

Pragmatismus und Hermeneutik

Beiträge zu Richard Rortys Kulturpolitik

Sonderheft 11 der
Zeitschrift für Ästhetik
und Allgemeine Kunsthissenschaft

Herausgegeben von
MATTHIAS BUSCHMEIER
und
ESPEN HAMMER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bislang erschienen im Felix Meiner Verlag folgende Sonderhefte der »ZÄK«:

- 1 · Ursula Franke (Hg.): Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks (Jg. 2000)
- 2 · Rudolf Behrens (Hg.): Ordnungen des Imaginären (Jg. 2002)
- 3 · Ursula Franke / Josef Früchtel (Hg.): Kunst und Demokratie (Jg. 2003)
- 4 · Gert Mattenklott (Hg.): Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste (Jg. 2004)
- 5 · Ursula Franke / A. Gethmann-Siefert (Hg.): Kulturpolitik und Kunstgeschichte (Jg. 2005)
- 6 · Georg Braungart / Bernhard Greiner (Hg.): Schillers Natur (Jg. 2005)
- 7 · Wolfgang Krohn (Hg.): Ästhetik in der Wissenschaft
- 8 · J. Früchtel / M. Moog-Grünewald (Hg.): Ästhetik in metaphysikkritischen Zeiten
- 9 · Gerhard Gamm / Alfred Nordmann / Eva Schürmann (Hg.): Philosophie im Spiegel der Literatur
- 10 · Marion Lauschke: Ästhetik im Zeichen des Menschen



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunsthistorische Zeitschrift
Sonderheft 11 · ISBN 978-3-7873-2166-7 · ISSN 1439-5886

Gedruckt mit Unterstützung des Zentrums für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld.

© Felix Meiner Verlag 2011. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: work:at:BOOK/Martin Eberhardt, Berlin. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

| | |
|---|---|
| <i>Espen Hammer/Matthias Buschmeier: Einleitung</i> | 5 |
|---|---|

TEIL 1: PRAGMATISMUS UND HERMENEUTIK

| | |
|---|-----|
| <i>Matthias Buschmeier: Was ist pragmatische Hermeneutik? Anmerkungen zum Lektüreverfahren Richard Rortys</i> | 21 |
| <i>Björn Torgrim Ramberg: Turning to Hermeneutics. On Pragmatism's Struggle with Subjectivity</i> | 43 |
| <i>Hans-Herbert Kögler: Interpretation als Prima Philosophia. Rorty und die normativen Wurzeln des Dialogs</i> | 60 |
| <i>Oliver Jahraus: Sinn und Spiegel. Zum Verhältnis von pragmatischer und fundamentaler Hermeneutik bei Rorty und Luhmann</i> | 89 |
| <i>Simon Stow: «To him other continents arrive as contributions». Richard Rorty, European Theory, and the Poetry of American Politics</i> ... | 108 |
| <i>Espen Hammer: Contingency, Disenchantment, and Nihilism. Rorty's Vision of Culture</i> | 126 |

TEIL 2: PRAGMATISMUS UND LITERATUR

| | |
|---|-----|
| <i>Richard Eldridge: Do Poets (First and Foremost) Have Ideas?</i> | 141 |
| <i>Friedmar Apel: Erfahrung und Ausdruck bei John Dewey. Zum Narrativ einer poetischen Kultur</i> | 153 |
| <i>Christian Kohlross: Jenseits von Philosophie und Philologie. Der Literarische Epistemologe Richard Rorty</i> | 160 |
| <i>Ulf Schulenberg: Pragmatismus und Romantik. Zu Richard Rortys antifundamentalistischer Geschichte des Fortschritts</i> | 173 |

| | |
|--|-----|
| <i>Florian Klinger: «Playing the New off against the old».</i> Umriss einer pragmatischen Poetik nach Rorty | 197 |
|--|-----|

| | |
|---------------|-----|
| Autoren | 219 |
|---------------|-----|

EINLEITUNG

Espen Hammer/Matthias Buschmeier

Wohl nur wenige andere zeitgenössische Philosophen, vielleicht mit Ausnahme Jacques Derridas und Michel Foucaults, haben die Geistes- und Kulturwissenschaften mehr beeinflusst als Richard Rorty. Selbst kontrovers und oft kritisiert, aber nie ignoriert, formulierte Rorty seine Vision einer humanen Existenz und eines humanen Diskurses, der, obwohl er kaum auf aktuelle Trends Rücksicht nahm, uns noch eine lange Zeit begleiten wird. Rorty war ein Humanist – aber weder im traditionellen Sinne, sich selbst in einem gesetzten Kanon der großen Bücher zu verorten, noch im Cartesianischen Sinn, die menschliche Fähigkeit zur Selbstreflexion zu feiern, sondern im pragmatischen Sinn, den er von seinen Vorbildern William James und John Dewey übernommen hat.

In dieser pragmatischen Vision sind wir Geschöpfe eines natürlichen Evolutionsprozesses, ohne jeden transzendenten Rückhalt, nicht ausgestattet mit der Fähigkeit, absolute Wahrheiten über die Welt zu erkennen, aber mit Sprache, also der Fähigkeit, den Dingen Bedeutung zu geben, sich zu unterhalten, sich neue Möglichkeiten auszudenken. Wie Hegel und Nietzsche erzählt auch Rortys Philosophie eine Geschichte der Befreiung von Fesseln, die uns in vielerlei Hinsicht abhängig machen und unvereinbar mit unserer menschlichen Würde sind. Einst war eine dieser Fesseln die Idee eines Gottes, später im Lichte aufklärerischer Religionskritik bestanden die Fesseln in unserer Konzeption der Welt als eine objektive, von unseren Beschreibungen und Praktiken unabhängige Entität, die, wenn wir die Dinge nur richtig machen, unsere Überzeugungen als wahr erweist. Rorty war der Überzeugung, dass wir uns von dieser Idee der Objektivität befreien sollten.¹ Die Vorstellung einer objektiven Realität, die verbürgt, dass Überzeugungen sich entweder als falsch oder wahr herausstellen, sei inkohärent, ergebe schlicht keinen Sinn. Anstatt an ihr festzuhalten, sollten wir bestrebt sein, unsere Unterhaltungen nützlicher, sozialer, gerechter, interessanter und phantasievoller zu machen. Kurz gesagt: Wir sollten die Unwägbarkeiten menschlicher Kommunikation und Interaktion emphatisch begrüßen, statt sie austilgen zu wollen. Die Wissenschaften, und die Geisteswissenschaften insbesondere, sollten wir als Schauplatz verstehen, sich

¹ Wir folgen hier der exzellenten Charakterisierung von John McDowell: *Towards Rehabilitating Objectivity*, in: *Rorty and His Critics*, hg. von Robert B. Brandom, Oxford/Malden 2000, 109f.: »What Rorty takes to parallel authoritarian religion is the very idea that in everyday and scientific investigation we submit to standards constituted by the things themselves, the reality that is supposed to be the topic of the investigation. Accepting that idea, Rorty suggests, is casting the world in the role of the non-human Other before which we are to humble ourselves. Full human maturity would require us to acknowledge authority only if the acknowledgement does not involve abasing ourselves before something non-human. The only authority that meets this requirement is that of human consensus.«

mit der Tatsache auseinanderzusetzen, dass wir die Hoffnung aufgeben müssen, die Welt *an sich* erkennen zu können. In einem metaphysischen Sinne (wenn der Ausdruck erlaubt ist, sofern man über Rorty spricht) sind wir gänzlich allein gelassen in unserem entleerten Universum. Trotz der unweigerlichen Kälte dieses Bildes der modernen Welt, die Rorty freilich begrüßt, bleiben wir im Gespräch, und es ist dieses Gespräch sowie unsere Fähigkeit, Sprache zur Aufnahme sozialer Beziehungen zu verwenden, die für Rorty unsere humane Existenz in der vermeintlich kalten Welt zu verbürgen vermögen.

Der vorliegende Band sucht Rortys Denken auf fundamentale Fragen der Geisteswissenschaften produktiv zu beziehen. Die Beiträger interessieren sich für Rortys eigenen Blick auf die ›Humanities‹, sie verorten Rorty in bestimmten Denktraditionen (Stow) und diskutieren seine pragmatische Version der Hermeneutik (Ramberg) oder etablieren neue Verbindungen, etwa zu Luhmann, die bisher kaum in den Blick genommen wurden (Jahraus), und suchen so neue Perspektiven für das umstrittene Verhältnis der Philosophie zu anderen Geisteswissenschaften, insbesondere der Philologie, zu gewinnen (Buschmeier, Kohlross, Klinger). Sollte die Philosophie die ›Königin der Wissenschaften‹, wie Kant sie nannte, sein, diesen ihre Grenzen und die Bedingungen ihrer Möglichkeit aufzeigen, oder sollte sie, wie Rorty uns nahelegt, zufrieden damit sein, am ›Gespräch der Menschheit‹ teilzunehmen, oder ist es nicht gerade dieses Gespräch, das universelle Geltungsansprüche sichtbar macht, wie Habermas es vorschlägt (Kögler)?

In der Tat stellt sich die Frage, was mit einer intellektuellen Kultur geschieht, wenn der alte philosophische Traum sicher fundierten Wissens ausgeträumt ist, weil er sich auf falsche Behauptungen gründete. Wird daraus erst eine Blüte humanistischer Intellektueller, wie Rorty sie wünscht, erwachsen und werden die Geisteswissenschaften von ihrer Wahrheitsobsession befreit? Oder ist es vielleicht so, dass unser Gespräch unabdingbar auf der Unterscheidung von Realität und Schein, Wahrheit und Lüge aufruht und Bedeutung erst durch das Festhalten an diesen Unterscheidungen erhält (Hammer)?

Einige der Beiträger nehmen darüber hinaus Rortys spezifische Fassung des Pragmatismus in den Blick und fragen, welche Rolle Rortys beständiger Rekurs auf die Romantik hier spielt (Apel/Schulenberg). Denn im Anschluss an die deutsche Frühromantik formuliert Rorty eines seiner einflussreichsten Anliegen: die systematische Trennung von Philosophie und Literatur in Frage zu stellen und zu überwinden. Beide sind für ihn nur unterschiedliche Formen der Entdeckung, die im besten Fall zu produktiven Begegnungen mit sich selbst und anderen führen. Ob aber die Literatur die spezifischen Antworten der Philosophie zu geben vermag und sie tatsächlich in der Lage wäre, an deren Stelle zu treten, ist eine weiterhin offene Frage (Eldridge/Ramberg).

