

Richard Rorty
Kontingenzt,
Ironie und Solidarität

Übersetzt von
Christa Krüger

Seit Hegel haben historistische Denker immer wieder versucht, deutlich zu machen, daß es so etwas wie »die Natur des Menschen« nicht gebe, daß vielmehr alles historisch bedingt sei. An die Stelle der Frage »Was heißt es, ein Mensch zu sein?« müßten Fragen treten wie »Was heißt es, in einer reichen Demokratie des zwanzigsten Jahrhunderts zu leben?«. Diese Wendung zum Historismus hat dazu beigetragen, daß wir uns langsam, aber sicher von Theologie und Metaphysik – oder von der Versuchung, nach einem Fluchtweg aus Raum und Zeit Ausschau zu halten – befreit haben. Sie hat uns geholfen, Freiheit statt Wahrheit zum Ziel des Denkens und des sozialen Fortschritts zu setzen. Aber auch nach diesem Zielwechsel bleibt die alte Spannung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen bestehen. Historisten, bei denen der Drang nach Selbsterschaffung, nach privater Autonomie, vorherrschend ist (z. B. Heidegger und Foucault), haben immer noch eine Neigung dazu, Sozialisation mit den Augen Nietzsches zu sehen – antithetisch zu einer Instanz tief in uns. Historisten, bei denen der Wunsch nach einer Gemeinschaft mit mehr Gerechtigkeit und mehr Freiheit vorherrscht (z. B. Dewey und Habermas), neigen noch immer dazu, den Drang nach privater Vervollkommenung als anfällig für »Irrationalismus« und »Ästhetizismus« anzusehen. Dieses Buch versucht, den Historisten beider Lager gerecht zu werden.

Richard Rorty (1931-2007) war ab 1998 Professor für Vergleichende Literaturwissenschaft an der Stanford University. Von seinen Büchern liegen im Suhrkamp Verlag u.a. vor: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie* (stw 686); *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus* (1999); *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen* (es 2149); *Wahrheit und Fortschritt* (stw 1620); *Philosophie als Kulturpolitik* (2008).

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe
Contingency, irony, and solidarity
© Cambridge University Press 1989

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11

Kontingenz

1. Die Kontingenz der Sprache	21
2. Die Kontingenz des Selbst	52
3. Die Kontingenz des Gemeinwesens	84

Ironismus und Theorie

4. Private Ironie und liberale Hoffnung	127
5. Selbsterschaffung und Affiliation: Proust, Nietzsche, Heidegger	162
6. Von der ironistischen Theorie zu privaten Anspielungen: Derrida	202

Grausamkeit und Solidarität

7. Der Friseur in Kasbeam: Nabokov über Grausamkeit	229
8. Der letzte Intellektuelle in Europa: Orwell über Grausamkeit	274
9. Solidarität	305

Namenregister	321
-------------------------	-----

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

13. Auflage 2021

Erste Auflage 1992

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 981

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1989

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28581-7

Erstes Kapitel Die Kontingenz der Sprache

Vor etwa zweihundert Jahren faßte in der Vorstellungswelt Europas der Gedanke Fuß, daß die Wahrheit gemacht, nicht gefunden wird. Die Französische Revolution hatte gezeigt, daß sich das ganze Vokabular sozialer Beziehungen und das ganze Spektrum sozialer Institutionen beinahe über Nacht auswechseln ließ. Dieser Präzedenzfall bewirkte, daß utopische politische Vorstellungen bei den Intellektuellen von der Ausnahme zur Regel wurden. Diese Ausprägung politischen Denkens schiebt die Fragen nach dem göttlichen Willen und dem menschlichen Wesen beiseite und träumt von der Erschaffung einer neuen Spielart des Menschseins.

Etwa zur selben Zeit zeigten die Dichter der Romantik, was geschehen kann, wenn Kunst nicht mehr als Imitation, sondern als Selbsterschaffung des Künstlers aufgefaßt wird. Die Dichter machten den Anspruch der Kunst auf die Position in der Kultur geltend, die traditionell von Religion und Philosophie besetzt und von der Aufklärung für die Wissenschaft reklamiert worden war. Der Präzedenzfall, den die Romantiker schufen, verlieh ihrem Anspruch von Anfang an Plausibilität; die Bedeutung von Romanen, Gedichten, Stücken, Gemälden und Bauwerken in den sozialen Bewegungen der letzten 150 Jahre hat die Plausibilität noch verstärkt.

Heute haben sich diese beiden Tendenzen vereint und eine kulturelle Hegemonie errichtet. Für die meisten Intellektuellen unserer Zeit richten sich Fragen nach Zwecken – im Gegensatz zu denen nach Mitteln, also Fragen, wie man dem eigenen Leben oder dem Leben der Gemeinschaft Sinn geben kann – an Kunst oder Politik oder beide, kaum an Religion, Philosophie oder Wissenschaft. Diese Entwicklung hat zu einer Spaltung in der Philosophie geführt. Manche Philosophen sind der Aufklärung treu geblieben und haben sich weiterhin mit der Sache der Wissenschaft identifiziert. Sie sehen den alten Streit zwischen Religion und Wissenschaft fort dauern, nun in der neuen Form eines Streites zwischen

