

## Verendungen und Aufbrüche des Subjekts

Die Ästhetik der Existenz, die historische Kontingenz des Selbst  
und die konservative Apologie einer neuen schönen Seele

Ach, und übrigens, da ist auch ein witziger Artikel über Milton Friedman. Jemand fragt ihn: Sind Sie sicher, daß der ›Homo oeconomicus‹ völlig rational ist – können wir uns darauf verlassen? Viele qualifizierte Denker haben behauptet, daß das Verhalten des *Homo sapiens* eindeutig paranoid ist, und manche sagen sogar, daß es einen weitverbreiteten körperlichen Zustand gibt, der als *Schizophysilogie* beschrieben wird und sich wie *Schizopsychologie* auswirkt. (...) Wie verträgt sich dieser unanfechtbare Wahnsinn mit Ihrer Theorie vom ›Homo oeconomicus‹? Friedman antwortet, egal, wie verrückt die Menschen sind, sie bleiben immer nüchtern, wenn es ums Geld geht. (...) Er sagt offenbar lediglich, daß zwischen der Menschheit und dem totalen Chaos nur der freie Markt steht. Der Glaube an das Unsichtbare wird von ihm auf den Glauben an die unsichtbare Hand reduziert.<sup>1</sup>

Emanzipation ist heute, nochmals gesagt, eine unermeßliche Frage, und ich muß sagen, daß ich denen gegenüber keine Toleranz aufbringe, die sich – Dekonstruktivisten oder nicht – bezüglich dieses großen Diskurses der Emanzipation ironisch verhalten. Diese Haltung hat mich immer bekümmert und irritiert. Ich möchte diesem Diskurs nicht entsagen.<sup>2</sup>

Liberaler kann a jeder wern, Begründen ka mas nur in Wean.<sup>3</sup>

Nach den zahlreichen Anfechtungen, denen ein autonomes Subjekt ausgesetzt war, nach den vielfältigen Kränkungen des modernen Selbst, scheint sich ein Horizont zu öffnen, der dem subjektiven Betragen einen Bewegungsspielraum in Aussicht stellt, so dass fundamentalontologische, strukturalistische, struktural-psychoanalytische, postmoderne oder ökonomische Vereinnahmungen des subjektiven Vermögens auf-

geweicht werden und ein die subjektive Lebensform gestaltendes Ich die Oberhand zu gewinnen scheint. Mit der Ablösung von zudringlichen Überbauten sammelt sich zudem ein Leben, welches den nun nicht restlos Unterworfenen zur Gestaltung überantwortet ist. So scheint eine praktische Lebensphilosophie zwar nicht völlig den omnipotenten Entwürfen eines Selbst zu genügen, indes vermag das Subjekt einen nicht vorgezeichneten Weg einzuschlagen. Ohne Scham und Verlegenheit liegt ein Bereich der Freiheit vor dem Subjekt, über dessen Mündigkeit diesbezüglich noch nicht entschieden ist.

Zwar scheinen sich die Imperative zu verdichten, das je eigene Glück und die je eigenen Vermögen – naturgemäß auch hinsichtlich einer ökonomischen Verwertbarkeit – zu konkretisieren, um den Bereich der sozialen Kommunikation durchsichtiger zu gestalten. Dennoch erhellt die Morgenröte einer neuen Freiheit den subjektiven Entwurf nicht unbeträchtlich, so als hätte sich das Rad der Geschichte zurückgedreht. Waren doch einige versucht, »am Ende der Geschichte«<sup>4</sup> das »Ende des Subjekts« achselzuckend zur Kenntnis zu nehmen, um gemäß den Strukturfordernissen zu funktionieren. Das Ende der Geschichte kam nun selbst an ein Ende, das Ende des Subjekts vermochte nicht zu überzeugen, so dass nicht gemächlich sondern fachkundig explosionsartig die Freiheit des Subjekts einen kleinen Bereich der individuellen Selbstmächtigkeit frei sprengt: »Daher die Diskursexplosion im Bereich der Ethik, der die Beantwortung der Frage zugemutet wird, wie mit den immer weiter ausufernden Möglichkeiten der Freiheit umzugehen sei.«<sup>5</sup> So ist nicht nur eine Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften festzustellen, wo sich allenthalben Selbstgeltung und Sprechzwang in den diskursiven Raum der Wissenschaften und sozialen Praktiken schieben,<sup>6</sup> sondern allemal auch eine individuelle Freiheit und Lebensphilosophie nach Gründen, welche sich von den Aufschwüngen irrationalistischer Lebensphilosophie zu unterscheiden weiß.

Welche Zugriffe ziehen eine individuelle Freiheit aus den Ecken der Geschichte? Eine Ästhetik der Existenz, die in der Brandung der policywissenschaftlichen Aufklärung über die eigenen Affekte und Emotionen hinsichtlich einer politischen Transparenz der je eigenen Gedanken und Taten auf der Suche nach einer stimmigen Kohärenz des Glücks Inseln der Selbstgestaltung ausmacht, Absonderungen der negativen Freiheit aus den positiven Vereinnahmungen, welche das aufgeklärte Versprechen nach einer republikanischen Ausmittlung der individuellen Rechtsansprüche nicht halten konnten, pragmatistische, ironische Selbstschaffungen, welche sich mit geringen Freiheitsstufen begnügen, Umgrenzungen von Leerstellen, die sich einer Konkretisierung nicht beugen, diesen vielmehr ausweichen und ein Verschwinden aus dem Raum des Wissens vorbereiten.

Folgende Dispositive liegen vor uns und erheischen Aufklärung: Die Restitution einer bloß negativen Freiheit, die leer und zugleich voll ist, wobei nichts Näheres in

Erfahrung gebracht werden kann, d. h. keine Erfahrung erkenntniskritisch vorstellig gemacht werden kann, die über ein wechsel- und sprunghaftes, zutiefst historisches<sup>7</sup> und kontingentes subjektives Erlebnis hinaus auch vor der Vernunft der Anderen sich ausdrückt. Diese erkenntniskritisch defizitäre Freiheit, welche sich jeder positiven Ausgestaltung entzieht, rückt nun in einem zweiten Schritt als zweifach bestimmte Ästhetik in den Vordergrund: eine Ästhetik der Existenz im Anschluss an Michel Foucaults Untersuchungen zum Gebrauch der Lüste, und eine Ästhetisierung pragmatischer Lebensbereiche als Ausdruck einer privaten Ironie. Richard Rortys frische und unkomplizierte, sprich einfältige Klärung der Kultur- und Geistesgeschichte in der Hoffnung, ein Vokabular zu stärken, das auf »rationalistische« Bestände der Aufklärung verzichtet, so dass sich Formen der Grausamkeit abschwächen lassen, steht aber in einem zweifelhaften und fragwürdigen Ansehen. Das unbeschwerte und flotte pragmatische Unternehmen scheint allzu viele Ecken zu begradigen und den in den Gelehrtenstuben bedächtig gesammelten Forscherfleiß billig auf Nutzen und rasche Anwendung zu verkürzen.<sup>8</sup> Verdeckt bleibt bei diesem Vorbehalt aber, dass sich dieser Pragmatismus nicht nur auf die europäischen Vermächtnisse des Denkens stürzt und metaphysische Restbestände entwertet, sondern sich auch gegen jene in den Vereinigten Staaten von Amerika stellt, die sich stramme Kinder von Sokrates erwarten,<sup>9</sup> um den nihilistischen Verfallsformen des Liberalismus zu entfliehen. Diese nun den empirischen Lebensformen eingepflanzte Ästhetik ist daran zu bemessen, inwiefern sie neben dem Vokabular der Ökonomie ein anderes Vokabular ermöglicht, ein Vokabular, das eine Ökonomie der Affekte und Leidenschaften auf Grundlage eines ordnenden Prinzips (Nutzen, konsistente Präferenzen – »Präferenzabstufungen«,<sup>10</sup> marktcompatible Humankapitalbestände) marginalisieren kann, so marginalisieren kann, dass eben nicht der Marginalnutzen die Lebensformen der Subjekte bestimmt, sondern »Seitwärtsbewegungen«<sup>11</sup> möglich sind. Das Vokabular der Ökonomie, die Ordnung der Leidenschaften wäre demnach von den ästhetischen Selbstschaffungen einerseits, von einem platonischen Aufstieg der Seele andererseits durchkreuzt, so dass Auswege aus der Zookratie<sup>12</sup> menschlichen Zusammenlebens vor uns liegen.

