



Richard Rorty

Wagging the Dog

Über Demokratie und Philosophie

Die Philosophie ist eine Leiter, die das politische Denken des Westens hinaufgeklettert ist und anschließend weggestoßen hat. Seit Anfang des 17. Jahrhunderts trug die Philosophie entscheidend dazu bei, dem Aufbau demokratischer Institutionen im Westen einen Weg zu bahnen. Sie tat dies, indem sie das politische Denken säkularisierte und Fragen danach, wie dem Willen Gottes zu entsprechen sei, durch Fragen ersetzte, wie Menschen ein glücklicheres Leben führen könnten. Die Philosophen schlugen vor, die religiöse Offenbarung zumindest für politische Zwecke einfach außer acht zu lassen und so zu handeln, als wären die Menschen auf sich selbst gestellt — frei, sich ihre eigenen Gesetze und Institutionen so einzurichten, daß sie die von ihnen verspürten Bedürfnisse befriedigen; frei, einen Neuanfang zu machen.

Zur Zeit der europäischen Aufklärung im 18. Jahrhundert spiegelten Unterschiede zwischen politischen Institutionen und politischen Strömungen auch unterschiedliche philosophische Auffassungen wider. So fanden sich unter den Sympathisanten des Ancien régime weniger materialistische Atheisten als unter jenen, die einen revolutionären Umbruch der Gesellschaft anstrebten. Heute aber, wo die Werte der Aufklärung im gesamten Westen mehr oder weniger ungefragt vorausgesetzt werden, ist dies nicht mehr der Fall. Heutzutage weist die Politik den Weg, und die Philosophie trottet hinterher. Man entscheidet sich erst für eine politische Perspektive und sucht dann nach philosophischer Schützenhilfe, falls man überhaupt Gefallen an dergleichen hat. Das jedoch ist in jedermanns Belieben gestellt und eher die Ausnahme. Die meisten westlichen Intellektuellen wissen wenig über Philosophie und scheren sich noch weniger um sie. In ihren Augen wäre die Annahme, politische Vorschläge reflektierten philosophische Überzeugungen, gleichbedeutend mit der Vorstellung, daß der Schwanz mit dem Hund wedelt.

Diese Bedeutungslosigkeit der Philosophie für die Demokratie möchte ich im folgenden entfalten. Ich werde mich zwar vornehmlich auf die Situation in meinem Land beziehen, denke aber, daß die sich anschließenden Ausführungen mit geringfügigen Einschränkungen auch für die europäischen Demokratien gelten. Wie in den Vereinigten Staaten hat das Wort "Demokratie" in diesen Ländern nach und nach zwei Bedeutungen angenommen. In seinem engeren, minimalistischen Verständnis bezieht es sich auf ein Herrschaftssystem, bei dem die Macht in den Händen frei gewählter Amtsträger liegt. Eine Demokratie in diesem Sinne bezeichne ich als "konstitutionell". In seiner weiteren Bedeutung bezieht sich das Wort auf ein gesellschaftliches Ideal, das der Chancengleichheit. In diesem zweiten Verständnis ist eine Demokratie eine Gesellschaft, in der alle Kinder die gleichen Chancen im Leben haben und niemand darunter leidet, arm geboren

zu sein, von Sklaven abzustammen, eine Frau oder ein Homosexueller zu sein. Eine Demokratie in diesem Sinne nenne ich "egalitär".

Einmal angenommen, man hätte während der amerikanischen Präsidentschaftswahlen im Jahr 2004 Wähler, die aus ganzem Herzen Präsident Bushs Wiederwahl befürworteten, gefragt, ob sie an die Demokratie glauben. Die Frage hätte sie verwundert, und sie hätten mit "Selbstverständlich!" geantwortet. Aber damit hätten sie nicht mehr gemeint, als daß sie an die konstitutionelle Regierungsform glauben. Aufgrund dieser Überzeugung waren sie bereit, das Wahlergebnis zu akzeptieren, wie immer es ausgefallen wäre. Hätte der Herausforderer John Kerry gewonnen, wären sie wütend und empört gewesen. Aber nicht im Traum hätten sie daran gedacht, auf die Straße zu gehen, um so vielleicht Kerrys Amtsantritt zu verhindern. Hätte irgend jemand vorgeschlagen, die Generäle im Pentagon sollten mit einem Militärputsch dafür sorgen, daß Bush im Weißen Haus bleibt, wären sie völlig entsetzt gewesen.

