

Gehorsamsverweigerung: Literaturessay zu "Pragmatism as Anti-Authoritarianism" von Richard Rorty

Bauer, Martin

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bauer, M. (2022). Gehorsamsverweigerung: Literaturessay zu "Pragmatism as Anti-Authoritarianism" von Richard Rorty. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-83513-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

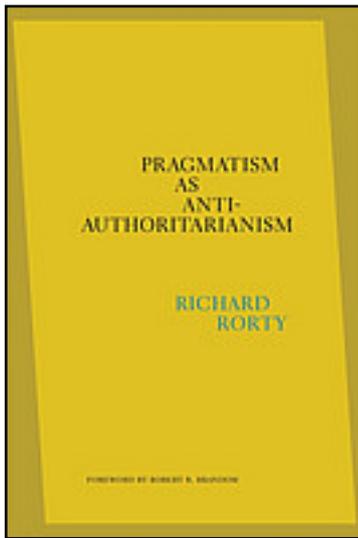
Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Martin Bauer | Literaturessay | 13.12.2022

Gehorsamsverweigerung

Literaturessay zu „Pragmatism as Anti-Authoritarianism“ von Richard Rorty



Richard Rorty

Pragmatism as Anti-Authoritarianism

USA/Großbritannien

Cambridge, MA / London 2021: The Belknap

Press

272 S., 25,95 EUR

ISBN 9780674248915

Auch Bücher lassen sich – wie die meisten Dinge in der Welt – nach einer Vielzahl möglicher Hinsichten sortieren. Ein Vorschlag lautet, zwischen Büchern zu unterscheiden, die uns helfen, weniger grausam zu sein, und solchen, die unsere Autonomie fördern. In Büchern, die unsere Grausamkeit betreffen, lernen wir etwas über die Wirkungen von Institutionen und kollektiven Verhaltensweisen, beispielsweise über Sklaverei, Armut, patriarchalische Verhältnisse und ausgrenzende Vorurteile. Sie können aber auch die Wirkungen individueller Eigenheiten sichtbar machen, indem sie zeigen, was Gleichgültigkeit, emotionale Blindheit und persönliche Idiosynkrasien anrichten. Solche Schriften verdeutlichen beispielsweise, wie das Streben nach uneingeschränkter Autonomie, zwanghafter Ehrgeiz oder notorischer Perfektionismus zu Abstumpfung gegenüber dem Schmerz und den Demütigungen anderer führen. Diese Bücher dramatisieren den Konflikt zwischen Pflichten, die man gegen sich selbst hat, und solchen, die gegenüber anderen zu wahren sind. Weil Bücher, die zur Vermeidung kollektiver und individueller Grausamkeit beitragen, an unser Gewissen appellieren, gelten sie als Schriften mit moralischer Botschaft. Deshalb werden sie den anderen Büchern entgegengesetzt, die nicht das Gewissen, sondern die Sorge um uns selbst adressieren. Sie

betreffen eine Praxis der Selbstvervollkommnung, die sich auf besondere Talente und den zunehmend souveränen Umgang mit eigenen Fähigkeiten konzentriert. Individuelle Fertigkeiten sollen zur Stärkung von Autonomie in eine möglichst unkonventionelle Form gebracht werden, womit ästhetische Zwecke ins Spiel kommen. Da es um selbstbestimmte Prozesse origineller Formfindung geht, wird in der Sorge um sich Geschmacksbildung animiert.