der Vernunft und allen jenen Kräften in der Kultur, die annehmen, Wahrheit werde eher gemacht als gefunden. Diese Philosophen halten die Wissenschaft für das Paradigma menschlicher Tätigkeit und bestehen darauf, daß die Naturwissenschaft Wahrheit entdeckt, nicht macht. »Wahrheit machen« halten sie für eine rein metaphorische, gründlich irreführende Formulierung. Politik und Kunst sind für sie Bereiche, in denen der Begriff »Wahrheit« fehl am Platze ist. Andere Philosophen haben aus der Erkenntnis, daß die Welt, so wie sie von den Naturwissenschaften beschrieben wird, keine moralische Unterweisung gibt und keinen geistigen Trost spendet, den Schluß gezogen, daß die Naturwissenschaft nur die Magd der Technik ist. Diese Philosophen haben sich in eine Reihe mit dem politischen Utopisten und dem innovativen Künstler gestellt.

Während Philosophen der ersten Art »harte wissenschaftliche Tatsachen« in Gegensatz zum »Subjektiven«, zum »Metaphorischen« setzen, sehen Philosophen der zweiten Art die Naturwissenschaft nur als eine menschliche Tätigkeit von vielen, nicht als die Stelle, an der menschliche Wesen auf »harte«, nichtmenschliche Realität stoßen. So gesehen, erfinden große Naturwissenschaftler Beschreibungen der Welt, die dem Zweck der Vorhersage und Kontrolle dessen, was geschieht, dienen können, ganz so, wie Dichter und politische Denker andere Beschreibungen der Welt zu anderen Zwecken erfinden. In keinem Sinn aber ist auch nur eine dieser Beschreibungen eine genau zutreffende Darstellung der Weise, wie die Welt an sich ist. Diese Philosophen halten schon die Idee einer solchen Darstellung für unsinnig.

Wären Philosophen der ersten Art, deren Held der Naturwissenschaftler ist, immer die einzigen gewesen, dann hätte es wahrscheinlich nie eine autonome Disziplin namens »Philosophie« gegeben – eine Disziplin, die von den Naturwissenschaften so verschieden wie von Theologie oder den Künsten ist. Als eine solche Disziplin ist die Philosophie erst zweihundert Jahre alt. Ihre Existenz verdankt sie den Versuchen der deutschen Idealisten, die Wissenschaften in ihre Schranken zu weisen und der vagen Vorstellung, daß Menschen die Wahrheit eher machen als finden, einen klaren

Sinn zu geben. Kant wollte die Naturwissenschaft dem Bereich der Wahrheit zweiter Klasse zuordnen – der Wahrheit über eine Welt der Erscheinungen. Hegel wollte die Naturwissenschaften als Beschreibung des Geistes denken, der noch nicht zum vollen Bewußtsein seiner eigenen geistigen Natur gekommen ist; dadurch wollte er die Wahrheit der Dichter und der politischen Revolutionäre in den Status einer Wahrheit erster Klasse heben.

Der deutsche Idealismus war jedoch ein kurzlebiger und unbefriedigender Kompromiß. Kant und Hegel blieben auf halbem Wege stehen in ihrer Zurückweisung der Vorstellung, daß die Wahrheit »dort draußen« sei. Sie waren zwar willens, die Welt der empirischen Wissenschaften als eine gemachte Welt anzusehen – Materie als vom Geist gemacht oder als Geist, der sich seiner eigenen geistigen Natur nur unzureichend bewußt ist, zu betrachten. Aber sie hielten an der Vorstellung fest, daß Geist, Vernunft, die Tiefen des menschlichen Selbst, eine immanente Natur haben – eine Natur, die für eine Art nicht-empirischer Überwissenschaft namens Philosophie erkennbar sei. Das bedeutete, daß nur die Hälfte der Wahrheit – die niedere, wissenschaftliche Hälfte – gemacht war. Die höhere Wahrheit, die Wahrheit über den Geist, die Provinz der Philosophie, war noch immer mehr eine Sache der Entdeckung als der Erschaffung.

Was man gebraucht hätte und was sich die Idealisten nicht vorstellen konnten, war die Zurückweisung schon der Idee, daß irgend etwas – Geist oder Materie, Selbst oder Welt – eine ausdrückbare oder darstellbare immanente Natur habe. Die Idealisten verwechselten nämlich die Vorstellung, daß nichts eine solche Natur habe, mit der anderen, daß Raum und Zeit nicht real seien, also mit der Idee, daß Menschen die Ursache für die Existenz der Welt in Raum und Zeit seien.

Wir müssen zwischen der Behauptung, daß die Welt dort draußen ist, und der Behauptung, daß Wahrheit dort draußen ist, unterscheiden. Daß die Welt dort draußen ist, daß sie nicht von uns geschaffen ist, heißt für den gesunden Menschenverstand, daß die meisten Dinge in Raum und Zeit die

Wirkungen von Ursachen sind, die menschliche mentale Zustände nicht einschließen. Daß die Wahrheit nicht dort draußen ist, heißt einfach, daß es keine Wahrheit gibt, wo es keine Sätze gibt, daß Sätze Elemente menschlicher Sprachen sind und daß menschliche Sprachen von Menschen geschaffen sind.