Die Beanspruchung des Subjekts als Gegenstand des Wissens und der Praktiken schien im Ausgang des 20. Jahrhunderts nahezu vollständig, so dass institutionelle Archive erschöpfend über die Eigenart individueller Selbstgestaltung zu berichten wussten. Selbst die Herrschaft einer aufgeklärten, klassischen Ökonomie, die sich im ausgehenden 18. Jahrhundert ihren Weg zum Herzen der Individuen bahnte, dieses nach Kalkülen des Nutzens orientierte, ihre untergründige Fortsetzung in der ökonomischen Neoklassik fand und allenthalben mit Strategien der subjektiven Freiheit verbunden war, verschloss die individuelle Eigenart zu einem gesetzmäßigen Kalkül, wie Präferenzen konsistent zu ordnen sind, so dass dem Einzelnen außerhalb dieser

Ordnung der Präferenzen wenig zu tun übrig blieb. Obgleich nach der Stiftung der Klassik durch Adam Smith die Ordnung der individuellen Freiheit durchgängig als verblendete Relation dechiffriert wurde (Marx), wurde das Selbst als Ausgang einer sozialen Optimierung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts verbindlich für die Gegenwart inthronisiert. Nach dem Ende der Geschichte, d. i. nach dem Ende vielfältiger Interventionen in dieses soziale Optimierungsprogramm, ausgehend von der Ordnung individueller Präferenzen, stünde mithin das Selbst ungefährdet auf der Bühne des Weltgeschehens, wo es dennoch selbstbewusst nichts mehr zu berichten gibt: »Sie erhob sich, sagte »Ich« – und setzte sich wieder.«<sup>13</sup> Ein Ich sagt eben nur »Ich« und kein »Es« oder »Sich«, woraufhin ein Selbstbewusstsein oder dessen verdrängte Dynamik dämmern könnte. So mag es überraschen, dass sich gleichwohl ein Selbst in den Vordergrund schiebt, worüber etwas auszusagen ist, und das sich selbst in eine Freiheit stellt.

Welche Formen des Selbst werden nun in Aussicht gestellt und vermögen die Schwundformen einer kontrollierten und protokollierten Bedrängung der Freiheitsräume zu umgehen? Zuerst und zumeist sollte billig eingeräumt werden, dass es über ein Selbst wenig zu berichten gibt, jedweder Versuch, positive Aussagen zu gewinnen, wird als penetrant abgewiesen, denn jedes Ding ist, was es ist: »Jedes Ding ist das, was es ist. Freiheit ist Freiheit – und nicht Gleichheit oder Fairneß oder Gerechtigkeit oder Kultur oder menschliches Glück oder gutes Wissen.«<sup>14</sup> Sollte nun Inhalt und Umfang dieser Freiheit offengelegt werden, stellt sich schlichtweg Verzagen ein, da jedwede Konkretisierung den Freiheitsraum schmälert. Einzig zur Disposition steht das Ausmaß der negativen Freiheit, namentlich ein Bereich, wo negative Freie ungestört, unbehelligt und nicht gemischt sind, d. h. keine Einmischung stattfindet. Dort, wo es zu Begründungen kommt, wo Mandate vordrängen, in wessen Namen oder unter welchem Titel Einmischung oder Nichteinmischung zulässig ist,<sup>15</sup> stellt sich diese Freiheitskonzeption bildlich auf die Beine. Einzig das tautologische Mandat, im Namen der Freiheit und nur der Freiheit zu sprechen, autorisiert die Wächter dieser Freiheitskonzeption. Negative Freiheit meint demnach eine Bewegung im Vakuum, welche ein (dynamisches, geschichtliches) Selbstbewusstsein als Selbstverwirklichung sprengt, eine Selbstverwirklichung, welche den »metaphysischen Kern« des Rationalismus darstellt: »Seine Idee von Freiheit (die Freiheit des Rationalismus, H. R.) ist nicht die »negative« Konzeption eines Bereichs, auf dem sich (im Idealfall) keine Hindernisse erheben, eines Vakuums, in dem nichts mich hemmt, sondern die Idee der Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung.«<sup>16</sup>

Individuelle Freiheit erscheint hier als X, das sich den andrängenden Bestimmungen entzieht, diese auf Distanz hält und sie auf die Leere eines Vakuums bezieht, so dass eine auch vernünftige und der Allgemeinheit zumutbare Konkretisierung individueller Freiheit in der Schwebelage bleibt.<sup>17</sup> Mehr noch: jeder Versuch einer rationa-

len Ausdeutung ist zwangsläufig despotisch, da eine Freiheit für alle nur das camouflierte Gesetz meines Herzens ist, das den Anderen als bloß subjektives Gesetz entgegensteht: »Aber wie soll ich mit widerstrebenden Menschen umgehen? Auch ihnen muß ich, wenn ich kann, meinen Willen aufzwingen, muß sie in mein Schema »einbauen«, ihnen Rollen in meinem Stück zuweisen.«<sup>18</sup> Der Stein des Anstoßes ist die Spaltung des Selbst in ein empirisches Subjekt, in einen empirischen Charakter einerseits, in ein »transzendentes«, also nicht intelligibles, was zu unterscheiden Berlin versäumt, andererseits.

Das angemaßte »Schema« der negativen Freiheit ist weder zu verallgemeinern noch ist damit ein erkenntniskritischer Grundsatz ausgemacht, der die Freiheit Anderer als Gegenstand möglicher Erfahrung vorstellig macht. Der vielfältige Diskurs über die Freiheit sinkt demnach auf eine Schwundform herab, worüber eigentlich nichts mehr auszusagen ist, da Vereinnahmung der je eigenen Freiheit durch das Schema Anderer droht. Ob hier Rationalität oder ein schwankendes Gemüt vorliegt, entzieht sich dem Geschäft der Vernunft. Dem wissenschaftlichen Vorstoß, die Erlebnisse eines Alter ego zu verstehen, sie phänomenologisch nachzuerleben, oder vermöge eines kritisch geläuterten Schematismus sozialer Erfahrung zu ermöglichen, sind Schranken gesetzt. Auch eine historische Konzeption, subjektive Entwicklungsläufe nachzubilden, d. i. eine Rationalität in aufsteigender Linie auszumachen, verflüchtigen sich angesichts der mutmaßlichen Leere des Selbst. Weder eine wirtschaftsgeschichtliche noch eine kulturgeschichtliche Betrachtung, weder eine dialektische Aufklärung noch historisch-epistemologische Untersuchungen lichten den Innenraum des Subjekts, sodass allemal auch eine dekadente Verfallsgeschichte subjektiver Selbstbestimmung oder weiterführende Projekte der Aufklärung im Namen der Mündigkeit den Hohlraum der Selbstbestimmung nicht zu durchdringen wissen. Selbst eine amphibolische Setzung von Innen und Außen, welche kulturkritisch symbolische Formen (Ernst Cassirer) zur Voraussetzung hat, verläuft sich vor dem Gesetz des Selbst und findet keinen Einlass in die Konfiguration der Selbstgestaltung.

Warum also Partei für das »Vakuum« des Selbst ergreifen, warum Gründe beistellen, dieses zu verstehen, nachzuerleben oder erfahrbar zu machen: »Ich ergreife in der Auseinandersetzung Partei für Berlin und versuche, ihm als Handlanger zu dienen, indem ich etwas philosophisches Unterholz ausdünne.«<sup>19</sup> Wohin fährt die Hand und was hält sie fest, wenn doch nur ein Vakuum erwartet wird? Offenbar wird schlichtweg auch dasjenige distanziert, was den Subjekten in ihrer Relation am unbedenklichsten scheint: eine gewöhnliche Lebensform, wo die Rede eines Alter ego als Ausdruck der Gefühlsbewegungen zwar nicht als bare Münze aber doch als Anspruch menschlicher Mitteilung genommen wird. Mag sein, dass in der arglosen Rede Zweideutigkeiten den gemeinten Sinn verstellen und so eine Redseligkeit befördern, die von den Dispositiven des Wissens bereitwillig gefördert wird, jeden Zugang zur In-

nerlichkeit eines Subjekts gleichermaßen wie jede selbstbewusste Zusammenstellung der eigenen Motive indes in Abrede zu stellen, stößt bei Einigen auf Unverständnis.