Richard Rorty, der diesen Vorschlag zur Sortierung von Büchern unterbreitet hat,¹ fügt allerdings hinzu, die Entgegensetzung von Gewissen und Geschmack, von ‚moralisch‘ versus ‚ästhetisch‘, verwische eine noch grundsätzlichere Unterscheidung: Was die Autonomie fördert, sei nämlich private, was der Vermeidung von Grausamkeit dient, öffentliche Angelegenheit. Doch lässt sich der Konflikt zwischen Moral und Ästhetik, zwischen Gewissen und Geschmack, zwischen Grausamkeit und Autonomie dadurch entschärfen, dass eine säuberliche Trennung der Sphären postuliert wird? Und wer bestimmt, wo und wie die Grenze zwischen ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ verläuft?² Rortys differenztheoretisches Vorgehen verrät, dass hier ein liberaler Philosoph mit Sinn für die Eigenlogik besonderer Handlungssphären spricht. Er hält die Perfektionierung des autonomen Individuums für eine private, die Vermeidung von Grausamkeit für eine öffentliche, das heißt politische Aufgabe. Wer in die Akten geschaut hat, die der Liberalismus zur jüngeren politischen Ideengeschichte beigesteuert hat, wird Judith Shklar als Kronzeugin dieser minimalistischen Version von Liberalismus identifizieren. Erste Pflicht einer politisch verfassten Gemeinschaft ist nach ihrem Ermessen die möglichst weitgehende Beseitigung von Grausamkeit, diejenige einer liberalen Gesellschaft dagegen, ihren Mitgliedern weitgehende Autonomie zu ermöglichen.

Pragmatismus als Anti-Autoritarismus

Dass Rorty nicht entgangen ist, welche Grundspannung einen solchen Liberalismus durchzieht, dokumentiert das letzte Buch, das er geschrieben hat. Erstaunlicherweise ist *Pragmatism as Anti-Authoritarianism*, herausgegeben von Eduardo Mendieta, erst 2021 erschienen, das heißt vierzehn Jahre nach Rortys Tod. Für das kommende Frühjahr ist eine deutsche Übersetzung bei Suhrkamp angekündigt. Robert Brandom, pragmatistischer Neohegelianer aus Pittsburgh, der gerade einen hinreißenden Kommentar zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* vorgelegt hat,³ bereichert die Ausgabe mit einem ebenso instruktiven wie originellen Vorwort. Es würdigt das Gesamtwerk seines Doktorvaters kenntnisreich, ohne am Ende auf kritische Nachfragen zu verzichten, die sich an Rortys Epistemologie richten.⁴ Brandom befürchtet, der radikale Sozialkonstruktivismus seines

akademischen Lehrers schütte das Kind mit dem Bade aus.

Hervorgegangen ist Rortys Buch, das durch die Weite seiner Perspektiven wie die Präzision seiner Argumentation beeindruckt, aus einer Reihe von Vorlesungen, den „Ferrater Mora Lectures“, die der Philosoph auf Einladung der Universität im spanischen Girona zwischen dem 25. und 29. Juni 1996 gehalten hatte. Rorty präsentiert in zehn, sorgfältig komponierten und brillant formulierten Kapiteln die ausgereifte Version seiner Fassung des Pragmatismus. Das Buch ist, um Brandom zu zitieren, „an epoch-making event“.⁵