Wahrheit kann nicht dort draußen sein – kann nicht unabhängig vom menschlichen Geist existieren –, weil Sätze so nicht existieren oder dort draußen sein können. Die Welt ist dort draußen, nicht aber Beschreibungen der Welt. Nur Beschreibungen der Welt können wahr oder falsch sein. Die Welt für sich – ohne Unterstützung durch beschreibende Tätigkeit von Menschen – kann es nicht.

Die Annahme, daß die Wahrheit, wie die Welt, dort draußen sei, ist das Erbe einer Zeit, in der die Welt als Schöpfung eines Wesens gesehen wurde, das im Besitz einer eigenen Sprache ist. Wenn wir den Versuch aufgeben, die Idee einer solchen nicht-menschlichen Sprache mit Sinn zu erfüllen, dann werden wir nicht mehr in Versuchung sein, die triviale Aussage, daß die Welt die Ursache dafür sein kann, daß wir einen Satz mit Recht für wahr halten, zu verwechseln mit der Behauptung, daß die Welt sich selbst, aus eigenem Antrieb, in satzförmige Stücke namens »Tatsachen« aufteilt. Wenn man sich aber an die Vorstellung klammert, daß Tatsachen für sich bestehen, dann ist es leicht, das Wort »Wahrheit« zu personifizieren und so zu behandeln, als sei es identisch mit Gott selbst oder mit der Welt nach Gottes Plan. Dann wird man zum Beispiel sagen: die Wahrheit ist groß und wird siegen.

Diese Ineinssetzung wird dadurch erleichtert, daß man die Aufmerksamkeit auf einzelne Sätze im Gegensatz zu Vokabularen beschränkt. Denn wir lassen oft die Welt den Streit zwischen alternativen Sätzen entscheiden (zum Beispiel den zwischen »Rot gewinnt« und »Schwarz gewinnt« oder zwischen »Der Butler hat's getan« und »Der Doktor hat's getan«). In solchen Fällen ist es leicht, die Tatsache, daß die Welt die Ursachen dafür enthält, daß wir eine Überzeugung zu Recht haben, zu vermischen mit der Behauptung, daß ein nicht-sprachlicher Zustand der Welt in sich ein Beispiel für

Wahrheit sei oder daß ein derartiger Zustand »eine Überzeugung wahr macht«, indem er ihr »korrespondiert«. Das ist nicht so leicht, wenn wir uns von einzelnen Sätzen zu ganzen Vokabularen wenden. Wenn wir Beispiele für alternative Sprachspiele betrachten – etwa das Vokabular der Politiker im alten Athen demjenigen Jeffersons gegenüberstellen, das moralische Vokabular des Paulus gegen das Freuds halten, den Jargon Newtons mit dem aristotelischen vergleichen, das Idiom Blakes lieber haben als das Drydens –, dann ist es schwierig, sich vorzustellen, daß die Welt eines von diesen Vokabularen anderen gegenüber bevorzugt, daß die Welt die Entscheidung zwischen ihnen trifft. Wenn der Terminus »Beschreibung der Welt« von der Ebene der durch Kriterien bestimmten Sätze innerhalb von Sprachspielen weg auf die Ebene ganzer Sprachspiele verlagert wird, von Sprachspielen, zwischen denen wir nicht mehr durch Bezug auf Kriterien entscheiden können, dann läßt sich die Vorstellung, daß die Welt entscheidet, welche Beschreibungen wahr sind, nicht mehr mit klarer Bedeutung füllen. Dann wird man kaum mehr meinen können, daß jenes Vokabular irgendwie schon da draußen in der Welt ist und darauf wartet, von uns entdeckt zu werden. Richten wir unser Augenmerk (so wie Historiker der Geschichte des Denkens, Thomas Kuhn und Quentin Skinner zum Beispiel, es uns nahelegen) auf die Vokabulare, in denen Sätze formuliert werden, statt auf die einzelnen Sätze, dann können wir zum Beispiel wahrnehmen, daß Newtons Vokabular uns zwar Vorhersagen über die Welt leichter macht als das des Aristoteles, daß das aber nicht bedeutet, daß die Welt Newtonisch spricht.

Die Welt spricht überhaupt nicht. Nur wir sprechen. Die Welt kann, wenn wir uns eine Sprache einprogrammiert haben, die Ursache dafür sein, daß wir Meinungen vertreten. Aber eine Sprache zum Sprechen kann sie uns nicht vorschlagen. Das können nur andere Menschen tun. Die Erkenntnis, daß die Welt uns nicht sagt, welche Sprachspiele wir spielen sollen, darf jedoch nicht dazu führen, daß wir sagen, die Entscheidung, welches Sprachspiel wir spielen, sei willkürlich, auch nicht dazu, daß wir sagen, diese

Entscheidung sei Ausdruck von etwas tief in unserem Inneren. Die Konsequenz kann nicht sein, daß objektive Kriterien für die Wahl eines Vokabulars durch subjektive ersetzt werden, Vernunft durch Willen oder Gefühl. Es ist vielmehr so, daß Entscheidungskriterien (einschließlich der willkürlichen Auswahl) gar nicht zur Debatte stehen, wenn es um das Überwechseln von einem Sprachspiel zu einem anderen geht. Europa hat sich nicht dazu *entschieden*, das Idiom der romantischen Dichtung, der sozialistischen Politik oder der galileischen Mechanik zu übernehmen. Diese Art Wandel war genausowenig ein Willensakt wie das Ergebnis einer Auseinandersetzung. Vielmehr verlor Europa allmählich die Gewohnheit, bestimmte Worte zu benutzen, und nahm allmählich die Gewohnheit an, andere zu verwenden.

