich auch die Aufhebung der Moral in Kauf nehmen, wenn die Hauptsache, die fortschrittliche Dimension menschlicher Praxis, verwirklicht würde: dass sich immer mehr Menschen »vornehmen, immer sensibler auf Leiden zu reagieren und immer vielfältigere Bedürfnisse in immer höherem Maße zu befriedigen. [...] Wir brauchen uns keine Sorgen darum zu machen, ob wir zur Belohnung so etwas wie einen immateriellen Orden mit der Aufschrift [...] ›moralisch gut‹ erhalten.«¹⁰⁵ Darauf seien aber die Diskursethiker Apel und Habermas mit ihrem Konzept universaler Geltungsansprüche fixiert. Was die Vorstellung intersubjektiver Kommunikation betrifft, ist sich Rorty mit Habermas einig – aber dessen »Pochen auf Allgemeingültigkeit und seine Abneigung gegen das, was er ›Kontextualismus‹ und ›Relativismus‹ nennt«, hält Rorty »für metaphysische Überbleibsel«. »Dies sind Überbleibsel aus einer Zeit des philosophischen Denkens, in der es so aussah, als sei die Berufung auf das Universelle die einzige Alternative zum Versinken im kontingenten status quo.«¹⁰⁶

Natürlich trifft das Habermas nicht, denn seine Kritik am Kontextualismus ist keine Idiosynkrasie; sie ist mit guten Gründen untermauert, von denen Rorty nicht einen einzigen widerlegt hat. Aber lassen wir das auf sich beruhen, denn der Haken ist ein anderer. Die antimetaphysische Haltung von Rorty scheint zwar auf den ersten Blick plausibel, wenn sie gegen unhaltbare, affirmativ metaphysische Pseudo-

103 Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis, a. a. O., S. 83.

104 Rorty, a. a. O., S. 87.

105 Rorty, a. a. O., S. 80.

106 Rorty, a. a. O., S. 101, Anmerkung 16.

Fundierungen des Moralischen gerichtet wird. Die Abkoppelung der Moral von der Metaphysik ist dann zwar keineswegs neu, aber wenigstens nicht falsch, sondern steht in guter aufklärerischer Tradition. Aber auch auf diesem Terrain ist eine interne Differenzierung des Begriffs der Metaphysik angezeigt (die übrigens auch zu Habermas' Auffassung von Metaphysik quer steht). Kontrafaktische moralische Impulse, Empörungen und praktische Haltungen können nicht in zeitlosen Prinzipien fundiert werden. Sie dürfen nicht als affirmative metaphysische Prinzipien oder Werte hypostasiert werden, wie etwa in der materialen Wertethik. Aber sie sind doch auch nicht gänzlich metaphysikfrei, wenn man Metaphysik (im oben ausgeführten Sinn) als kognitive Methode versteht.

Bauman wiederum führt gegen den fortschrittstrunkenen Universalismus der Moderne die Ethik des Anderen als immerwährende Aufgabe ins Feld, aber nicht als kantianisches Projekt, sondern im Sinne einer sittlichen Ontologie. Was ist in diesem Falle vorzuziehen – eine abstrakte Negation der Metaphysik oder eine rationalitätsskeptische Rehabilitierung der Metaphysik als Basis ethischer Intuition? Doch wohl keines von beiden; aber die Fragestellung weist eine bedenkliche Schieflage auf, die allerdings in der Konstellation der beiden postmodernen Moraltheoretiker selbst vorgeprägt ist. Man kann es bei der Feststellung belassen, dass die eine Version so mangelhaft ist wie die andere. Man kann aber auch darauf hinweisen, dass beide in wie immer entstellter Gestalt Problemanzeigen des antinomischen Ethik-Diskurses repräsentieren, dass also die Mängel auch ihr Fundament in der Sache haben.