Nun richtet sich die negative Freiheit nicht nur gegen positive Vereinnahmungen, sondern allemal auch gegen konstituierende Bestrebungen des Selbst auf der Suche nach der eigenen Rationalität, dem eigenen Glück und einer unbeschädigten Lebensform, da diese Selbstbehauptung freilich dunkel vernommen werden kann, aber nicht klar zum Ausdruck gelangt. Unbehelligt wünscht ein solcherart gefasstes Subjekt zu bleiben, keine Ökonomie, Geschichte, Kultur oder Philosophie erhält Zugang zum Gemüt. Wozu also noch Unterholz ausdünnen, wozu also nicht diesem Subjekt ein Dickicht an Leidenschaften zubilligen? Immerhin erhebt diese Lebensform Anspruch auf Ruhe, welcher begründet sein sollte, um sie als annehmbar erscheinen zu lassen, also: warum angesichts dieser leeren Lebensform noch epistemische Defizite einklagen? Zur Verhandlung steht das »relativistische Dilemma«, denn wie sollte die negative Freiheit Anspruch auf Allgemeinheit erheben, der zu entziehen sie sich erhofft? Warum sollte die Leere größeres »Gewicht« besitzen als andere liberale Auszeichnungen sozialer Relation? Als zweiter Handlanger, das Unterholz der negativen Freiheit auszdünnen, rückt Joseph Alois Schumpeter – obgleich bei Berlin nicht namentlich erwähnt – vor: »Sich der bedingten Gültigkeit der eigenen Überzeugungen bewußt zu sein und dennoch entschlossen für sie einzustehen, unterscheidet den zivilisierten Menschen vom Barbaren.«<sup>20</sup> Bekanntlich verdankt die kritische Öffentlichkeit Schumpeter das Konzept des »methodologischen Individualismus«, welches nicht nur in der Ökonomie Karriere machte. Ein methodologisches Individuum als Voraussetzung einer Wertberechnung – Variationsrechnung – individueller Wertsetzung erschien aber so wie das leere Selbst kaum Fahrt aufnehmen zu können.<sup>21</sup> Entgegen einer ökonomischen Konzeption umfassender Rationalität hält sich indes die relative Gültigkeit – vorerst – der eigenen Aussage unterhalb jeder wahren Natur des Selbst und gibt demnach Raum für ästhetische Selbstgestaltungen, die keine Kluft zwischen Verbrämung und authentischem Anspruch mehr zu denken erlauben. Das Selbst erfindet sich nur noch als Subjekt propositionaler Aussagen mit dem Anspruch relativer Gültigkeit, indem »Wahrheitswert-Kandidaten«<sup>22</sup> ausgewechselt werden.

Entscheidend ist mithin die Ersetzung eines wahren Selbst dem Anspruch nach, eines Selbst, das aus der Leere in die wahre Natur seiner geschichtlichen, anthropologischen oder ökonomischen Bestimmungen eintritt und sich dergestalt als Formiertes zum Ausdruck bringt. Nicht die »Festlegung eines Wahrheitswertes«<sup>23</sup> oder die ontologische Begründung, was das Selbst in seinem innersten Wesen ist – oder warum es dieses fundamentalontologisch verfehlt, erstellen den Horizont der ästhetischen Selbstgestaltung, sondern einzig eine aufblitzende Kontingenz umreißt den flüchtigen Ort des Selbst, das nun hinsichtlich historischer und institutioneller Relationen sein So-sein formiert, aber auch anders sein könnte. Gewissheiten verfügen keinen

festen Ort in der Stellung zu Geschichte, gesellschaftlichen Institutionen oder dem wahren Kern eines Selbst, das seine Natur im Getriebe der Welt zu finden hofft, allemal sind Auswechslungen des Vokabulars möglich, so dass nun doch das pragmatische Schiff Fahrt im Wogengang der Wirklichkeit aufnehmen kann, wenn die Frühlingsbrise zum Schwellen der Segel führt, »wie wir uns dem sanften Hauch der Frühlingsbrise hingeben, oder wie wenn wir am Ufer des Meeres das Kommen und Gehen der Barken überwachen und das Schwellen ihrer Segel, um zu erfahren, woher der Wind weht.«<sup>24</sup> Eine gelungene Ausfahrt oder die Beobachtungen am Strand, nicht nur der Barken, sondern womöglich auch das Verschwinden bekannter Gesichter des Subjekts als Ausdruck archäologischer Formationen im Sand, steht in einer gewissen Beziehung zum Kantianismus: »Kant hatte gesagt, daß die Wahrheit von der allgemeinen Struktur des menschlichen Geistes abhängt. Der Pragmatismus fügte hinzu oder schließt wenigstens in sich ein, daß die Struktur des menschlichen Geistes die Wirkung der freien Initiative einer gewissen Anzahl individueller Geister ist.«<sup>25</sup>

Der Unterschied mithin, der eine kantianisch orientierte Fortsetzung der Aufklärung rechtstheoretisch<sup>26</sup> und im Sinn einer transzendentalen Anthropologie von der pragmatischen »freien Initiative«, sprich ästhetischen Selbstschaffung trennt, ist diesbezüglich die Anzahl der individuellen Geister in ihrer Kontingenz. Nun ist die pragmatische Ausfahrt einem starken Gegenwind ausgesetzt, scheint sich doch im ästhetischen Entwurf eine Partikularisierung anzudeuten, die ihr Genügen in der individuellen Gemütlichkeit findet, so dass ein pragmatisches Subjekt politisch und ethisch nicht anschlussfähig ist. Doch ein solcherart den Wahrheiten der Geschichte, Philosophie und Ökonomie abgeworbenes Subjekt ist nicht dekadent angesichts der »amerikanischen Sitten«,<sup>27</sup> sondern ironisch auf die gemischten Behauptungen der Öffentlichkeit bezogen. Die Verbindlichkeit von subjektiven Interventionen im sozialen Gefüge wird pragmatisch nicht zugunsten einer bloßen Selbststilisierung verabschiedet, sondern der gesellschaftliche Spielraum erscheint durchwegs als veränderlich. Obgleich den fröhlichen und banalen pragmatischen Eingriffen kein Prinzip mehr zuhanden ist, welches vermöge von Deduktionen und Expositionen, dialektischen Öffnungen, geschichtlichen Interpretationen oder kulturellen Formen Handlungsverläufe begründet, irrlichtert eine ästhetische, pragmatische Selbstschaffung nicht orientierungslos in einer vorausgesetzten (sozialen) Welt, um mitzuschwimmen, sich treiben zu lassen oder »ipsorelativ« zu sein: Einmengungen, Interventionen, Übersetzungsbemühungen, Veränderungen, experimentelle Ausgleichsformen unterschiedlicher Vokabulare und unsichere Verträglichkeiten situieren das Selbst im auch gegenläufigen Gefüge der Welt. Mit einer schönen Welt umfassenden Glücks und einträchtiger Kommensurabilität des Sozialen ist nicht zu rechnen.<sup>28</sup>

Im Blickfeld einer Ästhetik der eigenen Existenz stehen je die Vermögen der Anderen in solidarischer Absicht einerseits, nicht zu duldende Grausamkeiten anderer-

seits, deren Artikulationen zu erkennen und zu unterbinden sind. Umsichtig nimmt der nicht schielende pragmatische, ironische Blick deshalb das Leiden Anderer ernst, weil ein gemeinsames Blickfeld, welches ein *Wir* konstituiert, ausbleibt. Praktische Diskurse, die ein *Wir* an Natur, Boden, Geschichte und Kultur zu binden suchen, verengen jedwede Perspektive auf umfassende Partizipationen und Öffnungen, sie machen blind für das Leiden der Anderen, z. B. für die Leiden des Friseurs aus Kabeam.<sup>29</sup> Eine ästhetische Lebensform verschließt sich demnach nicht den Erzählungen der Anderen gegenüber, weil die Selbstverständlichkeit einer gemeinsamen sozialen Welt nicht geläufig ist. Die Fragwürdigkeit der sozialen Welt und ihres Vokabulars erlaubt keine Rückzüge in einen ästhetisch vorgeführten Innenraum des Subjekts einerseits, keine Aneignung der anderen Lebensformen, so als erkenne sich das Subjekt je schon im Anderen. Die Alterität ist Ausdruck einer gemeinsamen Weltkonstitution, deren Instrumente die vielfältigen Sprachspiele sind, die nichts zu bedeuten haben, sondern angesichts der historischen und philosophischen Kontingenzen zu gebrauchen sind. Obgleich keine Kategorien, keine Schemata und auch keine gemeinsamen Anschauungsformen (soziale Zeit und sozialer Raum) das Subjekt in den Stand setzen, Welt als erkenntniskritische Konstitution zu denken und soziale Erfahrung zu ermöglichen, bleiben »Wir-Intentionen« durchwegs kritisch gegenüber metaphysischen und ontologischen Ansprüchen.