Jene Wähler, die Bush im Jahr 2004 für den schlechtesten amerikanischen Präsidenten der Moderne hielten und verzweifelt darauf hofften, daß Kerry Erfolg haben würde, waren ebenfalls Konstitutionalisten. Als Kerry die Wahl verlor, wurde ihnen das Herz schwer. Allerdings dachten sie nicht im Traum daran, eine Revolution anzuzetteln. Die linken Demokraten fühlen sich genauso dazu verpflichtet, die Verfassung der Vereinigten Staaten zu bewahren, wie die rechten Republikaner.

Hätte man die beiden Gruppen aber nicht gefragt, ob sie an die Demokratie glauben, sondern was sie unter "Demokratie" verstehen, wären die Antworten womöglich unterschiedlich ausgefallen. Bush-Wähler sind im Normalfall damit zufrieden, Demokratie einfach als die Herrschaft frei gewählter Amtsträger zu definieren. Viele unter denen, die für Kerry gestimmt haben, zumal die Intellektuellen, werden jedoch antworten, daß Amerika — Jahrhunderten freier Wahlen und der Ausweitung des Wahlrechts auf alle erwachsenen Bürger zum Trotz — noch keine richtige Demokratie ist. Zwar sind die Vereinigten Staaten ihrer Meinung nach selbstverständlich eine Demokratie im konstitutionellen, jedoch nicht im egalitären Sinne. Denn Chancengleichheit ist noch nicht verwirklicht. Die Kluft zwischen Armen und Reichen schließt sich nicht, sie wächst. Immer stärker konzentriert sich die Macht in den Händen einer kleinen Minderheit.

Diese linken Demokraten erinnern uns an das mutmaßliche Schicksal der Kinder schlecht ausgebildeter — schwarzer wie weißer — Amerikaner, deren vollzeitbeschäftigte Eltern zusammen nicht mehr als 40 000 US-Dollar im Jahr verdienen. Das hört sich nach einer stattlichen Summe an, doch müssen Kinder von Eltern mit diesem Einkommensniveau in Amerika auf viele Dinge verzichten. Sie werden wahrscheinlich nicht studieren können und keine guten Jobs bekommen. Für Amerikaner, die sich im politischen Spektrum links verorten, sind derlei Ungleichheiten himmelschreiend. Sie beweisen, daß es in Amerika zwar eine demokratisch gewählte Regierung gibt, aber immer noch keine demokratische Gesellschaft.

Seit Walt Whitman Mitte des 19. Jahrhunderts seinen Essay *Demokratische Ausblicke* schrieb, hat ein erheblicher Teil der gebildeten Öffentlichkeit in den Vereinigten Staaten unter "Demokratie" sozialen Egalitarismus verstanden und nicht nur eine parlamentarische Regierungsform. Dieser Gebrauch des Wortes wurde in der *Progressive Era* und erst recht zur Zeit des *New Deal* Allgemeingut. Ihm war es zu verdanken, daß die von Martin Luther King

angeführte Bürgerrechtsbewegung, die Frauenbewegung und die Bewegungen für die Rechte von Schwulen und Lesben sich eine nach der anderen als Versuche darstellen konnten, "das Versprechen der amerikanischen Demokratie zu erfüllen".

Bislang habe ich noch nichts zum Verhältnis von Religion und amerikanischer Demokratie gesagt. Aber um den anhaltenden Streit zwischen konstitutionellen und egalitären Demokratiekonzeptionen zu verstehen, sollte man sich vor Augen halten, daß die politische Linke in Amerika im allgemeinen weniger durch religiöse Bindungen und ein aktives religiöses Leben geprägt ist als die politische Rechte. Die Gläubigen unter den Linken wiederum bemühen sich nicht übermäßig, ihre religiösen Überzeugungen und ihre politischen Präferenzen miteinander abzugleichen. Sie behandeln Religion als Privatsache, sehen sich der Jeffersonschen Tradition religiöser Toleranz verpflichtet und sind leidenschaftliche Verfechter der strikten Trennung von Kirche und Staat.

Auf der politischen Rechten hingegen sind religiöse und politische Überzeugungen oft ineinander verwoben. Der harte Kern der Bush-Wähler ging nicht nur mit erheblich größerer Wahrscheinlichkeit in die Kirche als der harte Kern der Kerry-Wähler, sondern teilte auch mit erheblich größerer Wahrscheinlichkeit Bushs beharrlich vorgetragene Überzeugung, daß Amerika unbedingt gottesfürchtige Politiker wählen sollte. Nicht selten beschreiben die Anhänger der Rechten die Vereinigten Staaten von Amerika als eine vom christlichen Gott besonders gesegnete Nation. Sie behaupten gerne, ihre Nation sei ein "christliches Land", und übersehen dabei geflissentlich, wie anstößig dieser Satz für ihre jüdischen und muslimischen Mitbürger ist. Den Aufstieg Amerikas zur einzig verbliebenen Supermacht verstehen sie nicht als geschichtlichen Zufall, sondern als einen Beweis göttlicher Zuwendung.

