

Kontingenz als Herausforderung für einen Traditionsbegriff politischer Bildungsarbeit. Eine Kritik der Solidarität

Peter Schlögl

Zusammenfassung

Kants Vorstellung, dass auch moralisches Handeln unter dem Primat der Vernünftigkeit steht, wird in aktuellen Debatten um solidarisches Denken und Handeln bestritten. Wie in einer von Kontingenz geprägten Welt Grenzen hin zu globalen Solidargemeinschaften verschoben werden können, wird anhand der sprachphilosophisch informierten pragmatistischen Position Richard Rortys argumentiert. Diese unterscheidet sich sowohl begründungssystematisch als auch durch den Verzicht auf menschlich Allgemeines von einer rationalistischen Deutung von Aufklärung, in deren Tradition Eble argumentiert.

(Neo-)Pragmatismus · Aufklärung · Ethik · Demokratie

Kontingenz als Herausforderung für einen Traditionsbegriff politischer Bildungsarbeit. Eine Kritik der Solidarität.

Peter Schlögl

1. Solidarität als Teil des aufklärerischen Projektes

Die historisch-systematische Erörterung des Solidaritätsbegriffs (Eble 2021) sowie der damit in Verbindung gebrachte Auftrag an eine kritische Erwachsenenbildung ist gelungen und anregend. Auffällig und erwähnenswert scheint mir dabei jedoch zweierlei. Einerseits, dass die Historie der kritischen Reflexion von Solidarität zeitlich bei der ‚klassischen‘ Frankfurter Schule stehen bleibt und sodann – dann zwar wieder schlüssig – aber doch allein deren Echo im deutschsprachigen Erwachsenenbildungsdiskurs behandelt. Andererseits, dass die ohnehin demonstrierte Vielgestaltigkeit zeitgenössischer Solidaritätsverständnisse nicht selbst als Teil der Fragestellung wahrgenommen und aufgegriffen wird.

Erstgenanntes kann – wohlwollend interpretiert – der notwendigen Begrenzung des Themas und des Umfangs geschuldet sein. Das Ausblenden des Befundes von kontextuell abhängigen Solidaritätsverständnissen und ein Bemühen um eine allgemeingültige begriffliche Fassung verstellt jedoch geradezu den Blick auf weitere fruchtbare Annäherungen an das Thema. Und so will ich mit meinem Beitrag aus der kontinentaleuropäischen Tradition heraustreten und ein um das angloamerikanische pragmatistische Den-

ken angereichertes Update zum intelligiblen Projekt einer Selbstbestimmung des Menschen versuchen. Denn das aufklärerische Vorhaben zeigt mittlerweile über die Stationen Kant, Hegel und Marx hinweg weitere Abstraktionsschritte zur Verhandelbarkeit der Welt und deren Verständnis. Ganz im Sinne Deweys erfolgte dies moderiert durch Wissenschaftlichkeit und Demokratie, oder anders ausgedrückt durch Philosophie. Letztere wollte dieser ja insgesamt als eine Erziehungsinstanz der Menschheit verstanden wissen (Schlögl 2014, S. 162).

Inhaltliche Bruchstelle zu den kontinentaleuropäischen Debatten des 20. Jahrhunderts ist ein Abgehen vom Konzept des Allgemeinen. Dies ist insofern folgenreich, als sowohl ahistorische anthropologische Bestimmungen wie auch eine als total gedachte Vernunftorientierung als Begründungsfundamente brüchig werden. Und dabei lässt sich auch über die ideengeschichtlich auf die kritische Theorie folgenden und breit rezipierten und debattierten Modelle einer Diskursethik (Habermas) und von moralischer Gerechtigkeitstheorie (Rawls) hinausgehen, und zwar indem diese zwar als gelungene aber nur beispielhafte Illustrationen einer übergreifenden Begründungsformation verstanden werden müssen. Denn diese beiden Versuche zeigen sich zwar verständig, dass „Platons und Kants Vorstellung von Vernünftigkeit [...] um die Idee [kreist], daß wir besondere Handlungen unter allgemeine Prinzipien stellen müssen, wenn wir moralisch sein sollen“ (Rorty 1992, S. 68), können sich aber letztlich nicht von einem universalen Rahmen lösen. Aber eines nach dem anderen.