Die Idee, den Pragmatismus als Anti-Autoritarismus zu charakterisieren, verdankt Rorty dem philosophie- und kulturhistorischen Befund, die Aufklärung insgesamt habe das Ziel verfolgt, den Respekt vor nicht-menschlichen Autoritäten zu beseitigen, das heißt vor Instanzen, die Gehorsam durch Selbstsakralisierung, namentlich durch die Behauptung erzwangen, kraft einer übernatürlichen Ordnung eingesetzt zu sein. Das Ziel, derartige Autoritäten zu entmächtigen, teilt der Pragmatismus Rorty zufolge mit der Aufklärung in ihrer historischen Gestalt. Aus ebendiesem Grund müsse der Pragmatismus die Aufklärung aber auch dort kritisieren, wo sie nicht weit genug gegangen sei in ihrem Feldzug gegen nicht-menschliche Autoritäten. Gerade weil der Pragmatismus der jüngste Spross der Aufklärung ist, also ihren Anti-Autoritarismus fortschreibt, sei eine rückhaltlose Metakritik der historischen Aufklärung nötig. Im Geiste des tradierten Anti-Autoritarismus müsse infrage gestellt werden, was der Anti-Autoritarismus der ersten Aufklärung noch respektiert, mithin gegen Kritik immunisiert hatte. Für Rorty ist das eine Konzeption erhabener Vernunft gewesen, das heißt ein überzogenes Verständnis eben jenes Vermögens, auf das sich die aufklärerische Autoritätskritik stützte. Nicht weil sie in Mythos umgeschlagen sei, soll mit der Aufklärung gegen die Aufklärung argumentiert werden, sondern weil die ersten Kritiker nicht-menschlicher Autoritäten die Quelle verkannt hätten, aus der ihre Kritik schöpfte. Da sie die Vernunft als eine unbedingte Autorität respektierten, die den Zugang zu einer Sphäre gewähre, die das bloß Endliche und Zeitliche übersteige, haben sie, so der Vorwurf, ein für menschliche Maßverhältnisse unbrauchbares Porträt der Rationalität angefertigt. Im Tribunal der klassischen Aufklärung besetzte Vernunft den Richterstuhl einer nicht-menschlichen Autorität, während sie nach Rorty unseren Respekt allein verdient, wenn wir sie als bedingte Autorität anerkennen, ihr Gehorsam schenken, gerade weil sie unsere, das heißt endliche, menschengemachte Rationalität ist. Die für dieses Verständnis von Rationalität weichenstellende Einsicht beruft sich auf das empirische Faktum, dass menschliche Praxis, dass Handeln, Erkennen, Erleben, Erfahrung wie Verständigung überhaupt, auf Symbolverwendung angewiesen ist, letztlich auf kompetenten Sprachgebrauch.

Kritik der repräsentationalistischen Vernunft

Daher erklärt Rorty, es sei ein Holzweg, Repräsentationen zu dem ausgezeichneten Medium zu erklären, in dem sich all unsere Kontaktaufnahmen mit inneren und äußeren Wirklichkeiten ereignen, ohne auf Zeichenvermittlung angewiesen zu sein. Ein solcher, sich auf Descartes und Kant berufender „Repräsentationalismus“ verkenne die menschlichen Welt- und Selbstverhältnisse im Ansatz. Auf die Wirklichkeit beziehen wir uns nach Auskunft des repräsentationalistischen Paradigmas durch Akte, die (individual-)psychischer Natur, also zunächst privat, sind. Im inneren Kino derer, die sich mit der Welt, sich selbst und anderen Lebewesen bekannt machen, indem sie ihre eigenen Repräsentationen beobachten, treten diese Vorkommnisse in der Form sequenzieller Vorstellungsreihen auf. Wie aber soll sich im Wirrwarr dieser innerpsychischen Bildproduktion Ordnung schaffen und ein Realitätsbezug der Vorstellungen sicherstellen lassen? Wie soll aus privaten Kinovorstellungen eine gegenständliche, öffentliche Welt hervorgehen, die den nagenden Zweifel neutralisiert, sie könne am Ende nur eine Erweiterung des Kinosaals und seiner Projektionsfläche sein?

Descartes und seine Nachfahren glaubten, das Problem durch die Behauptung beseitigen zu können, unter den Vorstellungen fände sich eine besondere Art von Vorstellungen, die unkorrigierbar gewiss sei („Ich denke, also bin ich.“) Rorty hält diese These für einen Trick. Der Skeptizismus, der den Repräsentationalismus wie ein Gespenst begleite, das sich nicht abschütteln lasse, werde durch einen Fundamentalismus ausgehebelt, der – genau besehen – nur mehr vom selben bietet. Die private, innere, vorgeblich unkorrigierbare Gewissheit bestimmter Vorstellungen wird in der Absicht dekretiert, anderen Vorstellungen öffentliche Bedeutsamkeit, also Gegenstandsbezug, zuzuschreiben.