Wie Kuhn in *The Copernican Revolution* gezeigt hat, trafen wir nicht auf der Basis von Beobachtungen mit dem Teleskop oder auf der Basis von irgend etwas sonst die Entscheidung, daß die Erde nicht der Mittelpunkt des Universums ist, daß makroskopisches Verhalten auf der Grundlage von Mikrostruktur und -bewegung erklärt werden kann oder daß Vorhersage und Kontrolle die Hauptziele wissenschaftlicher Theorien sein sollten. Vielmehr fanden sich die Europäer nach einem Jahrhundert unschlüssiger Wirrheit in einer Sprechweise wieder, die diese miteinander verketteten Thesen für selbstverständlich hielt. Ein Kulturwandel dieser Größenordnung ist nicht Ergebnis einer Anwendung von Entscheidungskriterien (auch nicht »willkürlicher Entscheidung«), wie auch einzelne nicht deswegen Theisten oder Atheisten werden oder von einer Ehefrau zur nächsten oder von einem Freundeskreis zu einem anderen wechseln, weil das für sie Resultat der Anwendung von Entscheidungskriterien oder von *actes gratuits* wäre. In solchen Fragen sollten wir in uns selbst genausowenig nach Entscheidungskriterien suchen wie bei der Welt.

Die Versuchung, nach Kriterien zu forschen, ist eine besondere Ausprägung der allgemeineren Versuchung, sich die Welt oder das menschliche Selbst im Besitz einer immanenten Natur, eines Wesens zu denken. Das heißt, dieses

Denken ist das Resultat der Versuchung, unter den vielen Sprachen eine auszuzeichnen, in der wir gewohnt sind, die Welt oder uns selbst zu beschreiben. Solange wir meinen, es gebe eine Relation wie »auf die Welt passen« oder »die wahre Natur des Selbst ausdrücken«, die Vokabulare-als-Ganze haben oder nicht haben könnten, so lange werden wir die traditionelle philosophische Suche nach einem Kriterium weitertreiben, das uns sagt, welche Vokabulare diese wünschenswerte Eigenschaft haben. Wenn wir uns aber je mit dem Gedanken versöhnen könnten, daß der Großteil der Realität indifferent gegenüber unseren Beschreibungen von ihr ist und daß das menschliche Selbst durch die Verwendung eines Vokabulars geschaffen und nicht adäquat oder inadäquat in einem Vokabular ausgedrückt ist, dann hätten wir uns endlich zu eigen gemacht, was wahr an der romantischen Idee ist, daß Wahrheit eher gemacht als gefunden wird. Wahr an dieser Behauptung ist, daß *Sprachen* eher gemacht als gefunden werden und daß Wahrheit eine Eigenschaft sprachlicher Gebilde, der Sätze, ist.¹

Was ich bis jetzt gesagt habe, kann ich zusammenfassen, indem ich neu beschreibe, was meiner Ansicht nach die Revolutionäre und Dichter vor zweihundert Jahren erreichen wollten. Am Ende des 18. Jahrhunderts ahnte man, daß man alles gut oder böse, wichtig oder unwichtig, nutzlos oder

¹ Ich kann kein Individuationskriterium für voneinander verschiedene Sprachen oder Vokabulare anbieten, aber ich weiß auch nicht, ob wir eines brauchen. Philosophen benutzen seit langem Ausdrücke wie »in der Sprache S«, ohne sich allzuviel darum zu kümmern, wie man merken kann, wo eine natürliche Sprache aufhört und eine andere anfängt, oder darum, wann »das wissenschaftliche Vokabular des sechzehnten Jahrhunderts« aufhört und »das Vokabular der neuzeitlichen Wissenschaft« beginnt. Ein Bruch dieser Art findet in etwa statt, wenn wir anfangen, »Übertragung« statt »Erklärung« zu sagen, sobald wir über geographische oder chronologische Unterschiede sprechen. Das wird immer dann geschehen, wenn wir es bequem finden, Wörter zu erwähnen statt zu verwenden – also den Unterschied zwischen zwei Arten menschlicher Praktiken dadurch zu erhellen, daß wir Elemente dieser Praktiken in Anführungsstriche setzen.