2. Solidarität als widerständige Beziehungsweise. Eine tragfähige Neubestimmung?

Ebles Bestimmung von Solidarität beruft sich auf eine emanzipativ rekonstruierte Individualität (Krahl) und Zugewinne an Autonomie und Selbstbestimmung (Bernhard) von Individuen. Im Junktum mit entsprechender (politischer) Bildung sollen solidarischem Denken und Handeln ein Weg eröffnet werden (Eble 2021, S. 127) und gesellschaftstransformativ wirken (Eble 2021, S. 126). Zwar wird ein gesellschaftstransformativer Effekt – beziehungsweise dessen Begrenzungen – mittels Solidarisierung dialektisch verhandelt (mit Bezügen zu Marx und Adorno, Eble 2021, S. 117), aber ein zwingender Zusammenhang zwischen der Erkenntnis der individuellen Position und den Herrschaftsverhältnissen, in die man verstrickt ist, und dem Bedürfnis nach solidarischem Denken und Handeln kann nicht dargelegt werden. Insofern bleibt der Zusammenhang von Individuum und Kollektiv aber unterkomplex beleuchtet. Wesentlich scheint mir festzuhalten, dass es damit nicht um eine Auf- oder Ablösung des Konzepts Kritik oder Emanzipation geht. Vielmehr zeigt sich, dass diese in unterschiedlichen Wirkzusammenhängen, nämlich des Öffentlichen und des Privaten differenziert betrachtet werden können und damit eine integrale Verbindung dieser beiden Sphären systematisch-analytisch nicht zwingend hergestellt werden muss. Die im Folgenden dargelegte Sichtweise, die hohe Kompatibilität mit dem Konzept *Bildung* hat oder haben kann, zeigt aber neben dieser begründungssystematischen Differenz auch einen weiteren markanten Unterschied: den Verzicht auf ein

Allgemeines, das sich auf Rationalität begründet. Ein, vor diesem Hintergrund bestimmter Solidaritätsbegriff, stellt sich weiterhin als zentral dar, jedoch in gewisser Weise bescheidener und hinsichtlich seiner Begründungsstrategie wesentlich anders als in den Hinführungen bei Eble. Dies ist auch im Argumentationsrahmen von Eble selbst von Bedeutung, da es ja auch ein klarer Befund der Denkenden der Frankfurter Schule war, dass die philosophische Anthropologie Historisches zur „ewig gleichen Menschennatur“ (Horkheimer 1930, S. 31) verkläre oder auch, dass eine konformistische Nutzung eines Jargons der Eigentlichkeit (Adorno 1964) zu meiden wäre.

Die Überschreitung dieses Argumentationsrahmens erfolgt in jenem Moment, in dem auch Rationalität als ‚den Menschen‘ bestimmend, selbst als historisch kontingentes Konzept aufgefasst wird. Sodann wird nämlich dem seit Kant konstitutiven Narrativ der Aufklärung, die Menschen vereinende Vernunft, die Allgemeingültigkeit entzogen. Was nicht meint, dass Vernunft an Bedeutung einbüßt, aber als bisher unbestritten gestaltungswirksames, lohnenswertes Verständnis ihren ahistorischen Universalitätsanspruch aufgeben muss. Was soll und kann Solidarität dann aber noch bedeuten, wenn sie nicht auf einen „Tugendbegriff“ (Feidel-Mertz 1972, S. 10) reduziert werden soll?

3. Solidarität in einer von Kontingenz geprägten Welt

Lohnenswert scheint zu sein, aufzuklären, auf welche Gedankenbewegung die plausible Einschätzung von Hufer (2003, zitiert nach Eble

2021, S. 113) reagiert, dass ‚Solidarität‘ eine neue Konjunktur hätte, was ja auch den Ausgangspunkt, den Begründungszusammenhang für den Beitrag Ebles darstellt. Man kann jedoch den Eindruck gewinnen, dass es sich dabei ‚nur‘ um ein erziehungswissenschaftliches Echo einer breiteren Debatte handelt, die über die bedeutsame und gestaltungswirksame kritische Theorie und deren pädagogische Reflexion hinausgeht. Dies soll kurz umrissen werden. Seit Hegels historistischer Perspektive lässt sich der Gedanke, dass es eine unbedingte oder ahistorische Bestimmung des Menschen und seiner Natur gäbe, nicht mehr naiv aufrechterhalten. Gesellschaftspolitisch am wirkmächtigsten wurde dies im Denken von Marx, der in seinem scharfsinnigen Befund der zeitgenössischen Gegebenheiten, das Individuum nicht als ein Abstraktum, sondern als ein Ensemble der vorgefundenen gesellschaftlichen Verhältnisse dachte (Marx 1978[1845], S. 6). Dieser in der sechsten Feuerbachthese manifeste Meilenstein kontinentaleuropäischen Denkens hat entsprechend Theologie und Metaphysik als moralische Begründungsstrategien unumkehrbar verworfen und allein auf soziale Bedingungen fundiert. Auch Subjektivität kann in der Folge nicht anthropologisch konstant gedacht werden kann.