Selbstverständlich bestreitet Rorty nicht, dass es Vorstellungen gibt. Doch entzieht er ihnen die Autorität, die ihm der cartesianische Mentalismus und in der Folge sämtliche repräsentationalistischen Epistemologien verleihen. In welcher theoretischen Tonart und Kompositionstechnik auch immer setzt der Repräsentationalismus letztlich darauf, dass ein Menschen zugänglicher Standort existiert, von dem aus abschließend darüber befunden werden könne, ob eine Vorstellung dem Objekt entspricht, das in ihr repräsentiert wird. Soll dort mehr passieren als der Vergleich zweier Vorstellungen mit einer dritten, wäre ein Typ von Erkenntnis gefordert, der gerade nicht mehr im Medium der Vorstellungen operiert. Wie soll eine vorgestellte Wirklichkeit mit *der* Wirklichkeit abgeglichen werden, ohne dass diese Überprüfung – wird sie von Menschen als Vorstellungswesen vorgenommen – wieder der Abgleich zweier Vorstellungen miteinander wäre, also gleich

eine nächste Überprüfung verlangt? Mithin argumentiert Rorty dafür, die Hoffnung auf einen solchen Standort zu begraben. Die ihm zugewiesene autoritative Funktion könnte erfolgreich nur erfüllt werden, wäre dort ein Vermögen tätig, das jedenfalls den Sterblichen auf Erden nicht zu Gebote steht. Zudem hegt Rorty den Verdacht, die Fixierung auf eine Autorität, die finale Urteile in einer Weise fällt, die Revision bei nächsten Fällen ausschließt, sei Ausdruck des (bewussten oder unbewussten) Wunsches, sich einer nicht-menschlichen Autorität unterwerfen zu wollen. Der Gewinn ersehnter Gewissheit werde bereitwillig mit einer Geste der Selbsterniedrigung vergütet.

Satzform und Wirklichkeit

Für den Pragmatisten gibt es Wirklichkeit demgegenüber nur als intentionales Objekt von Sätzen. Solche Sätze sind öffentliche Sprechhandlungen, die mit innerpsychischen Vorkommnissen assoziiert sein mögen, was für die Bedeutungen, welche die Sätze erzeugen, freilich ohne Belang ist. Faktisch kann erst in einer Welt, in der gesprochen wird, überhaupt zwischen „sprechen“ und „nicht-sprechen“ unterschieden werden. Ohne diese Differenz fehlte der Annahme, „vorstellen“, „erleben“, „empfinden“, „fühlen“ seien außersprachliche Zustände, die sie fundierende Voraussetzung. Die öffentlichen Sprechakte, die stattfinden, wenn Behauptungen aufgestellt werden, sind propositionaler Natur. Sie formulieren Aussagen, die wahr oder falsch sein können, ja wahr oder falsch sein müssen, soll überhaupt eine Proposition formuliert werden, die einen Gegenstandsbezug anmelden kann. Was die Aussage „Alle Einhörner können singen“ mitteilt, entzieht sich in der Wirklichkeit, auf die sprachlich Bezug genommen wird, möglicher Klärung. Sind die Propositionen hingegen wahr, beschreibt der mit ihnen behauptete Sachverhalt einen Wirklichkeitspartikel. „Die Katze liegt auf der Matte“ ist dann richtig, wenn die Katze auf der Matte liegt. Die Sondierung von Wahrheiten stützt sich auf diverse Praktiken der Beseitigung von Anführungszeichen.

Sätze werden, worauf Rorty großen Wert legt, um gängige Einwände gegen den Sozialkonstruktivismus auszuhebeln, einerseits durch Reize aus der Umwelt verursacht, auf die eine Sprecherin reagiert. Sie haben – mit anderen Worten – eine kausale Vorgeschichte, die selbstverständlich außerordentlich kompliziert verlaufen kann. Andererseits folgen Sätze gewissen Regeln, sonst blieben die in ihnen aufgestellten Behauptungen schlicht unverständlich. Der Pragmatist Rorty unterstreicht, dass diese Regeln keineswegs invariant sind. Sie verändern sich über die Zeit, sie können in unterschiedlichen Kulturen anders ausfallen, und im Zweifelsfall überleben sie einen Paradigmenwechsel in den Wissenschaften nicht. Es handelt sich, pragmatistisch