Wegen dieser unterschiedlichen Einstellungen zum religiösen Glauben könnte man versucht sein, den Gegensatz zwischen rechts und links auf den Unterschied zwischen jenen zurückzuführen, für die die Demokratie auf religiösen Grundlagen, und jenen, für die sie auf philosophischen Grundlagen beruht. Wie ich bereits nahegelegt habe, wäre dies irreführend. Von ein paar Theologie- und Philosophieprofessoren abgesehen, sind rechte wie linke amerikanische Intellektuelle der Meinung, die — konstitutionelle — Demokratie beruhe auf *keinem* dieser beiden Fundamente.

Um ihre Präferenz für eine konstitutionelle Regierungsform zu rechtfertigen, würden beide Seiten sich eher auf geschichtliche Erfahrung berufen als auf religiöse oder philosophische Prinzipien. Beide würden wahrscheinlich Winston Churchills vielzitierten Ausspruch unterschreiben: "Demokratie ist die schlechteste aller denkbaren Regierungsformen — außer all den anderen, die bisher ausprobiert worden sind." Beide Seiten stimmen überein, daß eine freie Presse, eine unabhängige Justiz und freie Wahlen den besten Schutz gegen den Mißbrauch von Regierungsmacht bieten, wie er für die alten europäischen Monarchien und die faschistischen wie kommunistischen Regime charakteristisch war.

Auch die Auseinandersetzungen zwischen Linken und Rechten zur Notwendigkeit einer egalitären Sozialgesetzgebung drehen sich nicht um widerstreitende religiöse Überzeugungen oder gegensätzliche philosophische Prinzipien. Der Streit zwischen denen, für die ein Bekenntnis zur Demokratie auch ein Bekenntnis zu einer egalitären Gesellschaft ist, und denen, die lieber ohne den Wohlfahrtsstaat und ohne auf Chancengleichheit zielende staatliche Interventionen auskommen würden, wird weder mit philosophischen noch mit

religiösen Argumenten geführt. Nicht einmal die fanatischsten Fundamentalisten versuchen aus der Bibel abzuleiten, warum die amerikanische Regierung auf Umverteilungsmaßnahmen wie die, die Kinder der Armen auf Kosten des Steuerzahlers studieren zu lassen, verzichten sollte. Und ihre Widersacher auf der Linken behaupten nicht, die Notwendigkeit, das Geld des Steuerzahlers zu diesem Zweck einzusetzen, werde irgendwie von dem diktiert, was Kant "den Gerichtshof der reinen Vernunft" genannt hat.

Üblicherweise sind die Auseinandersetzungen zwischen beiden Lagern wesentlich pragmatischerer Natur. Die Rechten behaupten, daß hohe Steuern zugunsten der Armen den Staat aufblähen, zur Herrschaft der Bürokraten führen und die Wirtschaft schwächen. Die Linke räumt ein, daß Überbürokratisierung und Zentralismus durchaus drohen. In ihren Augen werden diese Gefahren jedoch durch die Notwendigkeit aufgewogen, die in ein kapitalistisches Wirtschaftssystem eingebauten Ungerechtigkeiten auszugleichen — Ungerechtigkeiten wie die, daß Tausende über Nacht ihre Arbeit verlieren können und dann nicht mehr in der Lage sind, ihre Kinder zu ernähren, geschweige denn unterrichten zu lassen. Für die Rechten neigen die Linken viel zu sehr dazu, der Gesellschaft als Ganzen ihre eigenen Geschmacksvorstellungen aufzuzwingen. Worauf die Linke erwidert, was die Rechte für eine "Frage des Geschmacks" halte, sei in Wirklichkeit eine Frage der Gerechtigkeit.

Im Zuge solcher Argumentationen beruft man sich nicht auf universal gültige moralische Verpflichtungen, sondern auf historische Erfahrungen — Erfahrungen mit Überregulierung und Überbesteuerung auf der einen, mit Armut und Erniedrigung auf der anderen Seite. Die Rechten beschuldigen die Linken, sentimentale Dummköpfe zu sein — "weichherzige Liberale", die nicht verstehen, daß der Staat in Schranken gehalten werden muß, soll die Freiheit des einzelnen gedeihen. Umgekehrt beschuldigen die Linken die Rechten, herzlos zu sein — unfähig oder nicht willens, sich in die Lage eines Elternteils hineinzusetzen, der nicht genug verdient, um seine Tochter so gut zu kleiden, wie deren Klassenkameradinnen gekleidet sind. Ein solcher polemischer Schlagabtausch spielt sich auf pragmatischer Ebene ab und erfordert keinerlei theologische oder philosophische Raffinesse. Auch würde eine derartige Raffinesse keine der beiden Seiten ernsthaft stärken.