Während seine Kritik der Philosophie vor allem in der zweiten Hälfte seiner akademischen Karriere in den Vordergrund trat, stellt seine Auseinandersetzung mit den Geisteswissenschaften als Befragung ihrer anthropologischen wie ihrer historischen Voraussetzungen und Erscheinungen ein kontinuierliches Moment

seines Denkens dar. Wir wollen daher als Einleitung zu diesem Band Rortys intellektuelle Entwicklung und seine Rezeption zumindest skizzenhaft darstellen.

In seinem autobiographischen Essay *Trotsky and the Wild Orchids* aus dem Jahr 1992 erinnert er sich an seine Herkunft aus einem linken, sozialdemokratischen Umfeld in New York.² Sein Vater, James Rorty, war Sozialist, Journalist und Dichter. Auch Seine Mutter, Winifred Rauschenbusch, war eine Intellektuelle. Seine frühen, intensiven Lektüren hätten ihn, so Rorty, obwohl soziale Gerechtigkeit ihm ein genuines Anliegen war, skeptisch gegenüber der Platonischen Suche nach dem Absoluten und Ewigen werden lassen, die einige seiner Lehrer aber als notwendig erachteten, um die Provokation des moralischen Skeptizismus abwehren und die Idee des Guten und Gerechten weiter behaupten zu können.

Stationen seiner intellektuellen Prägung waren die University of Chicago und die Yale University, wo er Lehrern wie Rudolf Carnap, Charles Hartshorne, Richard McKeon und Paul Weiss, seinem Doktorvater, begegnete. Seine erste akademische Anstellung erhielt er am Wellesley College. Bereits 1961 wechselte er in die philosophische Abteilung der Princeton University, wo er bis 1982 blieb, bevor er zum Kenan Professor of the Humanities an der University of Virginia berufen wurde, eine Position, die ihn an keine Fachabteilung band und ihm alle Freiheiten ließ. Seine letzte akademische Station war das Institut für Vergleichende Literaturwissenschaft in Stanford, wo er von 1998 bis zu seinem Tod im Jahr 2007 lehrte.

Der Rorty, der uns als gefeierter oder beschimpfter Denker der Postmoderne, als Fürsprecher einer post-metaphysischen und letztlich post-philosophischen Kultur bekannt ist, trat erst reichlich spät in Erscheinung. Während seiner Zeit in Princeton, wo er sich auf Bewusstseins- und Sprachphilosophie spezialisierte, scheint er keineswegs in Opposition zur Disziplin gestanden zu haben, seine Arbeit war analytisch genau in dem Sinne, wie es sich für akademische Philosophen in Amerika seit den 1960er Jahren gehörte.

Neben anderen Dingen beteiligte Rorty sich an den Debatten um die Natur des Bewusstseins, in denen er sich als Materialist bekannte, und an Auseinandersetzungen über den Geltungsbereich transzendentaler Argumente. Er war wesentlich am ›Linguistic turn‹ beteiligt (und brachte sogar ein Buch unter diesem Titel heraus), da er der Überzeugung war, dass die Schlüsselprobleme der Philosophie sich durch linguistische Analyse und Klärung auflösen ließen.³ Erst die Veröffentlichung von *Philosophy and the Mirror of Nature* (dt. *Der Spiegel der Natur*) im Jahr 1979, worin er seine einflussreiche Kritik der Philosophie erstmals vortrug, machte ihn zu einer Berühmtheit des intellektuellen Kulturbetriebs.

Rückblickend könnte man *Philosophy and the Mirror of Nature* als ein Übergangswerk sehen. In einer reichlich technischen Weise werden hier einige zentrale

² Richard Rorty: *Trotsky and the Wild Orchids*, in: *Wild Orchids and Trotsky. Messages from American Universities*, hg. von Mark Edmundson, New York 1993, 3–20, dt., Richard Rorty: *Wilde Orchideen und Trotzki*, in: ders.: *Philosophie & die Zukunft. Essays*, Frankfurt/M. 2000, 137–160.

³ *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, hg. von Richard Rorty, Chicago 1958.

Probleme der Bewusstseinsphilosophie diskutiert, etwa der epistemologische Status von Gehirnzuständen und die behauptete Unbestreitbarkeit ihrer sogenannten Qualia. Die zentrale Frage aber, die im Verlauf des Buches immer deutlicher hervortritt, ist die der Repräsentation. Rorty beschuldigt die moderne Philosophie seit Descartes und Kant, unzulässiger Weise die Epistemologie gegenüber einer älteren Tradition des Selbstverstehens und der Erbauung privilegiert zu haben. Die postcartesianische Philosophie, so Rorty, solle als ein Zwischenspiel betrachtet werden: Sie stelle kein intrinsisches Argument bereit, um sich als einzige richtige Weise des Philosophierens zu legitimieren. Genauer, Rorty problematisiert die realistische Auffassung vom Bewusstsein als korrekter Repräsentation einer bewusstseinsunabhängigen Realität. Diese Auffassung, die Bilder des Bewusstseins als Spiegel der Natur zu verstehen, war, so Rorty, seit Descartes die Leitmetapher einer auf Epistemologie fokussierten Philosophie. In präziser Detailliertheit demonstriert Rorty, warum eine solche Vorstellung der Bewusstsein-Welt-Relation fehlgeht. Wir haben keinen direkten Zugang zur Welt an sich, sondern greifen nur mediatisiert durch Sprache und menschliche Bedeutungszuschreibungen auf sie zu. Als Pragmatisten sollten wir aber über ›Wissen‹ in Formulierungen reden wie ›Was ist gut für uns zu glauben?‹, ›Was befähigt uns, anstehende Probleme zu lösen?‹ und, vor allem, ›Was werden die Gesprächspartner auf dem Hintergrund ihrer bestehenden Überzeugungen als vernünftig akzeptieren?‹.

Wenn wir Dewey zu folgen gewillt sind, dann sollten wir Wahrheit nicht »zu mehr als dem Umstand, daß unsere Mitmenschen eine Aussage, *ceteris paribus*, gelten lassen«, machen.⁴ Es geht nicht darum, die Wörter ›Wahrheit‹ und ›wahr‹ nicht mehr länger zu verwenden. Insbesondere auf der Ebene wissenschaftlicher Methode führt der Wahrheitsbegriff, wie Rorty ihn hier vorschlägt, ja keineswegs zu Beliebigkeit. Als ›wahr‹ kann der Wissenschaftsgemeinschaft nur gelten, was bestimmten Anfordernissen der jeweiligen Disziplin genügt. Aussagen, die diese Ansprüche nicht erfüllen, werden schlicht nicht gelten gelassen, sie sind in Rortys Sinne ›nicht-wahr‹, ohne dass damit eine Behauptung über ihren ontologischen Status ausgesprochen würde. Vielmehr, als eine wissenschaftliche Praxis der Wahrheitserörterung anzugreifen, möchte Rorty uns überzeugen, dass es keine abschließende philosophische Einsicht gibt, wie Repräsentationen und Realität miteinander in Verbindung stehen. Wenn wir sagen, etwas ist wahr, dann erkennen wir etwas als berechtigt an. Wir glauben, dass es sinnvoll ist, von einem Umstand als wahr zu reden, und dass es gute Gründe gibt, eine solche Redeweise zu akzeptieren – Gründe, von denen wir annehmen, dass die Gemeinschaft der Untersuchenden sie ebenfalls überzeugend finden werden.

⁴ Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/M. 1981, 197. Auf derselben Seite nennt Rorty diese Haltung »erkenntnistheoretischen Behaviorismus« und schlägt vor, »die Philosophie werde über Erkenntnis und Wahrheit nicht mehr zu sagen haben als der Common Sense (ergänzt durch Biologie, Geschichtswissenschaft etc.)«.

Zentral für Rortys Ansatz ist eine bestimmte Form von holistischer Betrachtung, in der Überzeugungen nie isoliert von anderen Überzeugungen behandelt werden können. Im Anschluss an Quine, aber ebenso an Kuhn, den späten Wittgenstein sowie Davidson sieht Rorty jenen ›foundationalism‹, der Erkenntnis in unbestreitbaren isolierten Überzeugungen zu fundieren sucht, von denen andere Überzeugungen nun richtig abgeleitet werden können, auf dem Holzweg. Keine Überzeugung kann für sich gerechtfertigt sein, außer durch andere Überzeugungen. Hinter unseren Urteilen zeigt sich als ihre notwendige Voraussetzung die Lebensform, der wir angehören, ihre Sprachspiele und kulturellen Praktiken, die Bedeutungshorizonte, zwischen denen wir uns bewegen und die die Implikationen jeder einzelnen Wahrnehmung beeinflussen.

Rorty war nie besonders von dem oft vorgetragenen Einwand beeindruckt, seine Position sei relativistisch und ende darum letztlich im Skeptizismus. Die übliche Formulierung dieses Einwandes lautet folgendermaßen: Wenn Praktiken der Rechtfertigung abhängig sein sollen von gegebenen Hintergründen und vorgeprägten Grundannahmen und wenn diese lediglich darauf ausgehen zu reflektieren, wie ›die Dinge gewöhnlich tun, was sie tun, dann wird das Wissen arbiträr, weil wir keinen Zugriff mehr auf die Realität haben. Alles, was uns dann zu tun bleibt, ist das Herumspielen mit unseren eigenen Symbolen, sie so zu verändern, dass sie mit den Anforderungen unserer Gemeinschaften (nicht aber mit der Realität) übereinstimmen. Dem hält Rorty entgegen, eine solche Beschreibung des Relativismus verbleibe immer noch im Rahmen des epistemologischen Bildes. Sie halte weiterhin an der Auffassung fest, dass wir nach adäquaten Repräsentationen streben sollten, in jenem metaphysischen Sinn, dass irgendwo ›dort draußen‹ eine unabhängige Realität zu finden sei, der wir unsere Überzeugungen nur anzupassen hätten. Aber auch der Relativist kehre lediglich die Spiegelbeziehung nur um, wenn er behauptete, wir projizierten unsere Form der Repräsentation lediglich auf die Welt, die dann von einem metaphysischen Standpunkt aus als bloße Illusion erscheine. Wenn diese Vorstellung einmal ausgetrieben sei, dann, glaubt Rorty, realisierten wir, dass der Relativismus keine Option ist und dass unsere individuellen Überzeugungen völlig hinreichende Wahrheitsträger im gewöhnlichen Sinne des Wortes sein können. Wir können falsch liegen, wenn wir die Dinge nicht richtig angehen, sie nicht adäquat beschreiben, ungenau erklären oder sie falsch klassifizieren. Nur öffnet sich kein fataler Riss zwischen dem, was wir sagen, und einer Welt, die nach philosophischer Erleuchtung schreit. Eine fehlgeleitete akademische Philosophie arbeite daran, uns einzureden, es gäbe einen tieferen metaphysischen Weg, auf dem unsere Überzeugungen zur Welt gelangten. Diese Arbeit, so Rorty, gehöre ein für allemal eingestellt.