nützlich aussehen lassen konnte, indem man es neu beschrieb. Was Hegel als den Prozeß beschrieb, in dem der Geist sich allmählich seiner eigenen geistigen Natur sehr bewußt wurde, läßt sich besser als der Prozeß der wachsenden Geschwindigkeit von Veränderungen des europäischen Sprachverhaltens beschreiben. Das von Hegel beschriebene Phänomen besteht darin, daß immer mehr Menschen immer radikalere Neubeschreibungen von mehr Dingen anboten als jemals vorher, daß Jugendliche ein halbes Dutzend Gestaltwechsel durchlebten, bevor sie erwachsen wurden. Was die Romantiker mit der Behauptung zum Ausdruck brachten, daß Phantasie, nicht Vernunft, das zentrale menschliche Vermögen sei, war die Erkenntnis, daß die Begabung, anders zu sprechen, nicht die Begabung, gut zu argumentieren, das Hauptinstrument kulturellen Wandels ist. Was politische Utopisten seit der Französischen Revolution fühlten, ist nicht, daß eine bleibende zugrundeliegende menschliche Natur durch »unnatürliche« oder »irrationale« soziale Institutionen unterdrückt oder zurückgedrängt wird, sondern daß sich wandelnde Sprachen und andere soziale Praktiken möglicherweise Menschen von einer Art hervorbringen, die es nie zuvor gegeben hat. Den deutschen Idealisten, französischen Revolutionären und romantischen Dichtern war eines gemeinsam: die schattenhafte Ahnung, daß Menschen, deren Sprache sich so änderte, daß sie nicht mehr von sich als Wesen sprachen, die außermenschlichen Kräften verantwortlich sind, damit eine neue Art menschlicher Wesen erfunden haben.

Philosophen, die, wie ich, zu dieser Vorstellung neigen, die sich mehr als Helfer der Dichter denn der Naturwissenschaftler verstehen, sehen sich einer Schwierigkeit gegenüber: sie müssen vermeiden, daß der Eindruck entsteht, diese Vorstellung erfasse etwas richtig, meine Art Philosophie entspreche der Weise, wie die Dinge wirklich sind. Denn die Rede von der Korrespondenz führt uns gerade zu der Idee wieder zurück, die Philosophen meiner Richtung loswerden wollen, der Idee nämlich, daß die Welt oder das Selbst eine immanente Natur besitzen. Aus unserem Gesichtswinkel leistet die Erklärung des Erfolges der Naturwissenschaft

oder der Wünschbarkeit des politischen Liberalismus durch Worte wie »auf die Welt passen« oder »die menschliche Natur zum Ausdruck bringen« genausowenig wie die Rede von der einschläfernden Kraft des Opiums als Erklärung dafür, daß Opium schläfrig macht. Wenn man sagt, daß Freuds Vokabular die Wahrheit über die menschliche Natur erfaßt oder Newtons die Wahrheit über die Himmel, so erklärt das gar nichts. Es ist allenfalls ein leeres metaphysisches Kompliment, das man traditionell den Schriftstellern macht, deren neuartigen Jargon man nützlich findet. Wenn man sagt, daß es so etwas wie eine immanente Natur nicht gibt, dann heißt das nicht, daß man behauptet, überraschenderweise habe sich gezeigt, daß diese innere Natur der Wirklichkeit eine äußere sei. Man sagt nur, daß es von Nutzen für uns wäre, den Terminus »immanente Natur« nicht mehr zu verwenden, diesen Ausdruck, der mehr Probleme geschaffen hat, als er wert ist. Wenn wir sagen, wir sollten die Vorstellung aufgeben, daß die Wahrheit dort draußen ist und darauf wartet, von uns entdeckt zu werden, dann sagen wir damit nicht, wir hätten entdeckt, daß es dort draußen überhaupt keine Wahrheit gibt.² Wir sagen nur, unseren Zwecken wäre am besten gedient, wenn wir aufhörten, die Wahrheit als eine tiefe Angelegenheit, ein Thema von philosophischem Interesse zu sehen, das »Wahre« als einen Terminus, der eine »Analyse« wert ist. »Die Natur der Wahrheit« ist ein wenig lohnendes Thema, darin ähnelt es der »Natur des Menschen« und der »Natur Gottes« und unterscheidet sich von der »Natur des Positrons«, »der Natur der ödipalen Fixierung«. Aber diese Behauptung über die relativ geringe Einträglich-

² Nietzsche hat viel Verwirrung damit gestiftet, daß er aus dem Satz »Wahrheit ist keine Sache der Korrespondenz mit der Realität« schloß: »Was wir ›Wahrheiten‹ nennen, sind nur nützliche Lügen«. Dieselbe Konfusion findet sich gelegentlich bei Derrida, in dem Schluß von »Eine Realität, wie sie die Metaphysiker zu finden hofften, gibt es nicht« auf »Was wir ›real‹ nennen, ist nicht wirklich real«. Solche Konfusionen setzen Nietzsche und Derrida dem Vorwurf der selbstbezüglichen Inkonsistenz aus – dem Vorwurf, sie beanspruchten, das zu wissen, wovon sie selbst behaupten, daß man es nicht wissen könne.

keit ist ihrerseits nur die Empfehlung, wir sollten einfach wenig zu diesen Themen *sagen* und sehen, wie weit wir damit kommen.