Pragmatische Ironie und Solidarität entzaubern ein Wesen des Politischen, das unhintergebar darüber Auskunft gibt, wer »wir« sind: Wir sind nicht von Natur aus, nicht Charaktere eines gemeinsamen Bodens und der Erde, finden »unser« Gemeinsames nicht in einem »Wir-Gefühl«, das den Selbstschaffungen vorausgeht, in einer Sprache, die uns den Ort zuweist und sich in unserem Sprechen ausdrückt, in einer empirischen Charakteristik, wo spezifische Tugenden oder Laster die Nationen bestimmen, so als seien einige Nationen fleißiger, disziplinierter, spielerischer, vergesslicher als andere. Kein Geist vermag die subjektiven Geister derart zu durchdringen, so dass alle in gleichem Ausmaß daran teilhaben und darob in ihren Aussagen Mitteilung machen. Kultur ist aus dieser Perspektive nichts, was den nationalen Eigendünkel begünstigt, kein »Kulturmensch«<sup>30</sup> bringt diese für alle zum Ausdruck. Pragmatische Demokratie sabotiert jeden Versuch, ein gemeinschaftliches Substrat den subjektiven Vokabularen voranzustellen, unterläuft jeden Versuch, ein »Wir« gebieterisch zu inaugurierten, woraufhin sich die Subjekte hoffnungsvoll und teilnehmend zu orientieren versuchen. Vielmehr liegt die Aufmerksamkeit auf den »Wir-Intentionen«, welche nicht abschließbar und jederzeit zu revidieren sind, so »daß es tatsächlich etwas wie moralischen Fortschritt gibt und daß dieser Fortschritt wirklich in Richtung auf mehr Solidarität geht. Aber diese Solidarität soll man sich nicht als das Wiedererkennen eines Kern-Selbst, des wesentlich Menschlichen in allen Menschen vorstellen. Sie ist zu denken als die Fähigkeit, immer mehr zu sehen, daß

traditionelle Unterschiede (zwischen Stämmen, Religionen, Rassen, Gebräuche und dergleichen 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.«<sup>31</sup>

Zumindest ist diese pragmatische Kritik und Erweiterung des Gemeinwesens von einer »gewissen Anzahl« der Subjekte zu erwarten, wohingegen zu befürchten ist, dass Andere in den gewohnten Bahnen als »Wirte schlechtweg«<sup>32</sup> (Schumpeter) zu genießen hoffen. Eine »gewisse Beziehung zum Kantianismus« (Bergson) verspricht, dass die Ironiker solidarisch auf das Leiden der Anderen bezogen sind und Weltbürger zu sein hoffen, eine »Fähigkeit«, an die zu appellieren jedem ironischen Liberalen ansteht. Da »uns« indes ein Bezugspunkt fehlt, Pflicht und moralische Maxime nicht angesichts einer regulativen Idee den »Fortgang zum Besseren« (Kant) verbürgen, steht die Tragfähigkeit des pragmatischen Vokabulars auf dem Prüfstand, nachgerade hat die oftmals ausgezeichnete Rede von der relativen Gültigkeit der Aussage eines Alter ego (Schumpeter) dort ein Ende, wo ökonomische Bestimmungen einrücken, zählt doch die relative Gültigkeit der »Wirte schlechtweg« wenig, wenn der Schatten des Unternehmers in der Wirtschaft ersichtlich wird.

Die Durchsetzung neuer Kombinationen als eigentliches Geschäft des Unternehmers rechnet nicht mit seiner relativen Gültigkeit, sondern damit, dass sich Nachfrage verwandelt. Da billig nicht erwartet werden kann, dass die »Wirte schlechtweg« das Vokabular des Unternehmers, Anderes anders zu machen, als »Wahrheitskandidaten« annehmen und als Erweiterung ihrer Welt erfahren, misslingt eine pragmatische Solidarität an dieser Stelle. Wollte man nun die unternehmerische Initiative als Triebkraft des Fortschritts ansetzen, wobei Schumpeter mutmaßt, dass sich der Unternehmer angesichts seiner Leistungen selbst aufhebt, so verdrängt die anders gartete, ästhetisch verbrämte Rationalität des Unternehmers die Vokabulare der »Wirte schlechtweg«: »Und ist Bedürfnisbefriedigung in diesem Sinn die ratio des Wirtschaftens, so ist das Verhalten unseres Typus (des Unternehmers, H. R.) überhaupt irrational oder von einem andersgearteten Rationalismus.«<sup>33</sup> Das Register der Ökonomie befördert diesbezüglich keine ästhetische Selbstschaffung als Erweiterung der Wir-Intentionen, sondern einzig die Selbstschaffungen der Unternehmer, denen ein Ausbau der Geschäftsfelder und nicht die ästhetische Vielfalt der Anderen am Herzen liegt. Versprechen meint keinen Ausbau eines pragmatischen Ethos, sondern betrifft die Güte der Produkte und die Rationalität der »Wirte schlechtweg«. Verantwortung wird gewiss übernommen, sofern die Rechtsansprüche der Arbeitnehmer dies ermöglichen, d. h. unternehmerische Sorge wird für jeden Einzelnen getragen (*omnes et singulatim*) und nicht für eine republikanische Verallgemeinerung der Ansprüche (*omnes et singuli*). Die Leiden der Anderen werden im Hinblick auf die betriebswirtschaftlichen Kosten überprüft.

Mit einer relativen Gültigkeit anderer Aussagen ist mithin kein Staat zu machen, sofern das Vokabular der Ökonomie die ästhetische Selbstschaffung verdrängt. Die ökonomische Sorge ersetzt die betriebsferne experimentelle Lebensform, so dass der Glaube an einen ethischen Fortschritt fragwürdig wird. Mag sein, dass eine Erweiterung des Geschäfts durch die Seele möglich ist, wahrscheinlich ist aber eine Konfusion eines »Königskaufmanns« (Musil), wo zuletzt hintersinnige ökonomische Gedanken der Verwertbarkeit dominieren. Da indes Ironie mit Rückschlägen zu rechnen hat, bleibt der pragmatische Ethos nicht zuletzt deshalb im Blick, da von anderer Seite eine Schmälerung distanziert werden muss: so stellt sich der Adel einer platonischen Seele ins Gemenge der pragmatischen Subjekte, um diese aus den nihilistischen Niederungen wegzuführen. Obgleich eine pragmatische, ästhetische Explosion von unten<sup>34</sup> mit dem ökonomischen Imperativ einer Selbstsorge im Hinblick auf marktkonforme Präferenzen zu rechnen hat,<sup>35</sup> erscheint eine Explosion von oben allemal bedenklicher: Eine Explosion der Seele als Geburt einer neuen Welt, wie sie ein anderer Bloom<sup>36</sup> intendierte, gewiss nicht als pragmatische »Wir-Intentionen«, sondern als Aufruf zur Gefolgschaft.

Auf Handlanger ist eben nicht immer Verlass. Die Herbeirufung von Schumpeter brachte Zweideutigkeiten in das liberale Projekt. Dessen Handlangerdienste erwiesen sich nicht als fruchtbar, denn, wenn eine pragmatische Ironie nichts als gegeben hinimmt, nicht gleichgültig gegenüber den Handlungen Anderer bleibt, so trifft dies einzig – aus der Perspektive Schumpeters – für den Unternehmer zu: »Während in gewohnten Bahnen dem normalen Wirtschaftssubjekt sein eigenes Licht und seine Erfahrung genügt, so bedarf es Neuem gegenüber einer Führung. Während es *mit* dem Strom schwimmt im allseits wohlbekanntem Kreislauf, schwimmt es *gegen* den Strom, wenn es dessen Bahn verändern will. Was dort Stütze war, wird hier Hindernis.«<sup>37</sup> Eine ästhetische Existenz meint diesbezüglich vor allem den Aufbau einer Unternehmer-Existenz, so dass die Ironie nicht von unten explodiert, sondern von oben dirigiert wird.