Die allgemeine These aus *Philosophy and the Mirror of Nature* kann in verschiedener Hinsicht interpretiert werden. Eine Lesart dessen, was Rorty mit diesem wichtigen Buch bezweckte, ist die grundlegende Revision der Philosophie – dass wir die Epistemologie als Königin der Wissenschaften hinter uns lassen und uns der Hermeneutik oder dem Gespräch zuwenden sollten: eine Philosophie ohne Spiegel.

Eine andere, stärkere Lesart sieht *Philosophy and the Mirror of Nature* in der Tradition Heideggers, der von der ›Philosophie‹ zum ›Denken‹ wollte, die Philosophie also nicht reformiert, sondern durch etwas anderes ersetzt sehen wollte, eine Praxis, die besser mit Rortys ›anti-foundationalism‹ zusammenpasste. Die vielleicht interessanteste Interpretation der Absichten Rortys ist, dass er nicht nur einen Streit mit der Philosophie (und insbesondere der analytischen Philosophie, die er selbst jahrelang betrieben hat) führte, sondern die Kultur insgesamt von der Epistemologie befreien, sie von der philosophischen Obsession der Wahrheit, Korrespondenz, Repräsentation und mehr dieser unheilvollen Dinge heilen wollte (gelegentlich nennt Rorty sein Vorgehen ›therapeutisch‹) und so, in der Tat, die Bedingungen für eine post-metaphysische und post-philosophische Kultur zu schaffen gedachte. In einer solchen Kultur wird die Philosophie auf Lektüren zurückgeführt, so dass ›jemandes Selbstverständnis als Philosoph gänzlich davon abhängig sein wird, welche Bücher er liest und diskutiert, statt welche Probleme er zu lösen wünscht‹.⁵

Bei dieser letzten Lesart allerdings wird man Rorty unterstellen, er räume der Philosophie nicht einen besonderen, sondern einen geradezu überwältigenden Einfluss auf die Kultur ein. Ist es aber wirklich der Fall, wie Rorty es in folgenden Werken immer wieder betont, dass die Philosophie eine solch außerordentliche Wirkung außerhalb ihrer akademischen Grenzen entfaltet hat? Und wenn es so wäre, war es wirklich das fundamentalistische Programm, das wir mit Namen wie Descartes, Locke oder Kant verbinden, das diesen Einfluss bewirkte? Man ist geneigt zu erwideren, dass die kulturell einflussreichste Philosophie der Moderne anti-fundamentalistisch war und dass jene bildende Philosophie, von der Rorty spricht, keineswegs neu ist, sondern seit Montaigne, Diderot, Rousseau, Herder und Nietzsche integraler Teil unseres kulturellen Selbstverständnisses ist. Wenn dies aber zutrifft, dann scheint Rortys Projekt einer befreiten Kultur längst begonnen zu haben, nur dass wir diesen Prozess bisher nicht recht erkannt oder verstanden haben. Was er will, ist, sich dieses Prozesses wieder zu vergewissern, ihn in unser Bewusstsein zu rufen, nicht bloß zu rebellieren, zurückzuweisen und eine ganz neue Konzeption der kulturellen Produktion begründen zu wollen. In diesem Sinn zeigt sein Projekt konservative Züge, die Kontinuitäten eher stärken denn dekonstruieren wollen – mit dem Unterschied, dass Rorty, anders als Gadamer etwa, weder an die Autorität des Historischen noch an kulturelle Kontinuitäten glaubt, die durch die schiere Überlieferung von Texten generiert werden sollen. Sein Blick auf die Geschichte offenbart Diskontinuitäten wie Kontinuitäten gleichermaßen. Gerade weil die menschliche Fähigkeit zur Imagination und Erfindung stets neue Bedeutungen erzeugt, glaubt er, dass die Produkte des Genies in einer chaotischen Bewegung, der jedes immanente Telos fehlt, immer wieder verworfen und ersetzt werden.

Im Anschluss an *Philosophy and the Mirror of Nature* verfolgte Rorty in seinen Schriften unterschiedliche Aspekte. Weiterhin publizierte er seine Ansichten zu

⁵ Ebd., 426.

bestimmten philosophischen Problemen (natürlich hat er das philosophische Geschäft nie ganz aufgeben wollen), aber er begann auch verstärkt über Literatur und vor allem Politik nachzudenken und zu schreiben. In *Contingency, Irony, and Solidarity* (dt. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*) aus dem Jahr 1989 präsentiert er sich eher als ein öffentlicher und kulturell interessierter Intellektueller denn als ein akademischer Philosoph im engeren Sinne. Eine wichtige Aussage dieses Buches, die in *Philosophy and the Mirror of Nature* nicht so stark betont wird, ist, dass Philosophen die Bedeutung von Kontingenz stets unterschätzten, wenn sie über Dinge wie Sprache, Individualität und Gemeinschaft sprachen. Anders als die Philosophen glaubten, lassen sich für diese Begriffe keine essentiellen Wesenheiten postulieren – weder notwendige noch hinreichende Bedingungen angeben, unter denen sie sind, was sie sind. Vielmehr sind die Art und Weise unseres Redens, unserer Selbstbeachtung und unsere sozialen Organisationsformen historisch kontingent; sie haben die Form, die sie haben, aufgrund einer Unzahl von Umständen, die von niemandem kontrolliert und die von keiner operativen Teleologie gesteuert worden sind.

Neben dieses wichtige Argument tritt in dem Buch Rortys Emphase der Macht der Phantasie. Da ein Wesenskern menschlicher Existenz schlechterdings nicht ausgemacht werden kann, sind wir stets frei, andere Möglichkeiten zu imaginieren, alternative Interpretationen zu versuchen. Man mag diese Auffassung als romantisch bezeichnen, obwohl Rorty sich gleichermaßen auf Nietzsche wie auf Coleridge und Novalis bezieht.⁶ Der menschliche Geist ist weit produktiver im Entwerfen neuer Metaphern als in seiner Fähigkeit Wahrheit aufzufinden. Die Phantasie sollte daher für unser menschliches Selbstverständnis weit wichtiger sein als die Vernunft, die Rorty versucht von essentialistischen Standpunkten, die von den Kathedern der akademischen Philosophie verkündet werden, freizuhalten. Rortys Romantiker ist dabei ein Ironiker. Die Zurückweisung von Wahrheit (d. h. einer metaphysischen, korrespondenztheoretischen Wahrheitskonzeption) auf der einen Seite führt zur Aufwertung der Erfindung, der Konstruktion, der Phantasie und Selbsterschaffung auf der anderen Seite. All dies, scheint Rorty zu glauben, kann

⁶ Nancy Frazer sieht darin nur eine »somewhat cartoonish characterization of the Romantic impulse«. Sie unterscheidet zwei Positionen, wie man Romantik und Pragmatik zueinander in Beziehung setzen könnte. Die eine Fraktion sieht Romantik und Pragmatismus als »natural partners. Here the ›strong poet‹ and the ›utopian reform politician‹ are simply two slightly different variants of the same species«. Die andere Fraktion, der Friedmar Apels Beitrag hier im Band nahe zu stehen scheint, behauptet hingegen »Romanticism and pragmatism are antithetical to one another, that one has to choose between sublime ›cruelty‹ of the strong poet and the beautiful ›kindness‹ of the political reformer. This view emphasizes the ›dark side‹ of Romanticism, its tendency to aestheticize politics and, so, to turn anti-democratic.« Rorty hingegen versucht, beide Positionen gleichzeitig einzunehmen, in dem er beiden eine je eigene Sphäre zuweise, hier das Private, dort die Öffentlichkeit. Fraser sieht darin keine dauerhafte Lösung: »Yet compromises based on partition are notoriously unstable.« Vgl. Nancy Fraser: Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy, in: *Reading Rorty. Critical responses to ›Philosophy and the Mirror of Nature‹ (and beyond)*, hg. von Alan Malachowski, Oxford 1990, 302–321, hier: 302–305.

erfüllend und befreiend sein, und wir sollten unseren kreativen Fähigkeiten als Menschen huldigen. Viele der modernen Denker, eingeschlossen Hegel, Nietzsche, Heidegger, Foucault und Derrida waren für Rorty Ironiker in genau diesem Sinn: Leute, die zugunsten des Spiels und sprachlicher Neuschöpfungen den Verlockungen abschließender Vokabulare entsegten. Der Ironiker bevorzugt, Geschichten zu erzählen, zu lesen und ins Gespräch zu treten – meist auf eine neue, irritierende Weise. Kurz gesagt: Ironiker sind eher literarisch als philosophisch interessiert. Sie glauben, dass Wörter wie ‚Wahrheit‘, ‚Realität‘ und selbst ‚Rechtfertigung‘ Gespräche eher ab- und unterbrechen als stimulieren, daher sollten wir sie meiden.