gesprächen, um Werkzeuge. Was diese Instrumente zu leisten vermögen, ergibt sich aus ihrem Beitrag zu den Zwecken, die menschliche Praxis verfolgt. Ihre Nützlichkeit für die kollektive Verständigung über eine intersubjektiv geteilte Welt leidet nicht darunter, dass sie sich unter Umständen verändern. Vielmehr bekräftigt die Reformierbarkeit des Regelwerks seinen Werkzeugcharakter.

Im Kern besteht die Metakritik der Aufklärung, wie Rorty sie für nötig erachtet, in einer rückhaltlosen, detaillierten und bündigen Kritik des Repräsentationalismus. Im Zentrum seines Buches steht deshalb eine pragmatistische Neukonzeption dessen, was unter Vernunft zu verstehen wäre, insofern sie menschliches Handeln informiert. Rorty fertigt die Beschreibung einer genuin geschichtlichen, stets zukunfts offenen Praxis an, in der endliche Lebewesen, die im Umgang miteinander Zeichen verwenden und dank dieser Zeichen auch über ihren geregelten Zeichengebrauch nachdenken können, miteinander kooperieren. Diese sprechenden Tiere verfolgen in ihrem kommunikativen wie instrumentellen Handeln die Absicht, Probleme zu lösen. Und Probleme stellen sich unausgesetzt, weil die intelligenten Lebewesen angesichts einer überraschungsintensiven Umwelt sowohl ein Interesse daran teilen, ihre Selbsterhaltung sicherzustellen, als auch ein Interesse an Modalitäten von Vergesellschaftung, die autonome Selbstvervollkommnung begünstigen und die Vermeidung von Grausamkeit zulassen. Die Entfaltung kollektiver wie individueller Selbstbestimmung hat Selbsterhaltung zur Grundbedingung, verlangt aber auch, alle Erscheinungsformen kollektiver und individueller Gewalt weitestgehend zu beseitigen. Gewaltvermeidung stärkt Kooperation und Kooperation Autonomie.

Eine naturalistische Genealogie menschlicher Vernünftigkeit

Aus der Art, wie Rorty seine Auseinandersetzung mit genuin humaner Rationalität zuschneidet, folgt, dass er eine normative Theorie menschlicher Vernünftigkeit ausschließt. Ist Rationalität im Grunde zeichenverwendende Problemlösungskapazität, würde eine normative Theorie dieser Kapazität einen Begriff davon brauchen, welche Probleme sich menschlichen Individuen und Kollektiven überhaupt stellen können. Die Bedingungen der Möglichkeit für Problemstellungen aller Art lassen sich mit den Werkzeugen, die Menschen zur Verfügung stehen, aber nicht bestimmen. Die Zukunft ist unvorhersehbar. Welche harten Nüsse noch zu knacken sein werden, ahnen wir bestenfalls, um von denjenigen zu schweigen, an denen sich die Gattung jetzt schon die Zähne ausbeißt. Folglich muss Rorty normativ verbindliche Antworten auf die Fragen ausschließen, was wir wissen können, hoffen dürfen und tun sollen. Sie müssten mit zeitenthobenen und zukunftsaversen, das heißt festgeschriebenen Prinzipien aufwarten, also für sich nicht-menschliche Autorität

reklamieren. Ein unerschütterliches Fundament für Zuversicht gibt es nicht, nur den Rückblick auf Experimente, deren Erträge sich im Lichte unserer gegenwärtigen, will heißen: vorläufigen Erfahrung bewerten lassen.