Mit einer pragmatischen Lebensform wurde indes keine Stromlinienförmigkeit oder eine Fahrinne geregelten Verkehrs veranschlagt, sondern die Beförderung Anderer. Obzwar das pragmatische »Faktum« des Fortschritts noch zerbrechlicher als das »Faktum der Vernunft« erscheint, ist weiterhin Umsicht nach tauglichen Handlangern zu halten, die nicht nur Unterholz verdünnen, sondern bisweilen Dickicht auch erträglich machen, ohne dass Holzwege und Irre den Gang an eine vorgängige Potenz des Seins binden. Tauglich ist Ironie und öffentliche Vernunft allemal dort, wo neue Philosophen-Könige und Kriegsherren Gefolgschaft einklagen, um den mit dem Strom eines vermeintlichen liberalen Nihilismus Schwimmenden die Bahn vorzuzeichnen. Die Anmaßung einer nicht konstituierten, sondern erschauten oder in die Seele eingepflanzten »Wahrheit« ist demnach auch nur ein Kandidat, dem zu begegnen ist.

Wenn nun in der pragmatischen Lebensform kein Kern-Selbst zu befreien ist, keine Verstellung oder Verblendung zu dechiffrieren ist, sich keine Rationalität zum Ausdruck bringt oder ein guter Wille erkenntlich zeigt, so ist zwar der metaphysische Rest nicht ontologisch verbannt, aber warum sollte dann noch jemandem vertraut werden? Zwar erscheint uns die Rede eines Anderen vertrauenswürdig, so dass wir versucht sind, Elend und verursachte Grausamkeit zu lindern, aber was tun, wenn »wir« »eingeseift« werden: »Wir sprachen ja schließlich vom Einseifen. Und von Menschenkenntnis; und natürlich, vom Vertrauen ... Und wer kennt den Menschen und seine Maskeraden der Eigentümlichkeit (auch wenn es ein Vorurteil sein sollte) besser als der Friseur oder Barbier? Was entlarvt sich nicht alles im Spiegelkabinett des Friseursalons ...?«<sup>38</sup> Ein »Kosmopolit«, ein »Gutmensch«, steht hinsichtlich eines universalen »Einseifens«, sprich Täuschung unter dem Verdacht, das Vertrauen Anderer zu missbrauchen. Vor allem pöbelhafte, aber nicht vulgäre Unterstellungen und Verdächtigungen schwächen den Anspruch auf einen guten Willen und Vertrauen.

Der durch das Ressentiment ausgerichtete Scheelblick unterwirft jeden Anspruch auf Vertrauen eines Selbst durchgängig und denunziert ihn als Ausdruck eines Gutmenschen. Da sich die Opponenten der so vorgeführten Gutmenschen indes nicht als Bösmenschen bezeichnen (was eigentlich auf der Hand läge), bleibt offen, in wessen Namen diese Entrüstungssubjekte eigentlich antreten, offensichtlich einzig als Rottenführer, die eine nicht staatsbürgerliche Rotation der Subjekte begünstigen.<sup>39</sup> In diese Schiefelage gebracht, verliert der reziproke Schwindel seine kritische Funktion hinsichtlich umfassender Anmaßungen täuschender Subjekte. Das Ressentiment als gebündelte Kraft der Kleinen für die Verkleinerten etabliert sich diesbezüglich als Richtmaß politischer Verbindlichkeit. Dieser penetranten Unmündigkeit ist nicht einzuantworten, denn zuerst sind nochmals Momente der Aufklärung freizulegen und mit größtem Aufwand anzusprechen, bis zum Schwindelgefühl hervorzuheben, bevor sich der soziale Nexus einzig in die Spanne zwischen Polizei und Schwindel einfügt: »Und scheint es nicht so, als ob in Zeiten einer verselbständigten Polizeilogik nur mehr die Position des *Con-Man* (dieser originale und originelle Trickbetrüger genuin amerikanischer Provenienz), als Nachfahr des amerikanischen Pioniers, übrig bleibt?«<sup>40</sup> Eine Pragmatik der ästhetischen Selbstschaffung verabschiedete Vorstellungen, es gebe authentische Formen der Selbstbestimmung, die ein wahres Wesen des Selbst zur Erscheinung bringen. Auf der anderen Seite sollen ein Imperativ zum Vertrauen und das »Faktum« des moralischen Fortschritts tragfähig genug sein, um den Fortgang gegenläufiger Wir-Intentionen ohne Absturz in einen täuschenden Tausch des Vertrauens – Vertrauen gegen Vertrauen – zu gewährleisten. Hier bleibt nur die Hoffnung auf die Vielfalt der Vokabulare in solidarischer Absicht.

Die pragmatische Hoffnung, verursachte Grausamkeiten zu mildern, wobei die Herkunft dieser Grausamkeiten im Dunkeln blieb, nahm ihre Zuflucht bei der ästhe-

tischen Selbsterschaffung, die den Blick umsichtig und neugierig hält. Von anderer Seite wird nun auch eine Ästhetik der Existenz zugetragen, die Spielräume subjektiver Selbstmächtigkeit und einer Sorge um die Anderen vorstellig macht. Das Selbst erscheint hier als Ort diverser Sorgen und Arbeiten, die es schaffen. Arbeit an sich und Sorge um sich erheischen einen Ausweg aus zookratischen und biopolitischen Vereinnahmungen, insistieren somit auf den Bereich einer gebrochenen Autonomie und (auch somatischen<sup>41</sup>) Freiheit<sup>42</sup> innerhalb struktureller, diagrammatischer Machtrelationen: »Die Aufgabe besteht dann darin, zu verhindern, dass die neue alte Wirtschaftsordnung zu einer Herrschaftsform gerinnt, der die Individuen ohnmächtig ausgeliefert sind. Dazu trägt die neuerliche *Aufklärung der ökonomischen Zusammenhänge* bei, wie sie von den einschlägigen Wissenschaften unternommen wird; wenn die Aufklärung auch nicht für vollständige Klarheit sorgen kann, so schafft sie doch eine Basis für die Wahrnehmung der *pragmatischen Autonomie* und der Selbstmächtigkeit.«<sup>43</sup> Für die Selbstmächtigkeit von entscheidender Bedeutung sind Sorge und Arbeit, die gleichwohl keine ökonomischen Faktoren sein können. Pragmatische Autonomie meint einen ästhetisch ausgerichteten Freiraum, der durch die ökonomischen Imperative nicht vollständig zu spezifizieren ist. Die Differenz zwischen einer »herkömmlichen Arbeit«<sup>44</sup> und einer Arbeit im Hinblick auf Selbstmächtigkeit liegt im Leitstern der Ästhetik begründet: »Das Schöne ist der Leitstern und der »seltsame Attraktor«, der das Leben neu zu orientieren vermag: Schön ist das, wozu das Individuum Ja sagen kann. Vor diesem Hintergrund kann der grundlegende Imperativ der Lebenskunst formuliert werden, der jeden einzelnen Schritt des Individuums in den Horizont der Gesamtheit der Existenz stellt und nur vom Individuum selbst in Kraft gesetzt werden kann, ein *existenzieller Imperativ*: Gestalte dein Leben so, dass es bejahenswert ist.«<sup>45</sup> Schönheit und Arbeit, Ästhetik und Ökonomie verbinden sich im Entwurf einer lebenskünstlerischen, pragmatischen Autonomie auf vielfache Art und Weise, so dass es scheinbar nur einer geringen Anstrengung bedarf, die Kargheit ökonomisch bedrängter Lebensformen in die Sternenbahn der Schönheit zu setzen. Bejaht wird nicht der ökonomische Imperativ, lustvoll die eigenen Vermögen marktgerecht zu allozieren, oder tragisch sich den pädagogischen, ökonomischen und sozialen Dispositiven anzuvertrauen, sofern dem Schönheitsstreben die Mittel abhanden kommen. Bejaht wird einzig der »seltsame Attraktor« der Schönheit, so dass sich die Lebenslust in die Arbeit verlängert, diese als Lust nicht in den Niederungen schnöder Bedürfnisbefriedigung verkommt, sondern dem schattenlosen Ideal<sup>46</sup> der Schönheit nachblickt.