In Rortys Beschreibung ist der Ironiker, obwohl er Gedanken anregen kann, vor allem an sich selbst interessiert, oder allenfalls an dem intimen Kommunikationszirkel, dem er angehört. Seine Haltung ist daher nie wirklich sozial oder politisch. Der Ironiker ist zunächst einmal asozial eingestellt. Der Ironiker ist für Rorty »von unschätzbarem Wert für unsere Versuche, uns ein privates Selbstbild zu machen, aber reichlich nutzlos, wenn es um Politik geht.«⁷ Er vertritt die liberalistische These, dass scharf zwischen der Idee privater Selbsterschaffung auf der einen Seite und dem öffentlichen Bemühen, unsere Institutionen möglichst gerecht zu machen, auf der anderen Seite unterschieden werden müsse. Autoren wie Marx, Mill, Dewey, Habermas und Rawls stehen für ausgezeichnete Versuche in diesem politisch-öffentlichen Bereich. Anders als Ironiker und Selbstkreationisten versuchen diese so ernsthaft und aufrichtig wie möglich bestehende Institutionen zu reformieren oder, wenn nötig, neue zu entwerfen, so dass wir der Vision einer gerechten Gesellschaft näher kommen können. Das Ziel solcher Bemühungen wird mit Blick auf die Verpflichtung gegenüber anderen Menschen formuliert und besteht im Wunsch, Grausamkeiten zu verhindern, die Rorty für das Schlimmste hält, was Menschen einander antun können. Wenn sich die liberalen Ironiker in diese öffentliche Sphäre einmischen, dann werden sie kaum etwas Produktives beizutragen haben, eher würden einige Ironiker mit ihrem Hang zur Selbstverwirklichung destruktiv auf diese Sphäre wirken. Ja, das Entwerfen von Neubeschreibungen ist selbst ein prinzipiell grausamer Akt, denn »die meisten Menschen wollen nicht neubeschrieben werden. Sie wollen so genommen werden, wie sie sich selbst verstehen – ernstgenommen werden, so wie sie sind und so wie sie sprechen«.⁸

Andersherum aber hat der öffentliche Intellektuelle nicht viel beizutragen, wenn es um private Selbstbeschreibung geht. Beide Modelle sollten also voneinander getrennt bleiben, und – was wichtiger ist – die Kultur und die zwei Formen des beschriebenen Diskurses sollten entlang der liberalen Trennlinie von öffentlichen und privaten Interessen beschrieben werden. Im Hintergrund dieser Unterscheidung steht bei Rorty die pragmatische Überzeugung, dass Solidarität Wahrheit als zentrale Hoffnung der modernen Kultur ersetzen sollte. Wenn auch der liberale Ironiker uns für die Folgen von Grausamkeit zu sensibilisieren vermag, so bleibt

⁷ Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992, 142.

⁸ Ebd., 153.

doch die öffentliche Sphäre letztlich dafür verantwortlich, Solidarität wertzuschätzen und umzusetzen. Für Rorty ist seine Konzeption der Solidarität, auf die wir unsere Hoffnungen richten sollen, keine, die ›Humanität an sich‹ oder andere verwandte, abstrakte Formulierungen, z. B. ›die Würde aller rationalen Lebewesen‹ anstreben sollte. Eher sollte sie sich auf die gemeinsamen Interessen der Gemeinschaft, der wir angehören wollen, richten. Obwohl Rorty durchaus ein starker Befürworter einer gut funktionierenden, liberalen Ordnung ist, die demokratische Institutionen und ein gerechtes Rechtssystem garantiert, ist er auch der Meinung, eine Gesellschaft ohne emphatische Projekte tendiere zu sozialer Kälte und politischer Regression. Nochmal, was diese Anerkennung einer allgemeinen Humanität begründet, ist nicht so sehr die philosophische Einsicht in die menschliche Natur, sondern unsere bloße Empathie mit unseren Mitmenschen. Wir sollten anderen die Hand reichen und Wege finden, wie wir unsere Vorstellung einer allgemeinen Würde ausdrücken und verwirklichen können, ohne den Anspruch ihrer ›Wahrheit‹ zu erheben. Eher als die Analyse oder eine hochgestochene Theorie von Gerechtigkeit zu formulieren (wenngleich wir dies im privaten Bereich als Ironiker durchaus tun können), sollten Intellektuelle konkrete Vorschläge einbringen, wie Menschen aus Unterdrückung befreit werden können, wie das Leben weniger unglücklich zu gestalten ist und wie Institutionen gebaut sein müssen, um gerechter zu sein.

Rortys Kritik des Objektivismus und sein anti-essentialistisches Credo, das Gespräch auf neue und kreative Weise am Laufen zu halten, sei wichtiger, als dass Wahrheit daraus resultiere, scheinen seine Beiträge in die Nähe von anderen Ansätzen in den 1980er und 1990er Jahren zu rücken, die landläufig als »postmodern« bezeichnet werden. In der Tat wurde Rorty oft als postmoderner Denker gesehen, manchmal in verunglimpfender Absicht, an einer Stelle bezichtigt er sich selbst, ein Befürworter eines »postmodern bourgeois liberalism«⁹ zu sein. Man könnte also denken, dass Rortys Philosophie, die keine sein wollte, leicht in das theoretische Feld der Geisteswissenschaften dieser Zeit einzuordnen wäre, insbesondere in den USA, wo ›Anti-Essentialismus‹ die Lösung des Tages der vielen, einflussreichen Foucaultianer, Dekonstruktivisten und Diskursanalytiker verschiedener Couleur war. Tatsache aber ist, dass Rorty, der von eher traditionellen Philosophen, die an einer robusten Konzeption von Wahrheit und Rechtfertigung festhielten, immer kritisiert wurde, auch unter jenen wenig Fürsprache erfuhr, die sich für die Speerspitze geisteswissenschaftlicher Theoriebildung hielten. Einer der Gründe dafür war, dass Rorty die politischen und metaphysischen Bestrebungen von Leuten wie Derrida, Adorno und Foucault selbst nie ernstnehmen konnte. Er betrachtete sie als spielverliebte und ironische Meister privater Selbsterschaffung, aber eben nie als Kritiker oder politisch engagierte Intellektuelle der westlichen Kultur und Gesellschaften. Ein weiterer Grund für die skeptische Rezeption Rortys in dieser Zeit

⁹ Richard Rorty: *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, Vol. I, Cambridge/New York 1991, 197–202.

war sein Vorwurf, dass die Geisteswissenschaften, ob ihrer melancholischen Weltmündigkeit, sich mehr und mehr in einen Elfenbeinturm abgehobener Theorie (am nachdrücklichsten unter der Adresse ›Dekonstruktion›) zurückgezogen und ihre soziale Verantwortung über die Balustrade ihres Turmes geworfen hätten. Während einige der Beschuldigten in Rorty einen Anti-Intellektuellen sahen, der sich den Möglichkeiten einer radikalen philosophischen Subjektnalyse und Gesellschaftskritik verweigerte, diagnostizierte Rorty bei ihnen eine ausgeprägte utopische Dummheit, eine Unfähigkeit der Einsicht, dass wir keine völlige Umkehrung der Dinge brauchen, sondern einfach nur einen gerechten und stabilen, kapitalistischen Wohlfahrtsstaat, in dem sich der Respekt des Individuums und die Ansprüche der Gesellschaft ausbalancieren. Es war zur Verbesserung des Verhältnisses nicht gerade förderlich, als Rorty in den frühen 1990er Jahren sich affirmativ als amerikanischen Patrioten bezeichnete und eine nationalistische Lobrede auf die außergewöhnlichen amerikanischen Tugenden anstimmte, die er in der ›fortschrittlichen‹ Verfassung der USA, dem New Deal, der Aufhebung der Rassentrennung an Schulen durch den Obersten Gerichtshof (Brown v. Board of Education), der feministischen Bewegung und dergleichen ausmachte. Es war nicht so, dass niemand in den Geisteswissenschaften nicht auch mit diesen Maßnahmen sympathisierte hätte, anstößig erschien aber, dass Rorty sie für eine Eloge der USA, ihrer nationalen Identität und letztlich für seinen Nationalstolz zu instrumentalisierte versuchte.¹⁰ Er schreibt: »An unpatriotic left has never achieved anything. A left that refuses to take pride in its country will have no impact on that country's politics, and will eventually become an object of contempt.«¹¹

Rorty argumentiert weiter, dass die kulturalistische Linke (sein Synonym für verschiedene Vertreter der Elfenbeinturmtheoretiker) ein derartiges Kritikniveau erreicht habe, dass sie notwendigerweise den Glauben an die Möglichkeit einer konkreten Veränderung der Gesellschaft aufgegeben habe. Ihre Vertreter seien zu kulturellen und politischen Zynikern geworden. Im Gegensatz zu ihnen sei die ›fortschrittliche Linke‹ mit Figuren wie Dewey, Whitman und Baldwin immer dem realen sozialen Wandel verpflichtet gewesen, und in diese Reihe möchte Rorty sich auch gestellt sehen. Er war ein überzeugter Anhänger eines redistributiven, aber liberalen, sozialdemokratischen Politikentwurfs, der beklagte, dass ein solcher Entwurf in den Vereinigten Staaten nie ausprobiert worden sei.

In den letzten Jahren seines Lebens, während der Regierungszeit George W. Bushs, wurde Rorty mit Blick auf die politischen Entwicklungen in den USA immer skeptischer. Mit der sich immer weiter öffnenden Kluft zwischen Arm und Reich sah er die Handlungen der Bush-Administration im ›Krieg gegen den Terror‹, in dem bestimmte Machtzentren gestärkt wurden, als Bedrohung der zentralen

¹⁰ Vgl. Richard Rorty: *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Boston 1999, dt., ders.: *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt/M. 1999.