* * *

Bislang habe ich von der Gestalt gesprochen, die gegenwärtige politische Auseinandersetzungen in Amerika annehmen, und die Irrelevanz der Philosophie für solche Debatten betont. Ich habe dargelegt, daß weder die Übereinstimmung zwischen Linken und Rechten, was die Weisheit des Festhaltens an einer konstitutionellen Regierungsform anlangt, noch ihr Dissens hinsichtlich der Frage, welche Gesetze das Land braucht, sonderlich viel mit religiösen Überzeugungen oder philosophischen Ansichten zu tun hat. Man kann sich überaus intelligent und gewinnbringend an der politischen Diskussion in heutigen demokratischen Gesellschaften wie den Vereinigten Staaten beteiligen, ohne sich im geringsten für Religion oder Philosophie zu interessieren.

Nichtsdestotrotz stößt man gelegentlich auf philosophische Kontroversen darüber, ob die Demokratie "philosophische Grundlagen" hat und worin diese bestehen könnten. Ich halte solche Debatten nicht für sonderlich nützlich. Um zu verstehen, warum sie immer noch geführt werden, ist es hilfreich, sich an den Umstand zu erinnern, den ich eingangs erwähnte: daß der Streit zwischen

Religion und Philosophie beim Ausbruch der demokratischen Revolutionen des 18. Jahrhunderts eine Bedeutung hatte, die ihm heute abgeht. Denn diese Revolutionen konnten sich nicht auf die Vergangenheit berufen. Sie konnten nicht auf die historischen Erfolge demokratischer und säkularer Regime verweisen. Es hatte bis dahin nur wenige solcher Regierungen gegeben, und diesen wenigen war nicht immer Glück beschieden. Also vermochten sie sich nur im Rückgriff auf philosophische Prinzipien zu rechtfertigen. Die Vernunft, sagten die Revolutionäre, hatte die Existenz universaler Menschenrechte offenbart, und nun brauchte es eine Revolution, um die Gesellschaft auf eine rationale Grundlage zu stellen.

"Vernunft" war im 18. Jahrhundert das, was zu besitzen die Antiklerikalen für sich beanspruchten — im Ausgleich für ihren Mangel an dem, was der Klerus "Glaube" nannte. Die Revolutionäre jener Tage waren zwangsläufig antiklerikal, schließlich gehörte zu ihren Hauptkritikpunkten an der alten Ordnung, daß der Klerus auf seiten der feudalen und monarchistischen Institutionen stand. So erwartete Diderot hoffnungsfroh, den letzten König mit den Eingeweiden des letzten Priesters erwürgt zu sehen. Zu jener Zeit war die Arbeit säkularer Philosophen wie Spinoza und Kant von großer Bedeutung, schuf sie doch ein geistiges Klima, das revolutionäre politische Umtriebe begünstigte. Kant behauptete, daß selbst die Worte Jesu im Licht der Diktate der allgemeinen Menschenvernunft beurteilt werden müßten. Für Denker der Aufklärung wie Jefferson hing viel von dem Argument ab, daß die Vernunft moralischen und politischen Überlegungen eine ausreichende Grundlage biete und Offenbarung unnötig sei.

Jefferson, der sowohl das Gesetz über die Religionsfreiheit in Virginia als auch die amerikanische Unabhängigkeitserklärung verfaßt hatte, war ein typischer Linksintellektueller seiner Zeit. Er las eine Menge Philosophie und nahm sie tatsächlich sehr ernst. So schrieb er in der Unabhängigkeitserklärung: "We hold these truths to be self-evident: that all men are created equal, that they are endowed by their creator with certain inalienable rights, that among them are life, liberty and the pursuit of happiness." Als guter Aufklärungsrationalist stimmte er Kant darin zu, daß die Vernunft die Quelle solcher Wahrheiten war und als moralische und politische Richtschnur ausreichte.