Die im Anschluss an die hellenistischen Umgänge Michel Foucaults entwickelte Perspektive einer Lebenskunst verzweigt sich in eine Sorge, deren Bestrebung nach Autarkie sich auch auf Andere ausdehnt, und auf eine Ästhetik als idealer Aufschwung des Selbst in platonische Höhen. Das Selbst im Gefüge der Machtrelationen drängt

auf eine Machtsteigerung, die gleichwohl mit der Lust Anderer verträglich scheint. Die vorstellig gemachten Auswege aus einer ökonomischen Relation unterschiedlicher Kalküle sind mithin zweifach: erstens als Selbstbehauptung, um die Vermögen Anderer zu befördern, und als Öffnung des empirischen Subjekts auf die Idee der Schönheit. Aber warum sollte das Mitspielen in der Arena der KräfteRelationen die Anstrengungen der Anderen begünstigen? Warum sie nicht von dem trennen, was sie vermögen? Wo eine kleine Politik der Lebenskunst waltet, lässt sich kein Prinzip entdecken, das nicht zum Ressentiment drängt. Die Bemühungen, die ethischen Explosionen von unten fruchtbar so zu gestalten, dass Andere in ihrer Sorge nicht verkümmern, ist offensichtlich anständig, wobei der Status des Anstandes fragwürdig ist: War Anstand zur Zeit aufklärender Bemühungen noch Schein der Moral, um sich einem Gesetz anzunähern, so gebricht es dem Anstand der Lebenskunst an einer prinzipiellen Ausweitung des guten Lebens zugunsten eines existenziellen Imperativs. Fast schamhaft wird vermieden, was Lebenskunst auch ist: Hedonismus oder Utilitarismus, ohne die Lage der Menschheit zu verbessern. Warum nicht der alten hedonistischen Lebensweise frommen und sie modern, d. h. ökonomisch im Hinblick auf Nutzen und Präferenzen ermöglichen, warum die moralische Verbrämung der Lebenskunst? Die Konzeption einer Ästhetik der Existenz könnte sich im Machtgefüge einrichten, kontingent Interventionen vorbereiten oder entgegengdrängende Kräfte abwehren, wenn sich nicht auch eine Explosion von oben bemerkbar machen würde: »Man würde fehlgehen in dem Versuch, Foucaults Arbeiten über die Antike als Antiplatonismus zu verstehen. Der platonische Eros in seiner Vielfalt, bis hin zur Entsagung in der Erotik der Wahrheit, erscheint in Foucaults Perspektive als Bereicherung des Ensembles der Lüste, nicht als deren Aufhebung. Was man Foucaults *apollinische Wendung* nennen kann, besteht in der Nutzung platonischer Elemente einer Philosophie des Selbst und der Beziehung zur Wahrheit zu einer Ethik und Ästhetik der Existenz.«<sup>47</sup>

Die Randgänge hinsichtlich möglicher Verendungen und Aufbrüche des Selbst kehren offensichtlich an ihren Ausgang zurück: eine durch die genealogischen Verstellungen verdrängte Spur eines wahren Selbst gibt sich dort zu denken, wo sie kaum vermutet wurde. Im Umkreis der diskursiven, historisch-epistemologischen und archäologischen Arbeiten Foucaults, streng vermittelt auf Nietzsches Kraftgefüge, springt ein platonisches Moment hervor, das dennoch Teil dieser Verwebungen sein soll. Ein mutmaßlicher Antiplatonismus wird als Versöhnung, als Nutzbarmachung für eine ästhetisch orientierte Lebenskunst angesetzt: »Es ist weder ein Weg zurück in Platons Höhle noch der Blick in die Sonne, sondern der Weg aus Platons Höhle heraus zur Wahrnehmung der Mannigfaltigkeit des Daseins, in der man die Sonne wohl am besten sieht.«<sup>48</sup> Die Situierung des Selbst in ein »Netz von Beziehungen« und die affirmative Auffächerung des mannigfach Seienden scheinen sich ein wenig

von der Wahrheit an sich zu entfernen, so als sei die platonische Sogkraft für die Lebenskünstler zu stark. Die Mannigfaltigkeit der Welt und der Anspruch der Philosophie, in erster Linie (asketisch und sorgfältig) an sich und nicht an die Vielfalt der Lüste zu denken, sind indes an die Idee gebunden. Dass ein Netz von Beziehungen das Selbst »einbettet«, verweist auf den fruchtbaren Humus der Ideen, Kraftrelationen setzen sich in einen Bezug der Teilhabe zu denselben, einzig dieses macht platonisch, mit Verlaub, Sinn. Die Instituierung einer platonischen Schönheit lässt sich nicht einfach mit dem Verweis eines praktischen, diskursiven Unterfutters des Denkens abtun. Wollte man die »apollinische Wendung« annehmen, so sitzt Platon auf den Schultern der Lebenskünstler. Ein wahres Selbst in Relation zur Idee verbaut die genealogische Veränderung sowie eine Ästhetik der Selbstschaffung als Mummen-schanz angesichts zudringlicher Wissensformen.

Diese Restitution einer Wahrheit und Schönheit jenseits phantasmatischer Eindrücke und Wissensformen bringt sich dergestalt in den Rücken jeder pragmatischen Erzeugung von »Wahrheits-Kandidaten« einer individuellen Lebensführung. Das Ansprechen der Wahrheit von Lust erhofft sich zwar kein strammes Kind von Sokrates, muss aber allemal mit einem Wechselbalg rechnen, der ein Jenseits gewöhnlicher Erzeugungsregeln beansprucht. Eine schöne Seele geht nicht in den mannigfaltigen Gemütsregungen und Gebrauchsformen der Lüste auf, sondern ist diesen vorausgesetzt, hinter den pragmatischen Lebensformen wird sie erst vernehmbar, wenn die Erkenntnismittel von den Gegenständen möglicher Erfahrung abgezogen werden:

In the greatest confusion there is still an open channel to the soul. (...) But the channel is always there, and it is our business to keep it open, to have access to the deepest part of ourselves – to the part of us which is conscious of a higher consciousness, by means of which we make final judgments and put everything together.<sup>49</sup>

Sollte ein wahres Selbst mit den Relationen der Kräfte verträglich sein, so offenbart sich in der konservativen platonischen Rede gegen die liberale Indifferenz ein Ausstiegsszenario aus den Verendungen und Aufbrüchen des Selbst. Einzig ein platonischer Eros und eine daran anschließende Freundschaft versprechen eine Wahrheit, die sich den erkenntniskritischen und pragmatischen Verwicklungen entzieht und Politik macht. So läge das Wesen des Selbst im Bezug zur Idee der Wahrheit und Schönheit und im Bezug zu Allan Bloom selbst, so dass historische Konstitutionen verabschiedet werden. Angesichts dieser Anforderung gewinnt die pragmatische Seitwärtsbewegung an Profil. Die Hinwendung zu einem wiederum erwachten Sokrates, der die Idee der Schönheit im Gemüt der Jünger zu erzeugen hofft, strebt eine Be-

freierung aus den vielfältigen liberalen Anläufen an. Ein Vokabular etablierte sich diesbezüglich, das zwischen Freund und Feind zu unterscheiden wusste und auf eine unhintergehbare Ausrichtung der Subjekte drängte. Erschien das Ende der Geschichte schon als Zumutung, so bedarf diese Anmaßung der neuerlichen erkenntniskritischen Anstrengung. Aber jene, die vorgeben, die wahre Natur der Subjekte zu kennen, gehen ja auch zum Friseur, sofern sie in diesem Punkt nicht Sokrates nachfolgen und ihre Hässlichkeit pflegen.