Doch solch epochale Befunde brauchen ihre Zeit, um entsprechende Bekanntheit, Akzeptanz und Wirkung zu erzielen. So hatte schon Heine in seiner deutschen Geschichte der Religion und Philosophie aus 1833/34 im Hinblick auf den Kant’schen Befund des vernunftmäßig nicht begründbaren Deismus eine entmutigende aber scheinbar realistische Einschätzung getroffen, nämlich „daß der

Deismus seitdem im Reiche der spekulativen Vernunft erblichen ist. Diese betrübliche Todesnachricht bedarf vielleicht einiger Jahrhunderte, ehe sie sich allgemein verbreitet hat – wir aber haben längst Trauer angelegt“ (Heine 1979, S. 79). Aber auch der Befund Kants, der zunächst allein auf die theologischen Begründungsstrategien abzielte, zugleich aber auch die Umgehungsstrategie der deutschen Romantik abwehrte, indem er „der romantischen Aneignung der Innerlichkeit des Göttlichen den Boden“ (Rorty 1992, S. 64) entzog, blieb bei dieser Radikalität nicht stehen. Und letztlich war es die Marxsche Abstraktion, die neben der Säkularisierung auch gänzlich rationalistische Entwürfe, wie jenen Kants, als Metaphysik einstufte und als überwunden ansah. Die sich in der Folge daraus legitimierenden Denkrichtungen von Selbsterschaffung und individueller Autonomie einerseits und von liberaler, an Gerechtigkeit orientierter Gemeinschaft andererseits, manifestieren zwei Pole auf einem Kontinuum des gedachten Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft. Die jeweilige Selbstsicht und kollektive Positionierung stellen sich in der Folge nicht als beliebig aber eben auch nicht als zwingend dar. Folglich sind oder werden diese auch veränderlich und auch zunehmend bestimmungsbedürftig.

Wie Eble das Individuum-Gemeinschaft-Verhältnis in Gestalt von Solidarität als eine besondere Beziehungsweise und zugleich als lohnendes Ziel kritischer Erwachsenenbildung vorstellt, scheint vor dem Hintergrund einer konsequenten Beachtung von Kontingenz aber als kurzschlüssig oder zumindest mit einer Gültigkeit von begrenzter Reichweite. Wenngleich vielen Attribuierungen

von Solidarität in seiner Zusammenstellung ausdrücklich zuzustimmen ist, denn Solidarisierung ist nicht ohne Beziehung vorstellbar und die „Entwicklung der Solidarisierungsfähigkeit“ (Eble 2021, S. 130) eine anhaltende bildungspraktische Herausforderung. Jedoch verbleibt diese Sichtweise einem (romantischen) individualistischen Erkenntnisverständnis verpflichtet, das in jeweiliger Erkenntnis der „gesellschaftlichen Lage und ihrer Gewordenheit“ (Eble 2021, S. 130) Grundlage eines solidarisierenden instinktiven Moments sieht, der als ‚vernünftig‘ und damit konstitutiv für ‚den Menschen‘ angenommen wird. Dies zeigt sich zumindest bei den Referenzen, die Eble ins Treffen führt, als klare Prämisse. So etwa bei der Hervorhebung von Heydorns Appell der „Anstrengung des Begriffs“ zur Überwindung „unverständener, naturwüchsig erscheinender Kräfteverhältnisse“ (Eble 2021, S. 114) oder der Betonung der Theoriebedürftigkeit jeglicher Erkenntnis gesellschaftlicher Verhältnisse bei Feltes (Eble 2021, S. 114). Beides geht von einer ahistorischen Rationalität aus, die jeglicher sozialen Konstellation vorgängig wäre. In moderater Form zeigt sich dies ja auch bei Horkheimer und Adorno, jedoch durch die dialektische Betrachtung, wenn gleich sorgenvoll aber bereits relativiert. Dazu erfolgt weiter unten noch ein Hinweis.

Zur Limitation von Gültigkeitsansprüchen entsprechender Erkenntnisfähigkeit bietet Richard Rorty in seinem Zeitenwendebuch *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1992), das 1989 im englischen Original erschien, ein elaboriertes und ein sich zugleich bescheidendes Modell an. Bescheiden ist sein Begründungsmodell für Solidarität insofern, als

es nicht auf anthropologische Konstanten, sondern auf (im weitesten Sinne) empirische, aber kontingente Bedingungen abstellt: auf Betroffenheit im Sinne von Erfahrung als ein Scharnier von Privatheit und Öffentlichkeit. Insofern gibt es eine Nähe zu Ebles Einschätzung, dass sich Solidarität als „Antwort in Bezug auf wahrgenommene, strukturelle Problemlagen“ (Eble 2021, S. 115) verstehen lässt. Jedoch verweist Rorty nicht auf analytisches Wahrnehmen, sondern auf ein erweitertes Verständnis von Betroffenheit. Er entlehnt dafür Judith Shklars Bestimmungsangebot von Liberalität. Und zwar ihr Verständnis, dass „Grausamkeit das schlimmste ist, was wir tun“ können (Rorty 1992, S. 14) und zwar im Zusammenhang von menschlichem Miteinander. Daraus resultiert ein anders gefasster Solidaritätsbegriff, nämlich als historisch vorfindbarer Sinn für Solidarität, jedoch als „bloß[es] Artefakt der Sozialisation“ (Rorty 1992, S. 11) ‚von‘ Menschen, nicht ‚des‘ Menschen. In der sozialen Konstellation von liberaler Demokratie entfaltet somit solidarisches Denken und Handeln transformative Potenziale gegenüber Praxisen, die menschliches Leid hervorbringen. Besonderes Augenmerk lenkt Rorty dabei auf die Sensibilisierung, was überhaupt als Grausamkeit erlebt wird. Dabei schreibt er übrigens der Literatur in Erweiterung der (wissenschaftlichen) Analyse eine bisher wenig beachtete Rolle zu. Diese Form fiktiver menschlicher Produktion kann ebenso bewusstseinserweiternd wirken, wie ethnografische Erkundungen entsprechende Realitäten aufzeigen können. Insgesamt lassen sich jedoch in der pragmatistischen Perspektive keine kontextunabhängigen, ahistorischen,