Stattdessen arbeitet Rorty eine historische Anthropologie aus, die Vernunft als die menschliche Fähigkeit rekonstruiert (und preist), Kooperationsverhältnisse zu etablieren, in denen Autoritäten dann und nur dann auf Anerkennung rechnen dürfen, wenn sie problemlösende Kooperation fördern und mit einer Praxis kompatibel sind, die Spielräume individueller Selbstvervollkommnung gewährt. Rorty hält es für einen Vorzug dieser Anthropologie, darwinistische Motive aufzugreifen. Darwinistisch ist sie, weil ihr Verständnis von sozio-kultureller Evolution bestreitet, dass die menschliche Spezies eine biologisch oder sonstwie definierbare, innere Natur besitzt. Darwinistisch ist sie überdies, weil alle kognitiven Kapazitäten intelligenter Lebewesen, nicht nur diejenigen des homo sapiens, aus der Funktion verstanden werden, Anpassung an sich notorisch wandelnde Umwelten zu bewerkstelligen. Ihr Darwinismus besiegelt schließlich den konsequenten Antiessentialismus einer anti-autoritativen Aufklärung. Ganz generell hält Rorty es für unmöglich, zwischen inneren und äußeren Eigenschaften von Dingen, Lebewesen, Sachverhalten und Ereignissen trennscharf zu unterscheiden. Ein „An sich“ von etwas zu postulieren, um es seinem „Für sich“ gegenüberzustellen, verwirft Rorty als interessierte metaphysische Fiktion. Alles, was ist, existiert stets als Relatum in Relationen. Verändert sich seine jeweilige Relationiertheit, verändert sich eo ipso sein Status als Relatum und damit auch die Beschreibung der Relationen, die ihrerseits wiederum Relatum in Beziehung zu anderen Relata ist. Letztlich liefert dieser ontologische Panrelationalismus Rorty die Haftmine, mit der er den Repräsentationalismus der ersten Aufklärung zur Explosion bringt.

Unter den kühnen Interventionen, die das Gesamt seiner Metakritik der Aufklärung ausmachen, ist die wohl kühnste, dass er sie ins literarische Gewand einer Utopie kleidet. Rorty erklärt, er wolle das Bild einer „vollständig säkularisierten Kultur“ zeichnen, die insofern eine Kultur der vollendeten Aufklärung präsentiert, als in ihr kein öffentlicher Ort mehr für Respekt vor nicht-menschlichen Autoritäten vorgesehen ist. Emphatisch gesprochen – in einer Metaphorik, die Rorty suspekt wäre – entwirft er das Bild einer Zivilisation nach dem Tod Gottes. Modern ist diese Zivilisation, weil sie diesen Tod nicht als Widerfahrnis begreift, sondern als eigene Tat affirmiert. So leuchtet Rortys Utopie eine Weltkultur striktester Immanenz aus.

Bemerkenswerterweise gibt er im selben Atemzug zu Protokoll, dass er diese Utopie als

Vertreter eines „bürgerlichen Liberalismus“ entwirft. Damit wird zugleich notiert, dass die pragmatistische Vollendung von Aufklärung für seine Begriffe dem politischen Projekt einer Verteidigung liberal-demokratischer Gesellschaft verschrieben ist. Anders als bei Habermas, mit dem Rorty, wie es in Starnberg heißen würde, ‚im Operativen‘ einig ist, kann die pragmatistische Verteidigung des Liberalismus allerdings nicht die Gestalt einer prinzipientheoretischen (Letzt-)Begründung annehmen. Denn die Vernunft, die Demokratie rechtfertigt, stellt kein transhistorisches Apriori dar, sondern das geschichtliche, also aposteriorische, also fallible Produkt innerhistorischer Experimente. Weil keine der Demokratie transzendente Instanz namhaft zu machen ist, keine nicht-menschliche Autorität existiert, die ihr Fundament bilden würde, bleibt jede Rechtfertigung von Demokratie zirkulär. Fesselnd ist Rortys Buch daher auch, weil es diese Zirkularität akzeptiert und mit bedenkenswerten Argumenten auf die Ambition verzichtet, ein Recht auf Demokratie zu deduzieren. Überlegt wird im Gegensatz dazu, wie eine Kultur beschaffen wäre, die sich in diesem Zirkel selbstbewusst bewegt. Im Grunde imaginiert Rorty eine Welt, in der Endlichkeit nicht mehr als Makel kategorisiert wird, der getilgt gehört.