## Anmerkungen

- 1 Saul Bellow, Mehr noch sterben an gebrochenem Herzen. München 1991, 201-202.
- 2 Jacques Derrida, Anmerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus, in: Chantal Mouffe, Hg., Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien 1999, 183.
- 3 Felix Kaufmann, Die Mises-Mayer-Diskussion (Fiakerlied), in: Felix Kaufmann, Wiener Lieder zu Philosophie und Ökonomie, hg v. Gottfried von Haberler und Ernst Helmstädter, Stuttgart, Jena u. New York 1992, 27.
- 4 Vgl. Francis Fukuyama, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München 1992.
- 5 Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt am Main 1998, 103.
- 6 Reinhard Sieder, Die Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften, Wien 2004.
- 7 Vgl. Richard Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt am Main 1991, 306: »Ich habe in diesem Buch darauf bestanden, daß wir versuchen sollten, *ohne* etwas jenseits von Geschichte und Institutionen auszukommen.«
- 8 Da sich der Vorbehalt gegenüber dem Pragmatismus, dieser sei einzig dem subjektiven Nutzen und einer kommerziellen Anwendung dienlich, hartnäckig hält und eine unbefangene Prüfung nicht begünstigt, soll auch hier ein Handlanger einspringen: »Man hat behauptet, daß der Pragmatismus von James nur eine Form des Skeptizismus wäre, daß er die Wahrheit herabsetzte, daß er sie der materiellen Nützlichkeit unterordne, daß er das uneigennützig wissenschaftliche Forschen entmutige und davon abrate. Eine solche Auslegung wird sich niemals demjenigen aufdrängen, der unbefangen und aufmerksam das Werk liest. Und sie wird diejenigen, die das Glück gehabt haben, den Menschen kennenzulernen, in höchstes Erstaunen setzen. Niemand liebte je die Wahrheit mit einem heißeren Herzen, niemand suchte sie mit größerer Leidenschaft.« Henri Bergson, Über den Pragmatismus von William James – Wahrheit und Wirklichkeit, in: Henri Bergson, Denken und schöpferisches Werden, Aufsätze und Vorträge, Hamburg 1993, 244-245.
- 9 Vgl. Richard Rorty, Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt am Main 2003, 331 ff.
- 10 Richard Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, Wien 1994, 76.
- 11 Rorty, Kontingenz, wie Anm. 7, 96.
- 12 Vgl. Hermann Rauchenschwandtner, Biopolitik, Zoopolitik und Zookratie. Diskursive Unterhandlungen und ontologische Abgründe, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, 14 (2003) Heft 3, 107-123.
- 13 Albert Drach, Untersuchung an Mädeln. Kriminalprotokoll, München 1995, 352. Zu Drach vgl. die Ausführungen von Andreas Leopold Hofbauer, ...rücksichtslos zum Nachteil aller Angeklagten ..., in: ders., Ablösungsversuche, Wien 2001.
- 14 Isaiah Berlin, Zwei Freiheitsbegriffe, in: ders., Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt am Main 1995, 205. Zugegeben, die Präsentationen Berlins machen großteils ratlos, sind sie doch sprunghaft, thematisch schillernd und teils halbgar. So folgt man gerne seinen Ausführungen, nimmt harte Kurven und bleibt

bisweilen schwindelig und kurzatmig zurück. So als wollte sich kein Resultat seiner Nachforschungen einstellen, als schöbe sich die Exposition eines Themas auf, scheinen die Ergebnisse bisweilen banal oder unergiebig. So mag das Überstürzte in der diktierten Verschriftung enttäuschen. Andererseits ist das Unabgeschlossene dort von großem Vorteil, wenn die Bestimmungsversuche von Freiheit vortreten, diese aber allesamt zurückgewiesen werden.

- 15 Aus der Perspektive der negativen Freiheit verfallen alle Bemühungen einer Spezifikation dem Verdacht einer disperaten Begriffsverzerrung: Regierungsform (negative Freiheit bedarf keiner demokratischen oder republikanischen Regierungs- oder Staatsform), Nutzen (eine utilitaristische Festlegung), Glück, Originalität, Aufklärung.
- 16 Berlin, Freiheit, wie Anm. 14, 225.
- 17 Zum eigentümlichen Schwebezustand von Berlins Schriften vgl. Henning Ritter, Warum nicht noch ein wenig in der Luft bleiben? Isaiah Berlins Wagnisse, in: Isaiah Berlin, Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen, Berlin 1998, 15 ff.
- 18 Berlin, Freiheit, wie Anm. 14, 228. Selbsterkenntnis, Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein sind im engen Fragebezirk der negativen Freiheit Chiffren eines heteronomen Übergriffs: »Der Weise kennt dich besser, als du dich selbst kennst, denn du bist das Opfer deiner Leidenschaften, ein Sklave, der ein heteronomes Leben führt, halb blind, unfähig, deine wirklichen Ziele zu verstehen. Du willst ein menschliches Wesen sein. Das Ziel des Staates ist es, dir deinen Wunsch zu erfüllen.« (Ebd., 231)
- 19 Rorty, Kontingenz, wie Anm. 7, 100.
- 20 Joseph A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Tübingen u. Basel 1993, 385.
- 21 »Indem Schumpeter mit der Konstantsetzung des subjektiven Geldwertes die Verschiebung der individuellen Grenznutzenniveaus der Subjekte ausschaltet, *schaltet er vom Augenblick der Datenfixierung an die wertrechnende Aktivität und Selbsttätigkeit der Subjekte überhaupt aus.* (...) Von jenem Augenblick an haben die Subjekte gleichsam stillzuhalten, ihr inneres Uhrwerk abzustellen und nichts mehr zu tun, als gleich Marionetten so viel von dem preiserhöhten Gute zu kaufen und zu verkaufen, wie der Theoretiker an den ihnen »abgefragten« Wertfunktionen dieses Gutes zu seinem veränderten Preis abliest. (...) Sie (die Wirtschaftssubjekte, H. R.) sind zwar noch vorhanden, aber (...) als die »erschossenen Patienten« der »reinen Ökonomie.« Alfred Sohn-Rethel, Von der Analytik des Wirtschaftens zur Theorie der Volkswirtschaft. Methodologische Untersuchung mit besonderem Bezug auf die Theorie Schumpeters, in: ders., Warenform und Denkform, Frankfurt am Main 1978, 185-186.
- 22 Rorty, Kontingenz, wie Anm. 7, 90.
- 23 Ebd., 90.
- 24 Bergson, Pragmatismus, wie Anm. 8, 238.
- 25 Ebd., 243.
- 26 Vgl. die bemerkenswerte Arbeit von Ingeborg Maus, Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt am Main 1994.
- 27 Als dekadentes Subjekt in seinem ausgesuchten Kunstgenießen bleibt uns natürlich der Herzog Jean Florissac des Essintes in Erinnerung. Vgl. Joris-Karl Huysmans, Gegen den Strich, Zürich 1981. Dass uns bei Huysmans – so wie bei Baudelaire – auch ein Vorbehalt gegen den *Zookratismus* der Amerikaner begegnet, ist nicht mehr überraschend: »(...) ich stellte mir einen noch beleseneren, noch raffinierteren und noch reicheren Herrn Folantin vor, der im Raffinement der Kunst die Zuflucht vor dem Ekel gefunden hat, den ihm die Mißhelligkeiten des Lebens und die amerikanischen Sitten seiner Zeit einflößten, ich skizzierte ihn, wie er kräftigen Flügelschlags in das Reich der Träume fliegt, sich in die Illusionen merkwürdigster Ferien flüchtet und allein, abseits von seinem Jahrhundert, in der wieder wachgewordenen Erinnerung an mildere Zeiten und weniger häßliche Umgebungen lebt.« (Ebd., 30) Zu Herrn Folantin vgl. Joris-Karl Huysmans, Die Misere des Monsieur Folantin, Bremen 1988.
- 28 So erstellt das Bemühen Chantal Mouffes um einen Ausgleich ein allzu gefälliges Protokoll, um die Positionen abzusichern. Die Anklage gegen den Pragmatismus ist demnach nicht schwer zu erraten: »Ich möchte vorschlagen, daß das grundsätzliche Problem darin liegt, daß Rorty die Komplexität des Politischen nicht voll anerkennt. (...) Wie bei seinem Vorbild John Dewey ist auch Rortys Verständ-

nis eines gesellschaftlichen Konflikts beschränkt, weil er nicht in der Lage ist, die Implikationen eines Wertep pluralismus in Betracht zu ziehen und zu akzeptieren, daß ein Konflikt zwischen grundlegenden Werten niemals aufgelöst werden kann.« Chantal Mouffe, Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie, in: dies., Hg., Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien 1999, 23. Gegen den Pragmatismus Rortys richten sich folgende Vorbehalte: die Komplexität des Politischen werde verkannt, süße Träume über eine soziale Harmonie seien angesichts der grundlegenden, gesellschaftlichen Konflikte unangebracht, die Herabstufung der Philosophie zu einer, aber nicht der bedeutendsten Intervention ist schon beinahe eine Kränkung, die zurückgewiesen werden muss. Argwohn erregt selbstredend auch Rortys Einteilung der Philosophierenden in private Ironiker oder öffentliche Liberale, eine »Musterung der Truppen« (Schumpeter), die gewiss genügend Raum gibt, diese »Musterung« zu bezweifeln. So schlägt zwar mancher angesichts dieser »Musterung« die Hände über dem Kopf zusammen, was angesichts oftmaliger Kopflosigkeit und Selbstbehauptungsanstrengungen sich aber ironisch ausnimmt: »Zuerst möchte ich sagen, auch wenn das gewiß einige unter ihnen schockieren wird und auch ich selbst die Hände über dem Kopf zusammengeschlagen habe, als Richard Rorty meinte, ich sei sentimental und würde ans Glück glauben, daß ich denke, daß er Recht hat.« (Derrida, Anmerkungen, wie Anm. 2, 171)