¹¹ Richard Rorty: *Philosophy and Social Hope*, London 1999, 254.

demokratischen Institutionen, der Unabhängigkeit der Justiz sowie als Infragestellung des liberalen Prinzips der Gleichheit vor dem Gesetz in einem unmittelbaren Zusammenhang. In einem Vortrag, den er 2004 in Potsdam hielt, ging er soweit, die USA vor dem Rückfall in einen verderblichen Neofeudalismus zu warnen, in dem es keine Transparenz und Verantwortbarkeit des politischen Entscheidungsprozesses mehr gäbe, das Militär absoluten nationalen Vorrang genösse und öffentliche Ämter und Stellen nicht mehr auf der Grundlage von Fähigkeiten, sondern aufgrund guter Beziehungen und Loyalitätsbekundungen zu den mächtigsten Kräften im Land vergeben würden. Es scheint, als ob diese Entwicklung, die soziale Hoffnung, von der er mit so viel Emphase in den 1990er Jahren gesprochen und der Linken zum Vorwurf gemacht hatte, sie aufgegeben zu haben, es scheint, als ob diese Hoffnung nun bei ihm selbst zu schwinden begann; eine pessimistische Seite des notorischen Optimisten Rorty wurde sichtbar.¹²

Obwohl stark der akademischen Tradition verhaftet, wollte der späte Rorty zu allererst als öffentlicher Intellektueller in der Tradition Deweys wahrgenommen werden. Er war der Auffassung, dass die praktizierenden Philosophen und die meisten anderen Geisteswissenschaftler an Universitäten ihrer Verantwortung als Intellektuelle nicht gerecht werden. »Die Vorstellung, Literaturwissenschaft oder Philosophie sollten zur Expertenkultur werden, ist das Ergebnis bedauerlicher Bestrebungen, diese Bereiche der Kultur in ein Universitätssystem zu pressen, das auf die Bedürfnisse von Juristen, Medizinern und Naturwissenschaftlern zugeschnitten ist.«¹³

Obwohl er die analytische Philosophie keineswegs gänzlich verabschiedet sehen wollte, plädierte Rorty für eine ›Philosophie des Gesprächs‹ – eine intellektuelle Haltung, die auf Erfahrung, Kommentar und soziale Kritik zielte und weniger auf die linguistische Analyse und einen epistemologischen Fundamentalismus. Viel wertvoller, so glaubte er, ist die Fähigkeit, die er bei Denkern wie Wittgenstein, Freud und Kuhn erkannte, neue Vokabulare zu entwerfen. Jedoch blieb seine humanistische Vision, die er bis zum Schluss nicht aufzugeben gewillt war und für die er selbst ein prägnantes Beispiel abgab, immer an die des öffentlichen Intellektuellen gebunden, der in der Lage ist, die Trennlinie zwischen der Universität und der Zivilgesellschaft zu überschreiten.

¹² Rorty schloss seine im März 2004 gehaltene Potsdamer Rede mit den folgenden, beunruhigenden und bedrohlichen Worten: »In Europe and in North America elites have come to believe that they cannot carry out their mission of providing national security if their deliberations are carried out in public, and 9/11 only strengthened this conviction. Further attacks are likely to persuade those elites that they must destroy democracy in order to save it. Historians may someday have to explain why the West's golden age lasted only 200 year. The saddest pages in their books will be those in which they describe how the citizens of the democracies, by their craven acquiescence in governmental secrecy, helped bring about the disaster.« Eine Videoaufzeichnung des Vortrags findet sich unter <http://www.youtube.com/watch?v=LN0ewYAO7Uwl>.

¹³ Richard Rorty: *Philosophie als Kulturpolitik*, Frankfurt/M. 2008, 220.

Wie bereits angedeutet, wurden Rortys Arbeiten ganz unterschiedlich rezipiert. Die professionelle analytische Philosophie in den USA hat ihn und seine Kritik eine Zeit lang sehr ernstgenommen. *Philosophy and the Mirror of Nature* gilt heute als ein Klassiker der modernen amerikanischen Philosophie. Doch seine Streifzüge in die kontinentale Philosophie und seine hartnäckige Kritik an Erkenntnisidealen wie Wahrheit und Objektivität ließen vermehrt Skepsis bis hin zum offenen Hohn aufkommen. Rorty stand vielen der praktizierenden analytischen Philosophen für die Korrumperung einer traditionsreichen Philosophiekonzeption, die die Philosophen als Wächter der Vernunft verstand. Rortys ambivalente Selbstpositionierung zur akademischen Philosophie hat nicht gerade zur Verbesserung des Verhältnisses beigetragen. Obwohl zentrale Denker wie Hilary Putnam und Donald Davidson seine Beiträge bis zum Ende ganz klar substantiell geschätzt haben, wurden sie von anderen oft rundweg abgelehnt.

Dies mag ein Grund dafür sein, dass Rorty sich in den letzten zwei Dekaden seines Lebens verstärkt anderen Geisteswissenschaften, insbesondere der Literatur-, Politik- und Religionswissenschaft zuwandte, wo er in der Tat ein aufnahmefreies Publikum vorfand. In Europa erlangte er zweifelhafte Berühmtheit als ein Denker der, wie es Lyotard genannt hat, ›postmodernen Bedingung‹.¹⁴ Entgegen Habermas' zögerlicher Haltung gegenüber der Postmoderne begrüßte Rorty Jean-François Lyotards Beschreibung der Gegenwart als Zeitalter der auslaufenden Meta-Erzählungen. Aber während Lyotard damit das Ende der großen modernen Ideologien eingeläutet sah (der Aufklärung, des Marxismus und des Liberalismus), wollte Rorty darunter lediglich den Rückzug einer auf die Epistemologie fokussierten Philosophie und die Anerkennung von Kontingenz und Anti-Essentialismus verstanden wissen. Während Lyotard mit den großen Meta-Erzählungen auch die Figur des Intellektuellen als archimedischen Punkt dieser Erzählungen ins Grab senken wollte,¹⁵ führt Rortys Skepsis gegenüber jeder systematischen Metaphysik, wie gesehen, zu einem emphatischen Konzept des öffentlichen Intellektuellen. Dies macht einmal mehr deutlich, dass ›Postmoderne‹ vor allem ein Kampfbegriff ist, weniger ein einheitliches Theoriefeld. In späteren Arbeiten verzichtete Rorty bewusst auf den Begriff, den er nun als zu unscharf und unpräzise auch zur Bezeichnung seiner eigenen Position ablehnte.¹⁶

Vor allem in Deutschland ist Rorty für sein Plädoyer für die Intellektuellen wertgeschätzt worden. Er war zu Zeiten tiefer Enttäuschung über die amerikanische Politik vor allem dem deutschen Feuilleton »der gute Amerikaner«, wie die ZEIT den Nachruf auf ihn betitelte.¹⁷ Überhaupt scheint Rorty primär ein Liebling des deutschen Feuilletons gewesen zu sein. Die wissenschaftliche Rezeption, be-

¹⁴ Etwa in Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 2002.

¹⁵ Vgl. Jean-François Lyotard: *Grabmal des Intellektuellen*, Graz/Wien 1985.

¹⁶ Dazu vgl. Rortys Bemerkung in *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, hg. von Eduardo Mendieta, Stanford 2006, 95.

¹⁷ Thomas Assheuer: Der gute Amerikaner. Zum Tode des großen Philosophen Richard Rorty, in: DIE ZEIT, 14.6.2007, Nr. 25, 53.

sonders in literaturwissenschaftlicher Hinsicht, fällt äußerst sparsam aus.¹⁸ Die Auseinandersetzungen mit seinem Freund Jürgen Habermas auf Seiten der kritischen Theorie sowie seine Ablehnung der idealistischen und damit vor allem deutschen Philosophietradition sind sicherlich Gründe dafür, dass Rorty zwar diskutiert, aber selten akzeptiert wurde.

Einen anderen, ungleich ergiebigeren Zugang zu Rortys Werk stellt indes die Hermeneutik dar, wie Rorty sie in Rückgriff auf und in Alteration von Gadamer bereits in *Philosophy and the Mirror of Nature* entwirft. Sie fungiert bei Rorty schon früh »as an antidote to epistemology«.¹⁹ So konnte die Hermeneutik auch die Eingangstür für den italienischen Denker Gianni Vattimo sein, mit dem Rorty für eine lange Zeit zusammenarbeitete. Vattimo und Rorty war die Begeisterung für Interpretationen gemein. Wo die Kultur kein Letztfundament findet, da erscheint die Vorstellung von Kultur als Spiegelbild einer irgendwie unabhängigen Realität als bloßes Zerrbild. Stattdessen schlagen beide einen Kulturbegriff vor, der Kultur aus den unterschiedlichsten Interpretationen, die sich in unseren Gesprächen entwickeln, emergieren sieht. Was zählt, sind die Begeisterung, das Interesse und die Zustimmung, die diese Interpretationen hervorrufen, und weniger, ob diese Interpretation mit einer tieferen, postulierten, aber stets verborgenen Realität übereinstimmen. In seiner Zusammenarbeit mit Vattimo entdeckt Rorty die Religion als ein Gesprächsthema.²⁰ In erstaunlich großer Übereinstimmung mit den jüngsten Arbeiten von Habermas kann Rorty den liberalen religiösen Diskurs, wenn er nicht zum fundamentalistischen Instrument verhinderter Kommunikation wird, durchaus als wertvollen Modus eines bereichernden und phantasievoller Bildes unserer Selbst und unserer Beziehung zum Universum anerkennen. Rorty erkennt dabei sowohl im Atheismus als auch in der Religiosität die Gefahr, dass sie unproduktiv werden, ins Destruktive umschlagen können, wenn sie als abschließende und ausschließende Vokabulare betrachtet werden. Sobald man geneigt ist, eine nicht fundamentalistische Position einzunehmen, kann man die Trennung von Wissenschaft und Religion nicht mehr in dichotomischen Begriffen wie rational vs. irrational beschreiben. Der Naturalist und der Gläubige erzählen einfach andere

¹⁸ Dies versuchte bereits ein Sammelband von 2001 zu ändern, in dem Rorty selbst auf Fragen antwortete. Vgl. *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty*, hg. von Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill, Frankfurt/M. 2001. Eine bemerkenswerte Ausnahme für die Literaturwissenschaft ist die Arbeit von Christian Kohlross: *Literaturtheorie und Pragmatismus oder die Frage nach den Gründen des philologischen Wissens*, Tübingen 2007. Zum Verhältnis von Literaturwissenschaft und Pragmatismus vgl. *Pragmatism and Literary Studies*, hg. von Winfried Fluck, Tübingen 1999. Über die Gründe der Probleme der philosophischen Rezeption des Pragmatismus in Deutschland gibt auch Auskunft: *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*, hg. von Mike Sandbothe, Weilerswist 2000.

¹⁹ Georgia Warnke: Rorty's Democratic Hermeneutics, in: *Richard Rorty*, hg. von Charles Guignon und David R. Hiley, Cambridge/New York 2003, 105–123, hier: 105.