normativen Modelle oder Verständnisse solidarischer Praxis denken.

Die Ausgangslage oder die Fragestellung stellt sich für Rorty wie folgt dar: Sprachphilosophisch informiert hält er fest, dass Sprache nicht hinreichend ist, um als Referenzierungs- oder gar Welterkenntnisinstrument zu dienen. Der Befund, dass schon auf Satzebene der Wahrheitsanspruch nicht erhoben werden kann, lässt sich auf Ebene von Sprachen, oder wie er schreibt, ‚Vokabularen‘ oder ‚Sprachspielen‘, noch weniger aufrechterhalten. Dies bedeutet anders ausgedrückt, dass individuelle und kollektive Sprachen als kontingent und, nach Rorty, zunächst abschließende Vokabulare anzusehen sind (Rorty 1992, S. 127). Konsequenterweise folgt daraus, dass verbindliche Kriterien, moralische Prinzipien oder eben der Solidaritätsbegriff, sich nicht aus metaphysischen, theologischen oder Konzepten wie einer ‚Natur des Menschen‘ ableiten lassen, sondern sich allein in bestimmten Vokabularen als relevant, sinnvoll oder erstrebenswert darstellen. Wohingegen sie in anderen fehlen, sich als historisch überkommen, als irrational, als Luxusproblem o. Ä. zeigen können. Keines dieser Vokabulare hat per se einen höheren Anspruch auf Gültigkeit oder einen geeigneteren Charakter der Welterkenntnis. Bei widerstreitenden Einschätzungen zu bestimmten Sachverhalten (Meinungen) gibt es sodann auch keine Instanz, die entscheiden könnte, sofern die beiden Vokabulare nicht ein gemeinsames Verständnis dazu haben, wie in solchen Fällen vorgegangen, entschieden, geurteilt werden könnte. Entsprechender ‚common sense‘, geteilte ‚value beliefs‘ oder Institutionen bieten für solche Fälle den Rahmen.

Die Geschlossenheit von Vokabularen ist zwar als hermetisch zu denken, was aber nicht mit unveränderlich gleichzusetzen ist. Wenngleich zunächst, und das begründet die Bezeichnung ‚abschließend‘, jede Argumentation über die Wertigkeit von Sichtweisen allein aus dem eigenen Vokabular heraus begründbar ist. „Jenseits davon kann [...] nur [...] hilflose Passivität oder [...] Gewalt“ (Rorty 1992, S. 127) Platz greifen. Aber alle Vokabulare sind zugleich auch einem Wandel in Gestalt von Neubeschreibungen unterworfen, der wiederum immanenten Sets von Prämissen oder Prinzipien folgt.

Eine dieser treibenden Kräfte für Wandel, demonstriert Rorty anhand der Figur der ‚Ironikerin‘, die sich wesentlich durch dreierlei auszeichnet:

1. „sie hegt radikale und unaufhörliche Zweifel an dem abschließenden Vokabular, das sie gerade benutzt, weil sie schon durch andere Vokabulare beeindruckt war, Vokabulare, die Menschen oder Bücher, denen sie begegnet ist, für endgültig nahmen“ (Rorty 1992, S. 127),
2. „sie erkennt, daß Argumente in ihrem augenblicklichen Vokabular diese Zweifel weder bestätigen noch ausräumen können“ (Rorty 1992, S. 127),
3. „wenn sie philosophische Überlegungen zu ihrer Lage anstellt, meint sie nicht, ihr Vokabular sei der Realität näher als andere oder habe Kontakt zu einer Macht außerhalb ihrer selbst“ (Rorty 1992, S. 127).