- 29 Rorty hebt diesbezüglich Nabokovs Roman »Lolita« hervor, er lenkt die Aufmerksamkeit der Leserinnen auf eine äußerst kurze Episode des Romans, welche die Leser offensichtlich auch *überlesen* und somit zu Komplizen des Protagonisten (Humbert Humbert) werden. Ein betagter Friseur aus Kasbeam berichtet über sein Elend, über den Verlust seines Sohnes, ohne dass Humbert oder die Leser aufmerken. Rorty dechiffriert anhand seiner Lektüre Nabokovs mithin ein nicht solidarisches, grausames Verhalten gegenüber den Leiden Anderer: »Die Darstellung dieser Charaktere dramatisiert in einer zuvor noch nie erreichten Intensität die besondere Form der Grausamkeit, die Nabokov am meisten beunruhigte: Mangel an Neugier.« Rorty, Kontingenz, wie Anm. 7, 256. Die Moral von Lolita liegt somit in der Offenlegung der Grausamkeit, einer Grausamkeit, die auch die Leserin betrifft: »Dem Leser gehen plötzlich die Augen auf dafür, daß er, wenn nicht geradezu ein Heuchler, so doch mindestens grausam gleichgültig, ohne Neugier ist, und er erkennt in Humbert und Kinbote seine Brüder.« Ebd., 266. Zum Friseur von Kasbeam vgl. Vladimir Nabokov, Lolita, Reinbeck bei Hamburg 1990, 246.
- 30 Heinrich Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Stuttgart 1986, 39.
- 31 Rorty, Kontingenz, wie Anm. 7, 310.
- 32 Joseph Alois Schumpeter, Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Eine Untersuchung über Unternehmergewinn, Kapital, Kredit, Zins und den Konjunkturzyklus, Berlin 1987, 122.
- 33 Ebd., 134.
- 34 »Wer sich nicht auf die Gebote der Vernunft, sondern auf die Winke des Empfindens verlässt, denkt dabei an Mächtige, die nicht aus Gehorsam vor dem Sittengesetz, sondern aus lauter Nettigkeit allmählich aufhören, andere zu unterdrücken oder die Unterdrückung anderer zu dulden. Es ist jedoch empörend, wenn man bedenkt, dass unsere einzige Hoffnung auf eine anständige Gesellschaft darin besteht, dass es gelingt, die selbstzufriedenen Herzen der Hautevolee zu erweichen. Anstatt geduldig darauf zu warten, dass man uns von oben herab entgegenkommt, möchten wir, dass der moralische Fortschritt von unten kommt und noch oben explodiert.« Rorty, Wahrheit, wie Anm. 9, 262.
- 35 Der Pragmatismus bleibt nicht nur neugierig im Hinblick auf die Anderen, sondern beansprucht auch, das Leben anderer zu fördern, d. h. auch deren Leben ökonomisch zu befördern: »Die Erhöhung des vorgefundenen Daseins« [dt.i.O.] ist ein Ausdruck, den Professor Eucken an einer Stelle gebraucht, (...).« William James, Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen, Darmstadt 2001, 160. Gemeint ist an dieser Stelle Rudolf Euckens »Lebensphilosophie«, die sich in Walter Euckens Ökonomie übersetzte. Die Übernahme von Euckens Vokabular durch James nimmt nicht nur der vermeintlichen irrationalistischen Lebensphilosophie an Höhe, sondern wirft auch ein Licht auf eine mögliche Ökonomie des Pragmatismus. Zur Transformation der Lebensphilosophie Rudolf Euckens in die Ökonomie Walter Euckens vgl. Nils Goldschmidt, Entstehung und Vermächtnis ordoliberalen Denkens: Walter Eucken und die Notwendigkeit einer kulturellen Ökonomik, Münster 2002, 80 ff.

- 36 Gemeint ist natürlich Allan Bloom, der das Projekt eines liberalen und pragmatischen Ethos fundamental herausforderte, mithin auch Rortys Bemühen um eine ästhetische Selbstschaffung in Anlehnung an Harold Bloom in andere Bahnen der Ästhetik lenkte.
- 37 Schumpeter, Theorie, wie Anm. 32, 117-118.
- 38 Andreas Leopold Hofbauer, Confidence Men or Hustler's Bite and the Paradise Apple. Adnote zum Schwindel als dem Unterbau sozialer Gefüge, in: Rolf-Peter Janz, Fabian Stoermer u. Andreas Hieplo, Hg., Schwindelerfahrungen. Zur kulturhistorischen Diagnose eines vieldeutigen Symptoms. Internationale Forschungen zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft, Amsterdam u. New York 2003, 87. Hofbauer analysiert, wenn man ihm glauben kann, die Episode zwischen dem Friseur und dem Kosmopoliten (Mr. Goodman) im 42. Kapitel von Melvilles »Confidence-Man. His Masquerade«. Vgl. Herman Melville, Maskeraden oder Vertrauen gegen Vertrauen, München 2001.
- 39 Vgl. Immanuel Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Werkausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1991, Band XII, 658-659.
- 40 Hofbauer, Confidence Men, wie Anm. 38, 90.
- 41 Zu einer »somatischen Freiheit«, wo »repressive Hemmungen überwunden werden können«, weil sich eine »gestärkte Muskulatur« durchsetzt vgl. Richard Shusterman, Philosophie als Lebenspraxis, Wege in den Pragmatismus, Berlin 2001, 47.
- 42 »Das ist das Freiheitsdilemma, aus dem es kein Entrinnen gibt: Die Freiheit von einer Gebundenheit, von einer Notwendigkeit, von einer Form, die vielleicht zu starr geworden ist, kann letztlich nur durch eine andere Formgebung, Notwendigkeit und Gebundenheit befestigt werden, die jedoch ihrerseits die Freiheit wieder bindet und begrenzt.« Schmid, Philosophie, wie Anm. 5, 115. Dieses Freiheitsdilemma lässt sich auch weniger dramatisch als Ausdruck einer Entscheidung interpretieren, die je andere Alternativen in der Wahl auszuschließen hat, d. i. Opportunitätskosten.
- 43 Ebd., 160.
- 44 »Lebensarbeit und die Arbeit an sich selbst transzendieren den Vollzug herkömmlicher Arbeit ebenso wie den Zustand der Arbeitslosigkeit; auf diese Arbeit im weiteren Sinne aber zu verzichten, rächt sich in der Situation der Arbeitslosigkeit am meisten: Das betroffene Individuum ist nicht vertraut mit der Kunst, etwa die Zeit selbst einzuteilen, eigene Rhythmen zu finden, sich selbst Arbeit zu geben, sich auf diese Weise zu definieren und nicht definieren zu lassen über die fehlende Erwerbstätigkeit und Zugehörigkeit zu einem Unternehmen.« Ebd., 164.
- 45 Ebd., 169.
- 46 »Im Unterschied zum konsumtiven Eigentum an materiellen Dingen, die nicht nur besessen werden, sondern von denen auch das Selbst besessen wird und die letzten Endes verbraucht werden, zielt die Selbstaneignung auf ein asketisches Eigentum an ideellen Dingen, die durch große Anstrengungen erworben, angeeignet und mit Sorgfalt gebraucht werden.« (Ebd., 163) Die Differenzierung zwischen materiellen und ideellen Gütern setzt einen eingeschränkten Begriff der Ökonomie voraus, werden doch auch Heiratsverhalten, delinquentes oder suizidales Verhalten von den »einschlägigen Wissenschaften« ökonomisch modelliert.
- 47 Wilhelm Schmid, Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros, Frankfurt am Main 2000, 160.
- 48 Ebd., 162.
- 49 Saul Bellow, Introduction, in: Allan Bloom, The Closing of the American Mind, New York 1987, 16-17.