²⁰ Richard Rorty, Gianni Vattimo: *The Future of Religion*, New York 2005, dt., dies.: *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt/M. 2006.

Geschichten, nutzen andere Metaphern und entgegenlaufende Vokabulare. Wenn das Gespräch zwischen beiden im Bewusstsein, dass kein Kampf um die wahre Realität, den wahren Glauben geführt wird, fortläuft, dann wird sich, so Rortys Hoffnung, eine Annäherung, vielleicht sogar gegenseitiges Verständnis entwickeln können, in dem beide Positionen als je nützlich akzeptiert werden.

Obwohl Zweifel mehr als angebracht sind, dass in der aktuell verhärteten Debatte über den Status des Religiösen die führenden Vertreter je einen solchen nicht-fundamentalistischen Standpunkt einnehmen werden, da die meisten von ihnen daran festhalten, dass um Tatsachen, nicht um Interpretationen gestritten wird, ist die Zusammenarbeit mit Vattimo getragen von der Überzeugung, dass eine nicht-fundamentalistische Haltung die Menschen offener und aufmerksamer selbst für entgegengesetzte Positionen macht. Solche Gespräche, so Rorty, sind kultivierter und auch interessanter als Debatten, die aus den Gräben metaphysischer Glaubengewissheiten heraus geführt werden. Was Rorty letztlich mit Verve vorschlägt, ist eine neue Diskursethik für eine liberale und offene Gesellschaft.

Es ist die Hoffnung der Herausgeber, dass dieses Buch dazu beiträgt, das längst nicht ausgeschöpfte Gespräch über Bedeutung und Implikationen von Rortys Arbeiten für die Geisteswissenschaften am Laufen zu halten. Wenngleich in vielen Einzelpunkten zu befragen, so erscheint Rortys Forderung einer Kultur, die sich von der Bindung an jegliche Transzendenz als Bestimmungspunkt von Wahrheit frei macht, eher als Beschreibung unserer momentanen Lage denn als ein Reformprojekt. Egal, ob dieser Zustand als Krise oder Erlösung verstanden wird, ihn zu analysieren und sich zu ihm zu verhalten sollte ein Kernbestand geisteswissenschaftlicher Betätigung bleiben, woran zuweilen zu erinnern ist.

TEIL I
PRAGMATISMUS UND HERMENEUTIK

WAS IST PRAGMATISCHE HERMENEUTIK?

Anmerkungen zum Lektüreverfahren Richard Rortys

Matthias Buschmeier

Dieser Beitrag ist der Versuch einer Rechtfertigung. Eine Rechtfertigung für die Zusammenziehung von Pragmatismus und Hermeneutik im Titel dieses Bandes. Das Fragezeichen deutet zwar die Zweifel an der Möglichkeit und Berechtigung der Formulierung an, doch setzt sie die Auffassung, *dass es so etwas wie eine pragmatische Hermeneutik gibt*, in der Frage nach dem spezifizierenden *Was* bereits voraus. Müsste die Frage also nicht eigentlich viel grundlegender gestellt sein: Gibt es eine pragmatische Hermeneutik?

Ganz pragmatisch gesehen, könnte die Existenz dieses Bandes mit der damit verknüpften Bewilligung der entsprechenden Fördergelder die Behauptung, Pragmatismus und Hermeneutik in eine erfolgversprechende, sogar attributive Verbindung bringen zu können, bereits als wahr erwiesen haben.¹ Woher dann aber die Skepsis? Bereits ein flüchtiger Blick auf eine Liste mit Begriffen, die gewöhnlich mit Pragmatismus und Hermeneutik in Verbindung gebracht werden, zeigt eine sicherlich ausbaufähige Liste von Oppositionen, von denen einige eine ausschließende Disjunktion darzustellen scheinen. Ich nenne nur einige, die Rorty selbst gelegentlich benutzt: amerikanisch vs. europäisch, Zukunft vs. Tradition, Handeln vs. Verstehen, anti-autoritär vs. autoritär, Überzeugung vs. wahrer Sinn, Hoffnung vs. Wahrheit. Zugleich aber lassen sich Begriffe finden, die für beide Seiten gleichermaßen relevant sind, z. B. Sprachlichkeit, Gespräch, Geschichtlichkeit, Nominalismus und Historismus. Man könnte es sich leicht machen und diese Oppositionen und Gemeinsamkeiten schlicht mit dem berechtigten Verweis erklären, es gebe eben weder *den* Pragmatismus noch *die* Hermeneutik.²

Ich möchte im Folgenden in drei Schritten eine Verteidigung der Zusammenziehung trotz und gerade wegen der theoretischen Spannungen innerhalb der

¹ Dieser Band ist aus einer interdisziplinären Arbeitsgemeinschaft mit dem Titel »Pragmatische Hermeneutik. Richard Rortys Poetik einer politischen Kultur und die Konsequenzen für die verstehenden Wissenschaften« entstanden, die im Juni 2009 am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld stattgefunden hat.

² Georgia Warnke spricht von einer »apparent implausibility in Rorty's appeal to hermeneutics«, unternimmt dann aber auch den Versuch einer Plausibilisierung. Vgl. Georgia Warnke: Rorty's democratic Hermeneutics, in: *Richard Rorty*, hg. von Charles B. Guignon und David R. Hiley, Cambridge/New York 2003, 105–123, hier: 107. Jacek Holówka hingegen sucht Rortys Emphase der Hermeneutik gegen seine eigenen Theorieintentionen auszuspielen. Vgl. Jacek Holówka: Philosophy and the Mirage of Hermeneutics, in: *Reading Rorty. Critical responses to 'Philosophy and the Mirror of Nature' (and beyond)*, hg. von Alan R. Malachowski, Oxford 1990, 187–197. Eine hervorragende Diskussion zu Rortys Gadamer-Rezeption findet sich auch in Björn Rambergs Beitrag in diesem Band.

methodologischen Ansätze vorlegen, denn in ihr selbst zeigt sich bereits das, was ich pragmatische Hermeneutik nennen möchte und was, so meine Lesart, als Lektüre- und Schreibverfahren von Rorty selbst praktiziert und vorgeschlagen wird. Dafür werde ich mich kurz den zentralen Begriffen Sprache und Wahrheit zuwenden, weil Rortys Antessentialismus die Grundlage der pragmatischen Hermeneutik ist. Da ich Rortys Werk also selbst einer pragmatisch-hermeneutischen Lektüre unterziehe, kann es dabei nicht darum gehen, Rortys »eigentliche« Intentionen herauszuarbeiten. Es könnte durchaus sein, dass sich am Ende die Resultate einer pragmatisch-hermeneutischen Lektüre, wie sie Rorty praktiziert, gegen bestimmte propositionale Aussagen seiner Theorie wenden lassen. Doch zunächst seien einige zentrale Positionen noch einmal rekapituliert.

Sprache

Eine zentrale Einsicht des Pragmatismus in seinen verschiedenen Ausprägungen ist, dass unsere Begegnungen mit der Welt und unseren Mitmenschen ohne Sprachlichkeit nicht zu denken sind. Der Pragmatismus schlägt vor, der sprachlichen Bezugnahme auf die Welt, ihrer sprachlichen Konstruktivität weder mit einer positivistischen Aburteilung noch einer melancholischen Trauer zu begegnen, sondern sich ihr produktiv zuzuwenden. Das bedeutet zunächst nicht mehr als zu akzeptieren, dass alle *Aussagen* über die Welt und uns auf *Sprache* verwiesen sind. Diese Feststellung zwingt keineswegs zu einer radikal nominalistischen Position, nach der es gar keine Welt gebe, weil ja alles nur unsere »Konstruktion« sei. Diese idealistische Verwechslung, etwa bei Berkeley, vertauscht nämlich die epistemische Konstruktion allen Weltbezugs mit einer konstruktivistischen Ontologie, nach der selbst die Materie der Welt sich in Akte menschlicher Konstruktion auflöst. »Wir müssen zwischen der Behauptung, daß die Welt dort draußen ist, und der Behauptung, daß Wahrheit dort draußen ist, unterscheiden.³ Auch brauchen wir keineswegs in die Resignation der Dekonstruktivisten zu verfallen, die zwar die Unzulänglichkeit des Repräsentationsmodells erkannt haben, aber an dessen Ideal als Kriterium des Scheiterns festhalten, anstatt nach einem besseren Modell Ausschau zu halten.⁴ Es macht einfach keinen Sinn, beständig die Konsequenzen der Unüberbrückbarkeit der Differenz von Zeichen und Bezeichnetem vorzuführen, wenn der Begriff der Repräsentation selbst offenbar nicht zu halten ist. Dekonstruktivisten laufen wie Hamster im Rad und kommen nicht vorwärts.

Nichts aber spricht dagegen mit Quine u. a. zu behaupten, dass Sinneseindrücke und neurologische Reize bei der Formierung von Begriffen eine Rolle spielen, dass Erfahrungen mit der Welt Auswirkungen auf unsere Körper haben, ohne dass

³ Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 2009, 23.

⁴ Vgl. Robert Brandom: *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*, Frankfurt/M. 2001, 20.