Nach Ansicht der Philosophie, die ich anbiete, sollten von Philosophen nicht Argumente etwa gegen die Korrespondenztheorie der Wahrheit oder gegen die Vorstellung von der »inneren Natur der Wirklichkeit« verlangt werden. Das Problematische an Argumenten gegen die Verwendung eines vertrauten und altehrwürdigen Vokabulars liegt darin, daß sie in eben dem Vokabular formuliert sein sollen, gegen das sie sich wenden. Man erwartet von ihnen, daß sie zeigen, wie zentrale Bestandteile dieses Vokabulars »ihren eigenen Maßstäben nach inkonsistent« sind oder daß »sie sich selbst dekonstruieren«. Aber das kann man *niemals* zeigen. Jedes Argument, das zeigen soll, die uns vertraute Verwendung eines vertrauten Terminus sei inkohärent, leer, konfus, vage oder »rein metaphorisch«, kann nur ungültig und eine *petitio principii* sein. Denn schließlich ist diese Verwendung eines Terminus das Paradigma für kohärenten, sinnvollen, buchstäblichen Sprachgebrauch. Solche Argumente sind immer parasitäre, verkürzte Argumente für die Behauptung, ein besseres Vokabular sei verfügbar. Interessante Philosophie ist nur selten eine Prüfung der Gründe für und wider eine These. Gewöhnlich ist sie explizit oder implizit Wettkampf zwischen einem erstarrten Vokabular, das hemmend und ärgerlich geworden ist, und einem neuen Vokabular, das erst halb Form angenommen hat und die vage Versprechung großer Dinge bietet.

Diese zweite »Methode« der Philosophie ist dieselbe wie die »Methode« utopischer Politik oder revolutionärer Naturwissenschaft (im Gegensatz zu parlamentarischer Politik oder normaler Naturwissenschaft). Sie besteht darin, 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 und sie damit dazu bringt, nach angemessenen neuen Formen nicht-sprachlichen Verhaltens Ausschau zu halten – sich etwa neue naturwissenschaftliche Ausrüstungen oder neue soziale Institutionen zuzulegen. Diese Art Philosophie arbeitet nicht

schrittweise, analysiert nicht ein Konzept nach dem anderen, prüft nicht eine These nach der anderen. Sie arbeitet vielmehr holistisch und pragmatisch. Sie sagt zum Beispiel: »Versuchen wir, uns dies auf folgende Weise zu denken« – oder, genauer: »Versuchen wir, die offensichtlich fruchtlosen traditionellen Fragen durch folgende neue und möglicherweise interessante Fragen zu ersetzen«. Sie gibt nicht vor, einen besseren Kandidaten für dieselben alten Dinge zu haben, die wir immer schon getan haben, als wir in der alten Weise redeten. Sie vermutet vielmehr, daß wir vielleicht mit den alten Dingen aufhören möchten und lieber etwas anderes täten. Aber sie liefert für diesen Vorschlag keine Argumente auf der Basis vorgängiger Kriterien, die den alten und den neuen Sprachspielen gemeinsam wären. Denn diese Kriterien wird es in dem Maße nicht mehr geben, in dem die neue Sprache wirklich neu ist.

Meinen eigenen Prinzipien getreu, werde ich keine Argumente gegen das Vokabular, das ich ersetzen möchte, liefern. Statt dessen werde ich versuchen, das Vokabular, das ich favorisiere, attraktiv zu machen, indem ich zeige, daß es zur Beschreibung einer Vielfalt von Themen brauchbar sein kann. Genauer gesagt, werde ich in diesem Kapitel Donald Davidsons Arbeit in der Sprachphilosophie als Beispiel für die Bereitwilligkeit zum Abschied von der Idee der »immanenten Natur« beschreiben, das heißt die Bereitwilligkeit zur Auseinandersetzung mit der *Kontingenz* der Sprache, die wir benutzen. In den darauf folgenden Kapiteln werde ich versuchen zu zeigen, wie die Erkenntnis dieser Kontingenz zum Erkennen auch der Kontingenz des Bewußtseins führt und solches Erkennen dann weiterführt zu einem Bild von der Geschichte der Wissenschaft, Kultur und Politik als einer Geschichte von Metaphern, nicht von Entdeckungen.

Ich fange in diesem ersten Kapitel mit der Sprachphilosophie an, weil ich die Konsequenzen meiner Behauptungen verdeutlichen will, daß nur Sätze wahr sein können und daß Menschen Wahrheiten machen, indem sie Sprachen machen, in denen Sätze gebildet werden können. Ich werde mich auf Davidsons Arbeiten konzentrieren, weil er der Philosoph ist,

der diese Konsequenzen am eingehendsten untersucht hat.³ Davidson behandelt Wahrheit zusammen mit Sprachenlernen und Metapher und konstruiert so die erste systematische Behandlung von Sprache, die *vollständig* mit der Auffassung von Sprache als etwas, das der Welt oder dem Selbst angemessen oder unangemessen sein kann, bricht. Davidson bricht nämlich mit der Auffassung, Sprache sei ein *Medium*, ein Medium der Darstellung oder des Ausdrucks.

Was ich mit Medium meine, kann ich erklären, indem ich darauf hinweise, daß das traditionelle Bild der menschlichen Situation Menschen nicht einfach als Netzwerk von Überzeugungen und Wünschen zeigt, sondern als Wesen, die solche Überzeugungen und Wünsche *haben*. Nach der traditionellen Ansicht gibt es einen Kern des Selbst, der solche Wünsche und Überzeugungen betrachten, zwischen ihnen entscheiden, sie nutzen und sich durch sie ausdrücken kann. Weiter sind diese Überzeugungen und Wünsche beurteilbar nicht nur durch Bezug auf ihre Fähigkeit, miteinander kohärent zu sein, sondern auch durch den Bezug auf etwas außerhalb des Netzwerks, dessen Fäden sie sind. Überzeugungen sind in diesem Bild kritisierbar, weil sie der Realität nicht entsprechen. Wünsche sind kritisierbar, weil sie der essentiellen Natur des menschlichen Selbst nicht entsprechen – weil sie »irrational« oder »unnatürlich« sind. So haben wir also auf der einen Seite dieses Netzwerks aus Überzeugungen und Wünschen ein Bild vom Wesenskern des Selbst und auf der anderen Seite die Realität. Nach dieser Anschauung ist das Netzwerk ein Produkt der Interaktion