Viele der heutigen westlichen Intellektuellen (unter ihnen mit Jürgen Habermas der einflußreichste und angesehenste lebende Philosoph) sind der Auffassung, daß etwas am Rationalismus der Aufklärung richtig und bedeutsam war. Habermas glaubt, daß die philosophische Reflexion sehr wohl als moralische und politische Richtschnur dienen kann, insofern sie Grundsätze von, wie er das nennt, "universaler Geltung" erschließt. Für letztbegründende Philosophen wie Habermas spielt die Philosophie in der Kultur genau die Rolle, die ihr Kant und Jefferson zugeschrieben haben. Einfaches Nachdenken wird uns offenbaren, was Habermas die "Voraussetzungen rationaler Kommunikation" nennt, und auf diesem Weg Kriterien bereitstellen, die moralische und politische Entscheidungen zu orientieren vermögen.

Viele linke Intellektuelle in Amerika und ganz allgemein im Westen würden der Auffassung zustimmen, daß die Demokratie auf einem solchen Fundament beruht. Auch sie halten gewisse zentrale moralische und politische Wahrheiten zwar nicht unbedingt für "evident", allerdings für kulturübergreifend und überhistorisch — für Produkte der menschlichen Vernunft als solcher und nicht für das Resultat einer bestimmten Abfolge geschichtlicher Ereignisse. Die Texte letztbegründungsfeindlicher Philosophen wie ich, die behaupten, daß es so etwas wie "menschliche Vernunft" gar nicht gibt, ärgern und stören sie.

Wir letzbegründungsfeindlichen Philosophen betrachten den Rationalismus der Aufklärung hingegen als einen unglücklichen Versuch, die Religion mit ihren eigenen Waffen zu schlagen — indem man so tut, als gäbe es etwas über und jenseits der Menschheitsgeschichte, das über diese Geschichte zu Gericht sitzen kann. Unserer Meinung nach gibt es keine kulturübergreifenden Kriterien für das, was "besser" ist, auf die wir Bezug nehmen könnten, wenn wir — zu Recht — darauf bestehen, daß moderne demokratische Gesellschaften besser sind als Feudalgesellschaften oder egalitäre Gesellschaften besser als rassistische oder sexistische. Wir sind uns sicher, daß es besser ist, von Amtsträgern regiert zu werden, die eine belebte und gebildete Wählerschaft frei gewählt hat, als von Priestern und Königen. Wir würden aber nicht versuchen, jemandem, der eine Theokratie oder eine Monarchie befürwortet, die Wahrheit dieser Behauptung zu beweisen. Wenn das Studium der Geschichte, so vermuten wir, den Verfechter nicht von der Falschheit seiner Ansichten überzeugen kann, dann gibt es auch sonst nichts, was dazu in der Lage wäre.

Letztbegründungsfeindliche Philosophieprofessoren wie ich halten die Philosophie nicht für so bedeutsam, wie Platon und Kant es taten. Wir glauben nämlich nicht, daß die moralische Welt eine Struktur hat, die durch philosophische Reflexion ausgemacht werden kann. Wir sind Historisten, weil wir Hegels These zustimmen, wonach die Philosophie ihre Zeit in Gedanken ist. Was Hegel damit meines Erachtens meinte, war, daß die sozialen Praktiken im allgemeinen und die politischen Institutionen der Menschen im besonderen das Ergebnis konkreter geschichtlicher Situationen sind und an den Bedürfnissen gemessen werden müssen, die sich unter diesen Umständen gebildet haben. Es gibt keine Möglichkeit, einen Schritt aus der menschlichen Geschichte heraus zu tun und die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu betrachten.

Philosophie ist nach dieser Auffassung die Magd der Geschichtsschreibung. Und die Geschichte der Philosophie sollte mit Blick auf die gesellschaftlichen Umstände, aus denen philosophische Lehrmeinungen und Systeme hervorgingen, studiert werden, nicht anders, als wir auch Kunst- und Literaturgeschichte studieren. Die Philosophie ist keine Wissenschaft und wird nie eine sein — wenn wir darunter die fortschreitende Ansammlung bleibender Wahrheiten verstehen.

Vor der Zeit Hegels waren die meisten westlichen Philosophen Universalisten und Letztbegründungsdenker. Um ein Bild von Isaiah Berlin aufzugreifen, verstanden die westlichen Philosophen vor dem Ende des 18. Jahrhunderts das menschliche Leben als den Versuch, ein Puzzlespiel zu lösen. Was ich deren Hoffnung genannt habe, die Kultur auf allgemeine philosophische Grundlagen zu stellen, beschreibt Berlin wie folgt:

Es muss Mittel und Wege geben, diese Teile zusammenzufügen. Eine unendlich weise Person, ein allwissendes Wesen, ob nun Gott oder ein allwissendes irdisches Geschöpf — ganz egal, wie man sich dieses vorstellen will —, ist prinzipiell in der Lage, all die unterschiedlichen Teile zu einem schlüssigen Muster zusammenzusetzen. Jeder, der dies tut, wird wissen, was es mit der Welt auf sich hat: wie die Dinge beschaffen sind, wie sie beschaffen waren, wie sie beschaffen sein werden, wie die Gesetze lauten, denen sie unterstehen, was der Mensch ist, wie die Beziehung des Menschen zu den Dingen aussieht, und was

der Mensch demnach braucht, was er begehrt und wie er es bekommen kann.¹

Die Vorstellung, die geistige Welt einschließlich der moralischen Welt gleiche einem Puzzle und die Aufgabe des Philosophen bestehe darin, alle Teile richtig zusammenzufügen, unterstellt, daß es letztlich nicht auf die Geschichte ankommt: daß es niemals etwas Neues unter der Sonne geben wird und je gegeben hat. Diese Annahme haben drei Ereignisse unterminiert: Das erste war die Welle demokratischer Revolutionen Ende des 18. Jahrhunderts, vor allem die amerikanische und die französische. Das zweite war die romantische Bewegung in der Literatur und den Künsten, die nahelegte, daß der Dichter und nicht der Philosoph die Figur sei, die am meisten zum sozialen Fortschritt beizutragen hatte. Das dritte Ereignis, das etwas später folgte, bestand darin, daß sich Darwins evolutionäre Darstellung des Ursprungs der menschlichen Spezies allgemein durchsetzte.

Eine der Folgen dieser drei Ereignisse war die Heraufkunft einer letztbegründungsfeindlichen Philosophie, von Philosophen, die die Puzzelperspektive auf die Welt in Frage stellen. Sie halten es für einen Fehler der philosophischen Tradition des Westens, das Dauerhafte und Feste dem Neuen und Kontingenten vorzuziehen. Insbesondere Platon irrte sich, als er die Mathematik zum Modell für Wissen überhaupt erklärte.

Für die philosophischen Gegner von Letztbegründungen gibt es so etwas wie die Natur des Menschen nicht, da sich die Menschen im Vollzug ihrer sozialen Praktiken erfinden. Sie erschaffen sich selbst, so wie ein Dichter ein Gedicht erschafft. So etwas wie die Natur des Staates oder die Natur der Gesellschaft, die es zu begreifen gälte, existiert nicht — es gibt lediglich eine geschichtliche Abfolge relativ erfolgloser und relativ erfolgreicher Versuche, eine Verbindung von Ordnung und Gerechtigkeit zu erreichen.

Um die Differenz zwischen letztbegründenden und letztbegründungsfeindlichen Philosophen noch näher zu erläutern, möchte ich auf Jeffersons Behauptung zurückkommen, das Recht auf Leben, Freiheit und das Streben nach Glück sei "evident". Letztbegründungsphilosophen drängen darauf, daß die Existenz solcher Rechte eine allgemeingültige Wahrheit ist, die nichts Besonderes mit Europa (im Unterschied zu Asien oder Afrika) und der Geschichte der Neuzeit (im Unterschied zur antiken Geschichte) zu tun hat. Das Bestehen solcher Rechte ist ihrer Meinung nach mit der Existenz irrationaler Zahlen wie der Quadratwurzel aus 2 vergleichbar, also mit einem Sachverhalt, den jeder anerkennen wird, wenn er nur gründlich genug darüber nachdenkt. Diese Philosophen stimmen Kants Behauptung zu, daß das "gewöhnliche moralische Bewußtsein" kein Produkt der Geschichte ist, sondern zur Struktur menschlicher Rationalität gehört. Kants kategorischer Imperativ, der uns vorschreibt, andere menschliche Wesen nicht als bloße Mittel zu benutzen — sie nicht als bloße Dinge zu behandeln —, wird dann von Jefferson und den Verfassern der KSZE-Schlußakte von Helsinki in konkrete politische Begriffe übersetzt. Solche Übersetzungen sind schlicht die Umformulierungen moralischer Überzeugungen, die eigentlich schon in den Tagen Platons und Alexanders als derart evident wahr hätten erscheinen sollen, wie sie es heute tun. Das Geschäft der Philosophie besteht darin, uns an das zu erinnern, von dem wir, tief in unserem Innern, immer gewußt haben, daß es wahr ist. In diesem Sinne hatte Platon recht, als er moralisches Wissen zu einer Sache der Erinnerung erklärte — als eine apriorische Angelegenheit behandelte und nicht als Resultat empirischen Experimentierens.