Sprache zunächst eine Rolle spielt. Bereits Nietzsche, der manchmal als Ahnherr eines skeptizistischen Nominalismus in Anspruch genommen wird, hat aber in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* dezidiert auf den Mechanismus von Weltkontakt und Sprachbildung hingewiesen. Das Wort, so Nietzsche, »bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrucke die kühnsten Metaphern zu Hilfe. Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher.⁵ Nietzsche insistiert darauf, dieser Vorgang bleibe relational und ermögliche keinerlei weitere Aufschlüsse über die Struktur des den Reiz auslösenden Objektes. Er schlägt daher vor, Kant beim Wort zu nehmen und seine metaphysische Hilfskonstruktion des ›Ding an sich‹, die Unterscheidung von ›Noumena‹ und ›Phaenomena‹ aus dem dritten Hauptstück der transzendentalen Analytik, zu vergessen. Was Nietzsche damit aufgeben möchte, ist ein Verständnis von Sprache als Vermittler, als Medium zwischen Welt und Subjekt. Es reicht festzustellen, dass es eine Welt gibt, die uns beeinflusst. Diese Auffassung hat Quine in *The Roots of Reference* prominent vertreten. Quine aber vertritt darüber hinaus die stärkere Auffassung, nach der das private Flackern der Neuronen in eine mehr oder weniger direkte Verbindung zur sprachlichen Bezeichnung eines Objektes durch mehrere Sprachverwender zu bringen ist. Donald Davidson hat dagegen eingewandt, dass auch das Feuern der Neuronen keine Schlüsse darüber zulässt, wie die Welt beschaffen ist, und auch nicht erklärt, wie die Sinnesreize »die Bedeutung – den Inhalt – der Beobachtungssätze bestimmen«.⁶ Es stellt sich dann das Problem, dass die Welt ganz anders strukturiert sein könnte, als wir aus unseren Sinnesreizungen schließen, und Wesen mit anderen Sinnesapparaten eine andere Welt vorfänden. Quine hingegen geht von einer grundsätzlich stabilen Relation zwischen Reizähnlichkeiten und Wahrnehmungsähnlichkeiten aus, die jedes Subjekt zunächst für sich nachvollzieht. Aufgrund dieser Individuation sieht Davidson Quine daher auch nicht gänzlich vor dem Einwurf des Skeptizismus und Relativismus gewahrt. Sprache ist nicht individuell, sondern kollektiv oder intersubjektiv.⁷ Sie dient nicht dazu, dem Individuum Wahrheiten über die Welt zu enthüllen, sondern sie verlangt nach Konventionalisierung zur Kontaktaufnahme zu anderen Menschen, um Probleme, die sich ergeben, mit Rekurs auf *gemeinsame Reize* zu lösen. Dem entspricht eine Umstellung der Fundierung von Wahrheit und Bedeutung in intrinsischer Wahrnehmung auf extrinsische Kommunikation. Nichts anderes meint Luhmann, wenn er sagt:

Im Sinne dieses schon recht komplex bestimmten Begriffs ist alle Kommunikation strukturell gekoppelt an Bewusstsein. Ohne Bewusstsein ist Kommunikation un-

⁵ Friedrich Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in: ders.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1967–2009, Bd. III/2, 367–384, hier: 373.

⁶ Donald Davidson: *Wahrheit, Sprache und Geschichte*, Frankfurt/M. 2008, 97.

⁷ Ebd., 104.

möglich. Kommunikation ist *total* (in *jeder* Operation) auf Bewusstsein angewiesen – allein schon deshalb, weil nur das Bewusstsein, nicht aber die Kommunikation selbst, sinnlich wahrnehmen kann und weder mündliche noch schriftliche Kommunikation ohne Wahrnehmungsleistung funktionieren könnte.⁸

Und auch Luhmann hat ein triangulatorisches Modell von Kommunikation, weil: »Nur ein Bewusstsein kann denken (aber eben nicht: in ein anderes Bewusstsein hinüberdenken), und nur die Gesellschaft kann kommunizieren.«⁹ Nietzsches Rede vom Begriff als konventionalisierte Metapher scheint immer noch nahezulegen, dass sich die Sprache nur ›verzerrend‹ zwischen Welt und Subjekt geschoben habe. Einer solchen Auffassung entspricht die Hoffnung auf eine Sprache, die nicht mehr verzerrend wäre, sondern dem Subjekt exakte Repräsentationen der Dinge gäbe. Einem solchen Repräsentationalismus hat Donald Davidson mit dem Argument widersprochen, dass sprachliche Ausdrücke nicht dann akzeptiert werden, wenn sie möglichst genaue Abbildungen von Dingegenschaften sind, sondern dann als gültige gelten, wenn sich Gesprächspartner darauf verständigen, dass sie auf bestimmte, kausale Wirkungen passen. Der Satz ›Eine rote Ampel bedeutet anhalten‹ ist dann wahr, wenn Menschen anhalten, sobald das oberste Licht einer Ampel erscheint. Davidson spricht daher von intersubjektiver Triangulation: Welt – Sprecher – Interpret sind immer strukturell gekoppelt.¹⁰

Eine solche Formulierung führt uns bereits ganz in die Nähe der Hermeneutik. Halten wir einen Moment inne und fragen, wie z. B. Gadamer das Verhältnis von Sprache und Welt beschreibt. In *Wahrheit und Methode* findet man zunächst die von Nietzsche, Wittgenstein, Davidson und Rorty kritisierte Position der abendländischen Metaphysik mit ihrer Trias von Welt – Sprache – Subjekt. Gadamer erkennt zwar den immer nur sprachlich vermittelten Zugang zur Welt an, sagt aber dann, »daß die Sprache ihrerseits gegenüber der Welt, die in ihr zur Sprache kommt, kein selbständiges Dasein behauptet. Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt – die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, daß sich in ihr die Welt darstellt.«¹¹ Deswegen sei Sprache auch ›kein bloßes Mittel zur Verständigung‹, sondern Offenbarung von Welt. Gadamer hält also an der Welt als »der von allen anerkannte Boden, der alle verbindet, die miteinander sprechen«,¹² fest. Der Vorwurf des Essentialismus liegt nahe, scheinen die Formulierungen doch exakt der metaphysischen Rede von einer Welt hinter der Sprache zu entsprechen, aus der dann ein korrespondenztheoretischer Wahrheitsbegriff abzuleiten ist.¹³ Doch

⁸ Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt/M. 2009, 103.

⁹ Ebd., 105.

¹⁰ Davidson: *Wahrheit, Sprache und Geschichte* (Anm. 6), 277.

¹¹ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen ⁴1975, 447.

¹² Ebd., 450.

¹³ Und damit wäre dann ein offener Widerspruch zum Pragmatismus gegeben: »Das Kernstück des Pragmatismus ist die Weigerung, die Korrespondenztheorie der Wahrheit gelten zu

Gadamer ist nicht so weit von der pragmatischen Auffassung von Sprache entfernt, wie es scheint, denn auch er sieht den Begriff der »*Welt an sich* problematisch«.¹⁴ Er denkt keine identische Welt, an der sich die Sprache und das Subjekt empor bilden. Welt ist nur zu haben als »*Weltansichten*«.

Solche *Weltansichten* sind nicht in dem Sinne relativ, daß man ihnen die ›*Welt an sich*‹ entgegenstellen könnte, als ob die richtige Ansicht von einem möglichen Standorte außerhalb der menschlich-sprachlichen Welt aus sie in ihrem Ansichsein anzutreffen vermöchte. [...] Die Mannigfaltigkeit solcher *Weltansichten* bedeutet keine Relativierung von ›*Welt*‹. Vielmehr ist, was die Welt selber ist, nichts von den Ansichten, in denen sie sich darbietet, Verschiedenes.¹⁵

Bei Davidson klingt das etwas nüchtern: »Für Bedeutung und Wahrheit ist wichtig, was gemeinsam sein muß, damit die Kommunikation gelingt.«¹⁶ Damit ist aber keine ontologische Aussage über die Struktur der Welt impliziert, sondern ein kausaler Einfluss von Welt auf die Gesprächspartner. Davidson weist darauf hin, dass auch bei Gadamer Verstehen immer nur in »*interpersoneller Kommunikation*«¹⁷ möglich wird. Gesteht Rorty isolierten einfachen Aussagensätzen zu, ihre ausgedrückten Sachverhalte trafen Tatsachen der Welt (im Sinne des Satzes: »Die Ampel ist rot«) und wir hielten daher den Satz für eine wahre Überzeugung, so wird dies bei komplexeren Beschreibungen der Welt immer unwahrscheinlicher und unsinniger. Rorty will seinen Konstruktivismus daher weniger auf Sätze als auf Vokabulare der Weltbeschreibung bezogen sehen. Diese Vokabulare entsprechen bei Gadamer den ›*sprachlichen Weltansichten*‹. Beiden kommt der gleiche epistemologische Stellenwert zu. Gadamer lehnt die Idee einer Ursprache ab, auf die alle natürlichen Sprachen sich zurückführen ließen und die dann eine einheitliche Welt ergäbe; Rorty weist die Idee zurück, es gebe ein einheitliches »*Supervokabular*«, in das alle anderen Vokabulare sich zurückführen ließen.¹⁸ Diese Gemeinsamkeit wird möglich, weil alle, Gadamer wie Rorty wie Davidson, holistische Historisten sind. Sprachliche Beschreibungen sind für beide »Produkte von Zeit und Zufall«.¹⁹ Dem an James geschulten Rorty wie dem von Heidegger unterrichteten Gadamer ist zudem die Überzeugung gemein, dass die ›*Weltansichten*‹ oder ›*Vokabulare*‹, da sie sich im Vollzug als verlässlich erwiesen haben, keineswegs vorschnell aufgegeben werden. Sie sind hartnäckige Verkettungen von Dingen durch Sätze, die sich im Verlauf der Evolution verändern. Im normalen Diskurs des Alltags und der Wissenschaft wird diese Verkettung ›*Wahrheit*‹ genannt. James schreibt

lassen, sowie die Vorstellung, Überzeugungen seien genaue Darstellungen der Realität.« Richard Rorty: *Philosophie als Kulturpolitik*, Frankfurt/M. 2008, 186.

¹⁴ Gadamer: *Wahrheit und Methode* (Anm. 11), 451.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Davidson: *Wahrheit, Sprache und Geschichte* (Anm. 6), 140.

¹⁷ Ebd., 417.

¹⁸ Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Anm. 3), 34.