³ Ich muß dazu sagen, daß Davidson weder für meine Interpretation seiner Ansichten noch für die darüber hinausgehenden Einschätzungen, die ich aus seinen extrapoliere, verantwortlich gemacht werden kann. Eine ausführlichere Stellungnahme zu dieser Interpretation findet sich in meinem Aufsatz »Pragmatism, Davidson, and Truth«, in: Ernest Lepore (Hg.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell 1984. Zu Davidsons Reaktion auf diese Interpretation vgl. seine »Afterthoughts« zu »A Coherence Theory of Truth and Knowledge«, in: Adam Malachowski (Hg.), *Reading Rorty*, Oxford: Blackwell (im Druck).

zwischen beiden und drückt entweder den einen aus oder stellt die andere dar. Das ist das traditionelle Subjekt-Objekt-Bild, das der Idealismus vergeblich zu ersetzen versuchte und das Nietzsche, Heidegger, Derrida, James, Dewey, Goodman, Sellars, Putnam, Davidson und andere auf je verschiedene Weise ohne Rückfall in den Idealismus zu ersetzen versuchten.

Eine Phase dieses Bemühens um Ersatz war gekennzeichnet durch den Versuch, das Medium, aus dem Überzeugungen und Wünsche konstruiert sind, das dritte, vermittelnde Element zwischen Selbst und Welt, nicht mehr »Geist« oder »Bewußtsein«, sondern »Sprache« zu nennen. Diese Wendung zur Sprache hat man als progressiven, naturalisierenden Zug verstanden. Den Eindruck machte sie, weil es leichter schien, eine kausale Erklärung für die Entstehung von sprachfähigen Organismen zu geben als für die Entstehung von Bewußtsein aus Unbewußtsein. Aber für sich allein ist dieser Ersatz ohne Wirkung. Denn wenn wir an dem Bild von Sprache als Medium festhalten, als etwas, das zwischen dem Selbst und der nicht-menschlichen Realität steht, mit der das Selbst in Verbindung kommen möchte, dann haben wir keinen Fortschritt erreicht. Dann benutzen wir das Subjekt-Objekt-Bild weiter und bleiben in den Problemen des Skeptizismus, Idealismus und Realismus stecken. Denn wir können Fragen zur Sprache immer noch in derselben Weise stellen, wie wir nach dem Bewußtsein fragten.

Das sind Fragen wie: »Bringt das Medium zwischen dem Selbst und der Realität die beiden zusammen, oder hält es sie getrennt?« »Sollten wir das Medium in erster Linie als Ausdrucksmedium sehen – als Mittel zu Artikulation dessen, was tief im Inneren des Selbst liegt? Oder sollten wir es in erster Linie als Darstellungsmedium sehen – als Mittel, dem Selbst zu zeigen, was außerhalb seiner liegt?« Idealistische Erkenntnistheorien und romantisches Verständnis von Phantasie lassen sich leicht aus der Rede vom »Bewußtsein« in die von »Sprache« übertragen. Realistische und moralistische Reaktionen auf solche Theorien lassen sich ebenso leicht übersetzen. So wird das Hin und Her des Stellungs-

krieges zwischen Romantik und Moralismus und zwischen Idealismus und Realismus weitergehen, solange man meint, daß noch Aussicht besteht, die Frage sinnvoll zu beantworten, ob eine gegebene Sprache einer Aufgabe »adäquat« ist – entweder der Aufgabe, die Natur der *species humana* angemessen auszudrücken oder die Struktur der nicht-menschlichen Realität angemessen darzustellen.

Dieses Hin und Her müssen wir hinter uns lassen. Davidson gibt uns Hilfen dazu. Denn er sieht Sprache nicht als Medium, weder des Ausdrucks noch der Darstellung. So kann er sich von der Vorstellung befreien, daß Selbst und Realität immanente Naturen hätten, die dort draußen sind und darauf warten, erkannt zu werden. Davidsons Auffassung von Sprache ist weder reduktionistisch noch expansionistisch. Sie gibt nicht vor, wie manche analytischen Philosophen sonst, reduktive Definitionen von semantischen Begriffen wie »Wahrheit« oder »Intentionalität« oder »Referenz« anzubieten. Sie ähnelt auch nicht Heideggers Versuch, Sprache zu einer Art Gottheit zu stilisieren, so daß menschliche Wesen bloß deren Emanationen wären. Derrida hat uns warnend erklärt, daß eine solche Apotheose der Sprache nur eine übersetzte Version der idealistischen Apotheose des Bewußtseins wäre.