Im Gegensatz dazu pflichten letztbegründungsfeindliche Philosophen wie ich Hegel bei, der Kants kategorischen Imperativ für eine leere Abstraktion hält, solange sie nicht mit konkreten Details angereichert wird, wie sie nur historische Erfahrung bereitstellen kann. Genau dasselbe behaupten wir von Jeffersons evidenten Menschenrechten. Nach unserer Überzeugung sind moralische Prinzipien nie mehr und anderes als Weisen bestimmte Erfahrungsfelder zusammenzufassen. Wer sie als "a priori" oder "evident" kennzeichnet, besteht auf der Verwendung von Platons gänzlich irreführender Analogie zwischen moralischer und mathematischer Gewißheit. Keine Behauptung kann zugleich revolutionäre politische Implikationen haben und evidentermaßen wahr sein.

Zu sagen, daß eine Behauptung evident sei, ist für uns Letztbegründungsgegner eine leere rhetorische Geste. Die Existenz jener Rechte, die die Revolutionäre des 18. Jahrhunderts allen Menschen zusprachen, ist für die meisten europäischen Denker in den tausend Jahren zuvor keineswegs evident gewesen. Daß ihre Existenz Amerikanern und Europäern rund zweihundert Jahre nachdem sie erstmals festgestellt wurde, evident erscheint, ist mit kulturspezifischer Indoktrination zu erklären und nicht mit einer Art von Naturgleichheit zwischen menschlichem Geist und moralischer Wahrheit.

Um unser Argument zu stützen, weisen wir Letztbegründungsgegner auf unangenehme historische Tatsachen wie die folgenden hin: Die Worte der Unabhängigkeitserklärung galten der angeblich demokratischen Regierung der Vereinigten Staaten zufolge ausschließlich für Leute europäischer Herkunft. Die amerikanischen Gründerväter wandten sie allein auf jene Einwanderer an, die auf der Flucht aus den europäischen Monarchien den Atlantik überquert hatten. Die Idee, daß die Indianerstämme, also die amerikanischen Ureinwohner, solche Rechte besaßen, wurde kaum jemals ernsthaft erwogen. Widerspenstige Indianer wurden massakriert.

Und erst hundert Jahre nach der Unabhängigkeitserklärung begann die Bürgerschaft der Vereinigten Staaten, die Rechte der Frauen ernst zu nehmen und sich zu fragen, ob amerikanischen Frauen dieselben Chancen für ihr Streben nach Glück eingeräumt wurden wie amerikanischen Männern. Es dauerte fast hundert Jahre und bedurfte eines extrem kostspieligen und grausamen Bürgerkriegs, bevor man schwarzen Amerikanern das Recht zugestand, nicht als Sklaven gehalten zu werden. Und es dauerte noch einmal hundert Jahre, bevor man schwarze Amerikaner als vollwertige Bürger zu behandeln begann, denen genau dieselben Chancen zustanden wie den weißen.

Diese Tatsachen aus der Geschichte meines Landes werden manchmal angeführt, um Amerika als eine zutiefst heuchlerische Nation zu brandmarken, die ihre eigenen Beteuerungen in Sachen Menschenrechte niemals ernstgenommen hat. Ich halte es jedoch für unfair und irreführend, die Vereinigten Staaten so abzutun. Einer der Gründe, warum sie sich im Laufe zweier Jahrhunderte zu einem wesentlich besseren, faireren, anständigeren und großzügigeren Land entwickelten, bestand darin, daß demokratische Freiheiten — besonders die Presse— und die Redefreiheit — die öffentliche Meinung in die Lage versetzten, die weißen Männer europäischer Herkunft zum Nachdenken darüber zu zwingen, was sie Indianern, Frauen und Schwarzen angetan hatten und immer noch antaten.

Die Rolle, die die öffentliche Meinung in den westlichen Demokratien bei der allmählichen Ausweitung des Geltungsbereichs der Menschenrechte gespielt

hat, ist meiner Ansicht nach der beste Grund, die Demokratie anderen möglichen Herrschaftssystemen vorzuziehen. Die Geschichte der Vereinigten Staaten macht deutlich, wie sich eine Gesellschaft, die im wesentlichen auf das Glück besitzender weißer Männer ausgerichtet war, schrittweise und friedlich in eine Gesellschaft verwandeln konnte, in der verarmte schwarze Frauen Senatorinnen, Ministerinnen und Richterinnen an höheren Gerichten wurden. Jefferson und Kant wären verblüfft angesichts der Veränderungen, die im Laufe der letzten zweihundert Jahre in den westlichen Demokratien stattgefunden haben. Für sie ließ sich die Gleichbehandlung von Schwarzen und Weißen oder das Frauenwahlrecht nicht aus den von ihnen verkündeten philosophischen Prinzipien ableiten. Ihr Erstaunen veranschaulicht die letzbegründungsfeindliche Pointe, wonach moralische Einsicht im Gegensatz zur Mathematik kein Ergebnis rationaler Reflexion ist. Hier geht es vielmehr darum, sich eine bessere Zukunft vorzustellen und genau zu beobachten, was passiert, wenn man versucht, diese Zukunft herbeizuführen. Moralisches Wissen resultiert wie wissenschaftliches Wissen vor allem daraus, Experimente anzustellen und zu sehen, was dabei herauskommt. Das Frauenwahlrecht beispielsweise hat sich bewährt. Die Planwirtschaft hingegen nicht.