¹⁹ Ebd., 50.

in *Was ist Pragmatismus?*: »Der Einfluss der älteren Wahrheiten ist absolut bestimmd. Loyalität ihnen gegenüber ist das oberste Prinzip.«²⁰ Daher können sie auch nicht einfach ignoriert oder abgelegt werden. Eine Einsicht, die Gadamer in der »Wirkung der Wirkungsgeschichte«²¹ beschrieben hat. Rorty weist daher auch den »Vorwurf postmoderner Frivolität«²² und relativistischer Willkürlichkeit vehement zurück. Vokabulare werden nicht individuell entworfen, akzeptiert und wieder abgelegt, sondern sind komplexe Entwicklungen, die nicht auf Einzelgründe zurückgeführt werden können. Vielmehr ist die Beschreibung des Wechsels von einem zum anderen Vokabular selbst wieder eine Neu-Erzählung von Kultur, die nur in einem dichten Rechtfertigungsnetz Anspruch auf Akzeptanz machen kann. Niemand kann sagen, ob es das Unterbewusstsein gibt und welcher Natur dieses ist. Aber die seit dem frühen 19. Jahrhundert geläufige Rede von der ›Nacht- oder Schattenseite des Bewusstseins‹, die Freud am Ende des Jahrhunderts in eine positivistisch-naturwissenschaftliche Terminologie einer Wissenschaft der menschlichen Psyche transformiert hat, galt lange Zeit überzeugender als der alte mechanistisch-materialistische Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts, wo hingegen die modernen Neurowissenschaften heute zentrale Beschreibungen Freuds durch neue Modelle zu ersetzen suchen, wobei längst nicht entschieden ist, ob diese ein Vokabular anzubieten wissen, das auf ähnlich signifikante Weise in alle Bereiche des kulturellen Lebens invadiert, wie es der Psychoanalyse im 20. Jahrhundert gelungen ist.²³ Es macht daher auch wenig Sinn, sich argumentativ gegen bestimmte Sprechweisen zu verhalten, solange keine neue Beschreibung angeboten werden kann. Es bedarf einer hartnäckigen Insistenz, »so lange immer mehr Dinge auf andere Art neu zu beschreiben, bis dadurch ein Muster sprachlichen Verhaltens geschaffen ist, das die kommende Generation zur Übernahme reizt«.²⁴

Daher ist es meiner Meinung nach auch nicht ganz zutreffend, wenn Christian Kohlross und Florian Klinger in diesem Band James und Rorty gänzlich auf die Zukunft verpflichten und jener darin eine Einseitigkeit erkennt, dieser den entscheidenden Vorzug.²⁵ Der auf die Zukunft verpflichtete Pragmatismus kommt ohne die Idee von Zeitlichkeit nicht aus. Noch mehr: Rorty selbst beschreibt die Aufgabe des Pragmatismus als die Anpassung alter Vokabulare an neue und spricht

²⁰ William James: *Was ist Pragmatismus?*, Weinheim 1994, 69.

²¹ Gadamer: *Wahrheit und Methode* (Anm. 11), 306.

²² Rorty: *Philosophie als Kulturkritik* (Anm. 13), 161.

²³ Rorty zitiert dafür Harold Bloom: »an Freud führt kein Weg vorbei, denn er ist noch mehr als Proust der Mythenhöpfer unseres Zeitalters und ebenso sehr unser Theologe und Moralphilosoph wie er unser Psychologe und unser wichtigster Geschichtenerfinder war.« Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Anm. 3), 63. Originalzitat in: Harold Bloom: *Agon. Towards a theory of revisionism*, New York 1982, 43f. Für die Literatur siehe z. B. Sabine Kyora: *Psychoanalyse und Prosa im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1992.

²⁴ Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Anm. 3), 30.

²⁵ Vgl. Christian Kohlross: *Literaturtheorie und Pragmatismus oder die Frage nach den Gründen des philologischen Wissens*, Tübingen 2007, 206 und Florian Klingers Beitrag in diesem Band.

dabei von »Versöhnung«.²⁶ Sehr wohl verzichtet er darauf, der Geschichte, der Sprache wie der Welt selbst ein inneres Wesen und Ziel zu unterstellen, das es zu erkennen gäbe. Rorty sagt: »Daß die Wahrheit nicht draußen ist, heißt einfach, daß es keine Wahrheiten gibt, wo es keine Sätze gibt, daß Sätze Elemente menschlicher Sprachen sind und daß menschliche Sprachen von Menschen geschaffen sind.«²⁷ Ferdinand Canning Scott Schiller nannte seinen Pragmatismus daher auch »Humanismus«.²⁸

Wahrheit

Die pragmatische Auffassung von Wahrheit irritiert unser Common-sense-Verständnis, weil Wahrheit in ihr kein erkenntnisbezogener, sondern ein handlungsbezogener Begriff ist. Wie bereits angedeutet, bestreitet der Pragmatismus, Wahrheit werde durch die Annäherung an die Realität erreicht, die, wenn beide »korrespondieren«, in wahren Sätzen repräsentiert werde. So irre z. B. der Positivismus, wenn er wissenschaftlichen Fortschritt als immer größere Annäherung an die Tatsachen beschreibe. Nietzsche nannte ein solches Wahrheitsmodell »hinterweltlerisch«,²⁹ weil es eine eigentliche Welt voraussetzt, der die zweite der Repräsentation angenähert werden muss, um Erkenntnis zu erreichen. Der ältere Pragmatismus, etwa bei James, nennt hingegen Vorstellungen wahr, wenn sich durch sie Erfahrungen derart miteinander verknüpfen lassen, dass sie nützlich sind und als erstrebenswert angesehen werden. Nützlich sind Erfahrungen, wenn sie bestimmte Probleme besser lösen als andere. Wahre Vorstellungen in diesem pragmatischen Sinn sind also solche, die sich im Gebrauch bewähren. Vorstellungen, die wir für wahr halten, suchen wir zu bestätigen, zu verifizieren. Scheitert diese Verifikation durch Erfahrung, so James, können wir nicht umhin, die Vorstellung falsch zu nennen. Peirce hat nun vorgeschlagen, anstatt von Wahrheit von Überzeugungen zu sprechen, die man rechtfertigen kann. Hatten James und Peirce noch an einem substantivischen Wahrheitsbegriff festgehalten und behauptet, man könne »durch schlüsselndes Denken mit Sicherheit feststellen, wie die Dinge wirklich und in Wahrheit sind«,³⁰ vertritt Rorty mit Davidson die schwächere, adjektivische Auffassung, dass Überzeugungen immer »wahr« zu nennen sind, weil wir sie sonst gar

²⁶ Richard Rorty: *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien 1994, 63: »Mit Dewey bin ich der Meinung, daß die Philosophie die Funktion der Vermittlung hat zwischen alten Ausdrucksweisen, die zur Erfüllung früherer Aufgaben entwickelt wurden, und neuen Ausdrucksweisen, die zur Erwiderung auf neue Anforderungen entwickelt wurden.«

²⁷ Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Anm. 3), 24.

²⁸ Vgl. Ferdinand Canning Scott Schiller: *Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie*, Leipzig 1911.

²⁹ Friedrich Nietzsche: Von den Hinterweltlern, in: *Also sprach Zarathustra*, in: ders.: *Werke* (Anm. 5), Bd. VI/1, hier: 31–34.

³⁰ Charles Sanders Peirce: Die Festlegung einer Überzeugung, in: *Texte der Philosophie des Pragmatismus*, hg. von Ekkehard Martens, Stuttgart 1975, 61–98, hier: 79.

nicht hätten. Erst, wenn es uns nicht mehr gelingt, »eine Überzeugung zusammen mit anderen in ein Rechtfertigungsnetz zu verflechten«,³¹ werden wir diese Überzeugung aufgeben und sie falsch nennen. Da es für eine antiessentialistische Wahrheitsauffassung keine Möglichkeit des ›Belegs‹, etwa durch Sinnesdaten, gibt, sondern nur die intersubjektive, sprachliche Übereinkunft, ob sich bestimmte Aussagen bewährt haben oder nicht, bleibt nur die Rechtfertigung.

Eine solche Auffassung hat Konsequenzen für den Begriff der Theorie. Theorien legitimieren sich nicht mehr durch die Wahrheitswerte, die sie generieren, sondern sind nur Anleitungen zur Generierung von Rechtfertigungsnetzen. Je umfassender diese Netze aus der Theorie abgeleitet werden können, desto länger hält man an ihr fest. Diese Rechtfertigungsnetze sind die Vokabulare, von denen Rorty so gerne spricht. Je dichter ein Rechtfertigungsnetz gewoben ist, desto geneigter sind wir, dieses als ›wahr‹ anzunehmen. Mit Mary Hesse aber insistiert Rorty darauf, dass Vokabulare menschliche Sprachverwendung sind, und ein Wandel innerhalb des Netzes oder der Übergang zu einem neuen Rechtfertigungsnetz nur durch eine neue, originelle Sprachverwendung möglich wird. Jede neue Sprachverwendung bleibt, solange sie nicht in ein Rechtfertigungsnetz eingesponnen wird, bedeutungslos, weil die Bedeutung von Sätzen sich aus den Zusammenhängen ihrer Verwendung ergibt. Rorty nennt im Anschluss an Davidson eine solche bedeutungslose Verwendung von Sprache metaphorisch. Metaphern laufen also Gefahr, entweder als bedeutungs- und folgenlos ignoriert zu werden, oder sie ermuntern dazu, sich neue Theorien zur Ausbildung von neuen Rechtfertigungsnetzen auszudenken.³² Es gibt daher für Rorty keine Unterscheidung eigentlicher (buchstäblicher) und uneigentlicher (metaphorischer) Vokabulare, sondern nur die von vertrauter und unvertrauter Zeichenverwendung. Mit Nietzsche gesprochen, sind eben die vertrauten Begriffe einer Sprache nichts als konventionalisierte, erstarrte Metaphern, »von denen man vergessen hat, dass sie welche sind.«³³ Wenn es keine der Natur der Sache immanenten Gründe für die ein oder andere Sprechweise gibt, dann ist der Wechsel von einem zum anderen Vokabular auch keine auf gute Gründe gestützte Entscheidung für etwas, das dieser Sache mehr entspricht als anderes, also auch keine Fortschrittsgeschichte auf dem Weg zur ›wirklichen‹ Wahrheit. Vokabularen fehlt jede Teleologie, jede Teleologie aber bietet ihr eigenes Vokabular. Daher geht man fehl zu sagen, Rorty sehe in der Erfindung neuer Vokabulare einen Wert an sich, eine Annäherung an die Wahrheit oder eine ethische Verbesserung hin zum Guten. Über den Wert einer Beschreibung entscheidet allein ihre weitere Verwendung. Neue Vokabulare sind »bessere Werkzeuge für den Umgang mit der Welt zu diesem oder jenem Zweck«.³⁴ In dieser Bezogenheit auf einen Zweck besteht der Pragmatismus jeder Beschreibung.

³¹ Rorty: *Hoffnung statt Erkenntnis* (Anm. 26), 29.

³² Vgl. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Anm. 3), 43 f.

³³ Nietzsche: *Ueber Wahrheit* (Anm. 5), 375.

³⁴ Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Anm. 3), 49.