In Form einer Negativ-Definition spitzt Rorty sein Verständnis von Ironie nochmals zu, indem er ihr genaues Gegenteil als den „gesunde[n] Menschenverstand“ (Rorty 1992, S. 128) bestimmt. Denn dieser würde meinen, alle Begründungen und Beschreibungen

auch anderer (abschließender) Vokabulare aus sich heraus leisten zu können und wenn sich dies nicht so einfach gestaltet, letztlich durch Verallgemeinerungen, Betonung der Essenz von Begriffen und Verdeutlichung des eigenen Sprachspiels, die sich auf eine einzige, gemeinsame Wirklichkeit hinter den verschiedenen Vokabularen berufen (= Metaphysik). Hierbei erfolgt jedoch kein Wandel des Vokabulars, keine Neubeschreibung, sondern es handelt sich um Analysen anhand alter Beschreibungen (Rorty 1992, S. 128).

Wenn wir dieser Sichtweise folgen, müssen wir uns davon verabschieden, dass es in allen Menschen etwas gemeinsam Angelegtes gibt, das uns als Minimalmerkmal einer Solidarisierung dienen kann und wir müssen anerkennen, dass wir zugleich keine metaphysische Instanz (Religion, Verstand etc.) zur Hand haben, um regulativ auf u. a. Sichtweisen, Meinungen zu wirken. Dieser Umstand wurde übrigens schon bei Horkheimer und Adorno als Konsequenz radikal aufklärerischen Denkens, als Schreckgespenst diagnostiziert. Nämlich, dass „mit unausweichlicher Notwendigkeit immer wieder jede bestimmte theoretische Ansicht der vernichtenden Kritik verfällt, nur ein Glaube zu sein, bis selbst noch die Begriffe des Geistes, der Wahrheit, ja, der Aufklärung zum animistischen Zauber geworden sind“ (Horkheimer & Adorno 1969, S. 17).

4. Solidarität zwischen Zielbestimmung und regulativem Prinzip

Eine solche „nicht-rationalistische und nicht-universalistische Art zu beschreiben“ (Rorty

1992, S. 85) löst Sichtweisen ab, die davon ausgehen, dass alle Werte der Menschheit letztlich kompatibel, verträglich, aufeinander aufbaubar, voneinander ableitbar oder integrierbar wären. Eine Hoffnung, die nach Rorty schon bei Isaiah Berlin (1969) als illusorisch bezeichnet war. Wenngleich Eble sich auf Lessenich (2019, zitiert nach Eble 2021, S. 123) berufend dynamische Zuschreibungen zu Solidarität vornimmt: sie wäre nämlich kooperativ, performativ und transformativ und damit keinem einfachen merkmalsbezogenen Klassifikationsmodell folgt, so fußt Ebles Solidaritätsverständnis jedenfalls auf individueller Erkenntnis objektiver Verhältnisse und die daran anschließende Organisation von geteilten Interessen (Eble 2021, S. 125). Diesem – historisch betrachtet – unzweifelhaft wirksamen Modell (wie etwa die Arbeiter*innen- oder Frauenbewegung gezeigt haben) bleibt aber auch ein problematisiertes Inklusions- und Exklusionsverständnis (Detje & Sauer 2021, S. 12) immanent. Die als jeweils relevant angesehenen Differenzlinien sind kontextabhängig, kontingent und verlieren durch zunehmend kumulative Betrachtungen (Intersektionalität) an argumentativer Zugkraft. Welches Verständnis von Solidarität ist bzw. bleibt nun denkbar, wenn es Historismus, die Gewordenheit und die Kontextualität von begrifflichen Konzepten ernst nimmt? Rorty bringt dies vor dem Hintergrund der einfachen Formel: „Menschen tragen ein Sortiment von Wörtern mit sich herum, das sie zur Rechtfertigung ihrer Handlungen, Überzeugungen und ihres Lebens einsetzen“ (Rorty 1992, S. 127), wie folgt auf den Weg.

Er differenziert zwischen öffentlicher (kollektiver) Verantwortung und individuellen

„idiosynkratischen Projekten der Selbstvervollkommenung“ (Rorty 2000, S. 49). Bei grundsätzlicher Ähnlichkeit von Vokabularen, über die sich diese Lebenssphären realisieren, weisen sie jedoch in der Zielstellung auch Differenzen auf. So findet sich nach Rorty in metaphysischen Vokabularen eine ausgeprägte soziale Hoffnung durch Theorie (Rorty 1992, S. 161). Entsprechend werden moralphilosophische Aspekte von Gesellschaftsverträgen verhandelt. Dort wird etwa das Verhältnis von Pflicht (gegenüber der Allgemeinheit) und (individueller) Neigung (Kant) oder anders formuliert Schuldigkeit und Benevolenz (Sellars) angesprochen und ausgelegt. Dies erfolgt am prominentesten im kantischen Ansatz, nämlich, dass vernunftbegründete, formale Regeln und deren Befolgung zu guter sozialer Praxis führen würden. Ein Verständnis, das bei Eble implizit übernommen wird, etwa wenn er von durch kritische Betrachtung wahrgenommene strukturelle Problemlagen spricht (Eble 2021, S. 115) oder auf diskursethische Begründung (Habermas) verweist. Dieses Verhältnis muss aber bei Rorty wegen seines geschichtsphilosophischen Ansatzes der kontextuellen Bedingtheit von abschließenden Vokabularen, die regulativ auf Individuen und Kollektive wirken, anders bestimmt werden. Denn Versuche einer theoretischen Integration oder Verschränkung von privater Selbsterschaffung und öffentlicher Gerechtigkeit (und darüberhinausgehender Solidarität) müssen nach Rorty, will man keine Rechenschaftspflicht privater Selbstvervollkommenung gegenüber anderen legitimieren, abgewehrt werden. Eine Sichtweise, die im deutschsprachigen Bildungsdiskurs wohl