Schönheit versus Erhabenheit

Der Utopist Rorty ist nüchtern genug, um zumindest in Nebenbemerkungen einzuflechten, dass „Frieden“ und „Wohlstand“ die materiellen Voraussetzungen jener Kultur bilden, in der sich die Aufklärung vollenden kann. Diese These ist unbestreitbar.

Man wird zu Rortys Gunsten also vermuten müssen, dass friedvoller Wohlstand im Sommer 1996 eine weniger zerbrechliche Aussicht zu sein schien als für uns ein Vierteljahrhundert später. Im Gegensatz zu Francis Fukuyama versteigt sich Rortys Liberalismus nicht in die Idee eines womöglich erreichten Endes der Geschichte. Doch gilt auch für seine pragmatistische Utopie, dass Philosophie (oder Kulturpolitik, in die Rorty erklärtermaßen überführen will, was vormals unter „Philosophie“ firmierte) nicht mehr sein kann, als der Versuch, ihre Zeit in Gedanken zu fassen. Sicherlich wäre Rorty – in der Wolle gefärbter Historist, der er war – der Letzte, der den eminenten Zeitkern seines Denkens verleugnet hätte. Eine Leserin, die das Faktum dieser Zeitgebundenheit herausstellte, dürfte einzelne Passagen zu theoretischen Problemstellungen in Rortys Vorlesungen gleichwohl mit Gewinn, vermutlich sogar mit intellektuellem Vergnügen lesen. Doch könnte sie das utopische Fluidum, das sein Argumentieren belebt, bis zu dem Punkt befremden, an dem sie es als abwegig verwirft, als die Idiosynkrasie eines US-amerikanischen Liberalen. Damit würde eine historisierende Lesart angesteuert, die dem

Buch gewissermaßen das Klima nähme, aus dem es stammt und für das es verfasst wurde. Rortys Vorlesungen wären – wohlgemerkt nicht ohne gute Gründe – zum Zeugnis einer mittlerweile abgelebten Gestalt des Bewusstseins depotenziert. Es bezeugte eine Spätphase des 20. Jahrhunderts, in der ein Philosoph, ohne eine weitere Geschichtsphilosophie zu erfinden, das Wagnis eingeht, sich Gedanken über den wünschbaren Richtungssinn geschichtlicher Ereignisse zu machen, deren Kontingenz mit keinem Wort in Abrede gestellt wird. Umgekehrt ließe sich Rorty mit seinem letzten Buch aber auch als eine Stimme vernehmen, die prä-apokalyptisch und antitragisch (theoriegeschichtlich vielleicht ein letztes Mal?) eine Lanze für einen gesellschaftspolitischen Liberalismus bricht, der sich weigert, der Moderne ihre Legitimität abzusprechen, weil sich die Subjekte dieser Epoche Vergesellschaftungsmodalitäten zutrauen, die Ideologien transzendenter Rückversicherung offensiv zurückweisen.