Die Geschichte des moralischen Fortschritts seit der Aufklärung macht deutlich, daß das Lebenselixier der Demokratie ebenso sehr in der Rede- und Pressefreiheit besteht wie in der Fähigkeit wütender Bürger, schlechte Amtsträger in freier Wahl durch bessere zu ersetzen. Ein Land mag demokratische Wahlen kennen und dennoch keine moralischen Fortschritte erzielen, wenn diejenigen, die schlecht behandelt werden, nicht die Möglichkeit haben, ihr Leid publik zu machen. Theoretisch könnte ein Land eine konstitutionelle Demokratie bleiben, auch wenn seine Regierung niemals irgendwelche Maßnahmen ergriffe, um für mehr Chancengleichheit zu sorgen. In der Praxis wird die Freiheit, politische Themen zu diskutieren und Kandidaten für politische Ämter vorzuschlagen, sicherstellen, daß die Demokratie im egalitären Sinne auf natürliche Weise aus der Demokratie im Sinne konstitutioneller Herrschaft hervorgeht.

Die Moral meiner letzbegründungsfeindlichen Predigt lautet, daß für Länder, die keine Säkularisierung — wichtigste Folge der europäischen Aufklärung — durchlaufen haben oder gerade erst am Beginn einer konstitutionellen Regierungsform stehen, die Geschichte der westlichen Philosophie kein besonders lohnenswertes Forschungsgebiet darstellt. Die Geschichte der erfolgreichen wie der fehlgeschlagenen sozialen Experimente in verschiedenen Ländern ist da erheblich lohnenswerter. Wenn wir Letzbegründungsgegner recht haben, dann sollte der Versuch, die Gesellschaft auf eine philosophische Grundlage zu stellen, durch den Versuch ersetzt werden, aus der historischen Überlieferung zu lernen.

Dieser im August 2006 überarbeitete Vortrag entstand aus Anlaß der Einladung von Professor Ramin Jahanbegloo in das "Cultural Research Bureau" in Teheran, wo er im Sommer 2004 gehalten wurde. Jahanbegloo, ein Schüler Isaiah Berlins und einer der führenden Vorkämpfer für demokratische Freiheiten im Iran, wurde im April 2006 verhaftet. Am 30. August 2006 konnte er nach viermonatiger Haft mit offenbar strengsten Verhören das Teheraner Esprün-Gefängnis verlassen. Sein eigenes Haus und das seiner Mutter wurden als Kautions genommen. In einem "Interview", das Jahanbegloo im Anschluß an seine Entlassung gab, äußerte er sich zu den Gründen seiner Verhaftung. Ausländische Agenten, die an Seminaren über den Iran teilgenommen hätten,

die er außerhalb des Landes veranstaltet habe, hätten ihn und sein Wissen missbraucht. Zudem könnten seine vergleichenden Untersuchungen zur Entstehung der Zivilgesellschaft in Osteuropa und im Iran genutzt werden, um die Islamische Republik Iran zu Fall zu bringen. Jahanbegloo bedauerte, daß seine Arbeiten das Potential zum Mißbrauch durch Ausländer enthielten, und schlug vor, die Iraner sollten inländische Seminare und Lehrveranstaltungen organisieren, so daß die Forscher keine Konferenzen im Ausland besuchen müßten. So könne der Mißbrauch verhindert werden. Er teilte mit, eine Reise nach Indien zu planen, um seine Forschungen über das Land fortzusetzen, und sich weiterer politischer Aktivitäten zu enthalten.

¹ Isaiah Berlin, *Die Wurzeln der Romantik*, hrsg. von Henry Hardy, übers. von Burkhardt Wolf, Berlin 2004, S. 58.

Published 2007-07-06
Original in English
Translation by Michael Adrian
Contribution by Mittelweg 36
First published in *Mittelweg 36* 5/2006
© Richard Rorty/Mittelweg 36
© Eurozine