durchaus positive Resonanz auslösen kann. Andererseits hält Rorty dieses liberale Primat hinsichtlich theoretischer Integration „für alle Zeit inkommensurabel“ (Rorty 1992, S. 14) mit dem zweiten Lebensbereich der Verantwortung des Individuums, nämlich dem gegenüber der Öffentlichkeit.

Für den öffentlichen Lebensbereich ist auch für Rorty aufrecht, dass das Leid anderer zu verringern ein Anspruch demokratischer Lebensformen darstellt. Sein Befund ist aber, dass die beiden analytischen Perspektiven des privaten und des öffentlichen Selbst im Leben nicht (immer oder dauerhaft) friktionsfrei vereinbar sind. Auch werden in der Begegnung mit dem Anderen unterschiedliche Fragen behandelt, die einen Hinweis darauf geben, in welcher Sphäre man sich argumentativ bewegt. Hinsichtlich des öffentlichen Selbst: „Glaubst und wünschst du, was ich glaube und wünsche?“ und für das private Selbst: „Leidest du?“ (Rorty 1992, S. 320). An dieser Stelle muss der zuvor angezogene Liberalismusbegriff nochmals aufgegriffen werden. Denn dieser umfasste die Sensibilität, ob mein persönliches Handeln oder bestimmte strukturelle Gegebenheiten (also kollektives Handeln) einem Individuum Leid zufügen und das Bemühen, eben dieses durch geänderte soziale Praxen zu verhindern oder zu mildern. Mittels Shklars Bestimmungsangebot von Liberalität, wonach: „Grausamkeit das schlimmste ist, was wir tun“ können, wird, zumindest die Sensitivität, was als grausam erlebt wird, von Rorty sodann der privaten Sphäre zugeordnet. Und dies kann der öffentlichen Sphäre, der normativen Perspektive, was als fair, regelkonform, gerecht oder Ähnliches angesehen

wird, widersprechen, von ihr graduell abweichen und es kann auch individuell unterschiedlich eingeschätzt werden.

Anhand der differentialdiagnostischen Fragen („Was glaubst du?“ und „Leidest du?“) lassen sich also Begriffskonzepte einer der beiden Lebenssphären zuordnen. So sind Fragen nach Rechtmäßigkeit, Gerechtigkeit, Fairness und eben auch Solidarität der öffentlichen Seite zugehörig und Fragen nach Verletzung, Demütigung, Beschämung und Ähnlichem der privaten Sphäre. Rorty wendet sein Vokabularkonzept aber auch auf diese Differenzierung selbst an. Soll heißen, dass die Verständnisse in beiden Sphären sich konservativ oder wandelbar darstellen können. Die liberale Ironikerin als die Verschmelzung der beiden Konzepte von Liberalität und alles relationierender Perspektive führt zu einer für (politische) Bildungsüberlegungen fordernden Schlussfolgerung.

Nämlich, dass wenn menschliche Solidarität sich in säkularisierten demokratischen Gesellschaften weiterhin als „machtvolle Rhetorik“ (Rorty 1992, S. 310) erhalten und entwickeln will, sich nicht auf die öffentliche Sphäre als normatives oder appellatives Konzept reduzieren sollte, sondern als fortentwickelndes regulatives Prinzip, das in der privaten Sphäre die Sensibilität für menschliches Leid anhaltend erhöht. Dabei wird nach Rorty aber die Tendenz der anhaltenden Selbstperfektionierung (als dem Privaten zugehörig) in klarer, systematisch-analytischer Differenz zu einem grundsätzlich antiperfektionistischen Verständnis der anhaltenden Reform des Öffentlichen gesehen. Zugleich soll aber auch der feministische Befund, dass das Private (oikos) im Grunde das Öffentliche (polis) wäre, nicht

ausgehöhlt werden (Rorty 2000, S. 49). Vielmehr sollen soziale Praxen (in einem öffentlich verhandelten, antifundamentalistischen Interessenausgleich = liberale Demokratie), die Leiden anderer Menschen nach sich ziehen, einer zunehmenden Transformation unterzogen werden (Müller 2021, S. 38). Ein unmittelbares Wirkungsziel hin auf die Verfasstheit der Individuen als Voraussetzung für zunehmend solidarisches Denken und Handeln mittels politischer Bildung, für das Eble plädiert, unterbleibt also bei Rorty aus begründungstheoretischen Erwägungen.