Zweifelsohne kennzeichnet diese Offensivität Rortys anti-autoritativen Pragmatismus. Fanatismus ist ihm als bürgerlichem Liberalen hingegen suspekt. So weiß er die allen, mithin auch seinen Liberalismus strukturierende Unterscheidung zwischen ‚privat‘ und ‚öffentlich‘ zu nutzen, um rigoristische Nebenwirkungen eben jenes Säkularismus abzufangen, für den er plädiert. Denjenigen, die auch weiterhin das Verlangen befriedigen wollen, ihre Lebensführung an nicht-menschlichen Maßverhältnissen auszurichten, kommt er mit der Offerte entgegen, das Erhabene zu privatisieren. Wem der Sternenhimmel über ihm oder verwandte Transzendentalien in ihm einen gangbaren, eigenen Weg weisen, mag dem Bedürfnis nach persönlicher Vervollkommnung privatim nachgehen. Dem Erhabenen, der Faszination für das, was sich jedweder Darstellung entzieht, muss der Zutritt in die demokratische Öffentlichkeit hingegen verwehrt werden. Auch Rorty hat aus den Religionskriegen der frühen Neuzeit gelernt und erklärt das Schöne, den Geschmack, den Sinn für die angemessenen Korrelationen von Bedingtem mit Bedingtem, zum Punkt der Referenz für öffentliches Handeln. Gut pragmatistisch wird diese Domäne als Schauplatz egalitärer Kooperation zwischen Wesen gefasst, die sich ihrer Endlichkeit als Lebewesen und der Endlichkeit all ihres Tuns umso bewusster geworden sind, als sie der subalternen Neigung, sich nicht-menschlichen Autoritäten zu unterwerfen, abgeschworen haben. Weil die öffentliche Welt demokratischen Kooperierens eine Welt kontingenter Sozialbeziehungen zwischen Akteur:innen ist, die stets Bedingte unter Bedingten sind, bietet sie dem Unbedingten keine Heimat. Unbedingtes ist und bleibt ein durch Vagheiten vernebelter Gegenstand privater Rationalisierungen, die das demokratische Miteinander gefährden, sollte die Öffentlichkeit ihrem Sirenengesang Gehör schenken. Also werden erhabene Größen wie „Nation“, „Geschichte“ etc. pp., kurz: all die Wesenheiten, an denen Kollektive genesen sollen, entmächtigt. Sie beschreiben nichts, was zur Bewältigung der

sich wandelnden Problemstellungen von Nutzen wäre, an denen sich intelligente Lebewesen abarbeiten. Ihre kollektiven Anstrengungen sind allein im Lichte von Selbstdeutungen zu stabilisieren, die auf die Autorisierung durch über- oder untermenschliche Prothetik verzichten. Die Kultur vollendeter Aufklärung würde nach Rortys Überzeugung durch Interaktionen unter Gleichen bestehen, die ihr Zusammenleben in Schönheit gestalten wollen – als der vorzüglichsten, den sterblichen Wesen angemessenen Autorität. Sie rechtfertigen ihr soziales Dasein nicht fundamentalistisch, sondern ästhetisch – im Geiste eines Nietzsche, den Rortys Vermächtnis demokratisiert, weil es der Identifikation von Wahrheit und Macht einen Riegel vorschiebt.

Endnoten

1. Siehe Richard Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, aus dem Amerikanischen von Christa Krüger, Frankfurt am Main 1989, S. 229 ff.
2. Eine kritisch gewendete Genealogie historisch eingespielter Unterscheidungen zwischen öffentlichen und privaten Gütern liefert Raymond Geuss, *Public Goods, Private Goods*, Princeton 2001; siehe insbesondere das Kapitel V, „Liberalism“, S. 75–104.
3. Robert B. Brandom, *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge/Massachusetts 2019. Die deutsche Übersetzung wurde unter dem Titel „Im Geiste des Vertrauens. Eine Lektüre der *Phänomenologie des Geistes*“, aus dem Amerikanischen von Sebastian Koth und Aaron Shoiecht 2021 vom Suhrkamp Verlag veröffentlicht.
4. Richard Rorty, *Pragmatism as Anti-Authoritarianism*, hrsg. von Eduardo Mendieta, Cambridge, MA / London 2021. Brandoms Vorwort findet sich unter dem Titel „Achieving the Enlightenment“ auf den Seiten VI – XXVI.
5. Brandom, *Achieving the Enlightenment*, S. VI.

Martin Bauer

Martin Bauer, M.A., ist Philosoph, Literatur- und Religionswissenschaftler. Er war bis 2022 geschäftsführender Redakteur der Zeitschrift *Mittelweg 36* sowie des Portals Soziopolis am Hamburger Institut für Sozialforschung.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Jens Bisky.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/gehorsamsverweigerung.html>