5. Soziale Transformation als einendes Ziel von Eble und Rorty

Solidarität ist bei Rorty also nicht dadurch bestimmt, zu erkennen oder zu plädieren, wer zugehörig ist (Betroffenheit aufweist etc.) und dadurch (vermehrte) Unterstützung verdient, seien dies kleine oder größere Gruppen von Menschen, die da oder dort geteilte Merkmale hätten und daher in eine Solidargemeinschaft aufzunehmen wären, um u. a. Ausgrenzungen, Rassismen zu mindern. Rorty geht darüber hinaus und bestimmt Solidarität als „die Fähigkeit, immer mehr zu sehen, daß traditionelle Unterschiede [...] vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung – es ist die Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind doch zu ‚uns‘ zu zählen“ (Rorty 1992, S. 310). Dass dies eine immanente Zukunftsperspektive hat, von Unabschließbarkeit ausgeht und ein utopisches Projekt darstellt, ist evident. Insofern sieht er den wesentlichen Beitrag zu einem entsprechenden

Fortschritt im solidarischen Handeln „nicht in philosophischen oder religiösen Traktaten [...], sondern in genauen Beschreibungen [...] bestimmter Formen von Schmerz und Demütigung“ (Rorty 1992, S. 310). Hierbei wird eine zentrale Demarkationslinie des abendländischen Denkens als problematisch hervor- und aufgehoben, nämlich Kants Anspruch die „Vernunft“ als den allen gemeinsamen Kern der Menschlichkeit“ als den nicht von Zufällen abhängigen „Beweggrund des Handelns“ (Rorty 1992, S. 310–311) anzuerkennen.

Bildungsprozesse in diesem Verständnis zielen für Rorty darauf ab, das Bewusstsein zunehmend dafür zu sensibilisieren, was für Andere beschämend, verletzend oder grausam ist. Wobei Rorty hierbei vorrangig der Literatur hohe Potenz zuschreibt, unseren Horizont zunehmend zu erweitern oder zu verschieben. Möglichst viele Begegnungen mit unterschiedlichsten Lebensformen, literarisch oder in persönlicher Weise, wirken folglich als Anregungspotenzial für ein zunehmend differenziertes und erweitertes Bild davon, welche Lebensformen mit welchen Schamgrenzen, welchen Verständnissen von Ehrverletzungen und welchem Empfinden von Grausamkeit es geben kann. Diese sind aber jeweils als kontextuell und nicht universell zu verstehen. Dieses Verständnis von Diversität als bildendem Beitrag ist gemäß Rorty jedenfalls vor dem Hintergrund liberaler Demokratien zu sehen. Denn allein dort begegnen sich Menschen zwar durch ihre kulturellen Prägungen in unterschiedlicher Weise, jedoch grundsätzlich auf Augenhöhe. Abschließend kann resümiert werden, dass die beiden argumentativen Bögen, die Eble und Rorty aufzeigen, in ihrer Begründungs-

strategie grundsätzlich anders gelagert sind. Hinsichtlich des argumentativen Ergebnisses weisen sie jedoch mit den Perspektiven auf Beziehung (Eble) oder Begegnung (Rorty) letztlich aber wieder, wenn auch nicht deckungsgleiche, so doch auf ähnliche Ursprünge von individueller und kollektiver Transformation hin. Ein wesentlicher Unterschied darf dabei jedoch nicht übersehen werden: Die bildende Wirkung, auf die Rorty baut, verbleibt bei ihm bewusst und eindeutig im Privaten und die Vorbedingung für zunehmende Solidarisierung bedeutet in diesem Zusammenhang Begegnung mit möglichst vielen unterschiedlichen anderen Welt- und Selbstverständnissen (Vokabularen) und den damit verbundenen Wirkungen auf das eigene abschließende Vokabular. Dies bedeutet zumindest für eine liberal ironische Haltung im Grunde, das entdeckte und erfahrene Andere zu vermenschlichen. Beiträge dazu sind, wie erwähnt, zumeist in Romanen und Ethnographien (Rorty 1992, S. 310–311) zu finden und selten in Traktaten, politischen Agenden oder politischer Bildung im engeren Sinne. Insofern sind es Lektüren (im weitesten Verständnis), welche Grenzen verschieben und nicht theoretisierende Konzepte oder Weltbeschreibungen.

Die dialektische Verwobenheit des Bildungsbegriffs in Herrschaftsstrukturen, auf die Eble mit Heydorns Worten zurecht verweist, stellt für Rorty kein intellektuelles Problem dar. Denn der kritische Bildungsbegriff bei Eble als Emanzipation mit gegenhegemonialer Zielsetzung (Eble 2021, S. 126) zielt auf gesellschaftliche Bedingungen ab, die für Rorty der öffentlichen Sphäre liberaler Demokratien zuzuzählen sind. Die beiden

Sphären Öffentliches und Privates werden bei Rorty in einem anhaltend herzustellenden Gleichgewicht zwischen privater Freiheit der Selbsterschaffung als Selbstbesonderung (man könnte auch Bildung oder Selbstkultur dazu sagen) und öffentlicher Verantwortung in zunehmender Inklusion Aller thematisiert, bleiben aber konzeptiv stets getrennt. Rortys pragmatisches Wissensverständnis, dass keine manifeste oder imaginierte Perspektive ein Deutungsprimat hätte, lässt ein bescheidenes und zugleich utopisches Solidaritätsverständnis hervortreten. Jegliche Identifikation, wo Grausamkeit sichtbar gemacht, vermieden oder verringert werden kann, im Kleinen wie im Großen, stellt sodann einen Fortschritt in einer globalen Solidargemeinschaft dar (siehe dazu in einem breiten Verständnis auch Hill & Schmitt 2021, S. 11).

Zugleich ist vor dem Hintergrund, dass jeder Lebensentwurf seine eigenständigen Grenzen hat, was als Grausamkeit erlebt wird, und es dafür kein objektives Maß geben kann, ein anhaltender dialogischer Modus demokratischer Verhandlung erforderlich, der das Gegenüber in seiner Leidensfähigkeit wahr- und ernstnimmt. Dies kann sich jedoch nicht auf Erwachsenenbildung beschränken, sondern ist ein durchgängig lebensweltlicher Anspruch. Damit schließt sich der Kreis auch wieder zum weiter oben angezogenen Diktum Deweys, der für Rorty einer der zentralen Architekten seines Weltverständnisses ist, nämlich, dass Demokratie sowohl Voraussetzung wie auch zugleich Endpunkt philosophierenden Denkens ist. Auch das berühmte Wort Deweys, dass Demokratie nicht allein eine Regierungsform wäre, sondern vielmehr eine Form des Zusammenlebens

(Dewey 1980, S. 93), eine anhaltend auf geteilte Erfahrungen aufbauende Lebensform, wird bei Rorty minutiös expliziert. Inwiefern die kritische, aber jeweils stark subjektbezügliche Emanzipationslogik, die Eble betont, geeignet ist, ein solches ‚Vorwärtsprogramm‘ zu initiieren, das zu vermehrt solidarischem Handeln führt und so sozialen Fortschritt in Gang setzt, bedarf eigentlich erst des Nachweises.

Literatur

- Adorno, T. W. (1964). *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Berlin, I. (1969). *Four essays on liberty*. London: Oxford University Press.
- Detje, R. & Sauer, D. (2021). *Solidarität in der Transformation. Fortschrittspotenziale in Zeiten der Krise*. Verfügbar unter https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Artikel/7-21_Onl-Publ_Solidaritaet.pdf [24.8.2022].
- Dewey, J. (1980). *The Middle Works of John Dewey, Volume 9, 1899-1924: Democracy and Education, 1916*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Eble, L. (2021). Solidarität als widerständige Beziehungsweise und kritisches Prinzip emanzipativer Bildung. *Debatte. Beiträge zur Erwachsenenbildung*, 4 (2), 112–134.
- Feidel-Mertz, H. (1972). *Zur Ideologie der Arbeiterbildung* (2. Auflage). Frankfurt/Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Heine, H. (1979). Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland [1833/34]. In H. Heine, *Historisch-kritische*

- Gesamtausgabe der Werke* [Düsseldorfer Ausgabe], Bd. 8/1, hrsg. von M. Windfuhr (S. 9–120). Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Hill, M. & Schmitt, C. (2021). *Solidarität in Bewegung. Neue Felder für die Soziale Arbeit*. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (1969). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944/1947]. Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag.
- Horkheimer, M. (1930). *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Marx, K. (1978[1845]). Thesen über Feuerbach. In Marx-Engels-Werke, Band 3 (S. 5–7). Berlin: Dietz Verlag.
- Müller, M. (2021). *Rorty lesen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Rorty, R. (1992). *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rorty, R. (2000). *Philosophie und die Zukunft. Essays*. Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag.
- Schlögl, P. (2014). *Ästhetik der Unabgeschlossenheit. Das Subjekt des lebenslangen Lernens*. Bielefeld: transcript.
- Peter Schlögl**, Univ.-Prof. Dr., Professor für Erwachsenen- und Weiterbildung am Institut für Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung der Universität Klagenfurt und wissenschaftlicher Leiter des Österreichischen Instituts für Berufsbildungsforschung, Wien. Forschungsschwerpunkte: Kompetenz- und Lernergebnisorientierung, Bildungstheorie und -philosophie, Erwachsenen- und Berufsbildungspolitik und professionelle Beratungsdienste im Bildungswesen.
-
- ✉ peter.schloegl@aau.at
-