Im Vermeiden von Reduktionismus und Expansionismus ähnelt Davidson Wittgenstein. Beide Philosophen behandeln alternative Vokabulare mehr wie alternative Werkzeuge als wie Teile eines Puzzles. Wenn man sie wie Puzzlestücke behandelt, nimmt man an, daß alle Vokabulare ersetzbar oder auf andere Vokabulare reduzierbar oder zur Zusammenführung mit allen anderen Vokabularen zu einem großen einheitlichen Supervokabular geeignet sind. Wenn wir diese Annahme nicht machen, werden wir nicht dazu neigen, Fragen zu stellen vom Typ: »Welchen Ort hat das Bewußtsein in einer Welt der Moleküle?« »Sind Farben bewußtseinsabhängiger als Gewichte?« »Welchen Ort haben Werte in einer Welt der Tatsachen?« »Welchen Ort hat die Intentionalität in einer Welt der Kausalität?« »Welche Beziehung besteht zwischen dem für den Alltagsverstand festen Tisch und dem nichtfesten Tisch der Mikrophysik?« oder »Welche Bezie-

hung besteht zwischen Sprache und Denken?« Wir sollten nicht den Versuch machen, solche Fragen zu beantworten, weil das entweder zu den offenkundigen Fehlschlägen des Reduktionismus oder den kurzlebigen Erfolgen des Expansionismus führen würde. Wir sollten uns auf andere beschränken, zum Beispiel: »Steht unser Gebrauch dieser Worte unserem Gebrauch anderer Worte im Wege?« Das ist eine Frage, die sich damit beschäftigt, ob wir unsere Werkzeuge ineffizient einsetzen, nicht damit, ob unsere Überzeugungen kontradiktorisch sind.

»Rein philosophische Fragen« wie Eddingtons Problem mit den zwei Tischen sind Versuche, einen künstlichen theoretischen Streit zwischen Vokabularen zu provozieren, die ihre Fähigkeit zur friedlichen Koexistenz schon bewiesen haben. Die Fragen, die ich oben zitiert habe, sind lauter Beispiele dafür, wie Philosophen ihre Arbeit in Mißkredit bringen, indem sie Schwierigkeiten sehen, die niemand sonst sieht. Aber damit soll nicht gesagt sein, daß Vokabulare einander niemals im Wege stünden. Im Gegenteil: es ist typisch für revolutionäre Leistungen in den Künsten, den Wissenschaften, im moralischen oder politischen Denken, daß sie zustande kommen, wenn jemand Interferenzen zwischen zwei oder mehreren unserer Vokabulare erkennt und dann dazu übergeht, ein neues Vokabular zu erfinden, das beide ersetzen kann. Zum Beispiel war das traditionelle aristotelische Vokabular dem mathematisierten Vokabular im Wege, das im sechzehnten Jahrhundert von Wissenschaftlern, die sich mit Mechanik befaßten, entwickelt wurde. Ebenso fanden junge deutsche Theologiestudenten des späten achtzehnten Jahrhunderts, Hegel und Hölderlin vor allem, daß das Vokabular, in dem sie Jesus verehrten, dem in die Quere kam, in dem sie die Griechen verehrten. Und schließlich war dem frühen Yeats die Verwendung von Tropen im Stil Rossettis im Wege, wenn er dieselben Tropen wie Blake verwendete.

Die allmähliche, im Verfahren von Versuch und Irrtum entstehende Erschaffung eines neuen, dritten Vokabulars von der Art, wie Galilei, Hegel oder der spätere Yeats es entwickelt haben, ist keine Entdeckung des Zusammenpassens alter

Vokabulare. Deshalb kann ein solches Vokabular nicht durch einen inferentiellen Prozeß geschaffen werden, etwa dadurch, daß man mit Voraussetzungen beginnt, die in den alten Vokabularen formuliert sind. Solche Schöpfungen sind nicht das Ergebnis des sorgfältigen Zusammenbaus eines Puzzles. Sie sind nicht die Entdeckung einer Realität hinter den Erscheinungen, nicht die Entdeckung eines unverzerrten Blickes auf ein ganzes Bild statt kurzsichtiger Erfassung von Bildausschnitten. Die zutreffende Analogie stellt man her, wenn man von der Erfindung neuer Werkzeuge spricht, die den Platz der alten einnehmen. Wenn man ein solches Vokabular erfindet, ist das so, wie wenn man Brecheisen und Bremskeil beiseite legt, weil einem ein Flaschenzug vorschwebt, oder wie wenn man die Al-fresco-Malerei aufgibt, weil man gelernt hat, die Leinwand richtig zu grundieren.

Diese Wittgensteinsche Analogie zwischen Vokabularen und Werkzeugen hat einen offenkundigen Nachteil. Handwerker wissen gewöhnlich, welche Arbeit sie tun müssen, bevor sie die Werkzeuge, die sie dazu brauchen, suchen oder erfinden. Im Gegensatz dazu ist von Menschen wie zum Beispiel Galilei, Yeats oder Hegel (also »Dichtern« in dem weitgefaßten Sinn, in dem ich das Wort verstehe, nämlich äquivalent mit: »diejenigen, die Dinge neu machen«), nicht zu erwarten, daß sie klarmachen können, was genau sie tun wollen, bevor sie die Sprache entwickeln, in der ihr Vorhaben gelingt. Das neue Vokabular macht die Formulierung seines Zweckes erst möglich. Es ist Werkzeug für eine Arbeit, die man sich vor der Entwicklung eines besonderen Sortiments von Beschreibungen nicht hätte vorstellen können, von Beschreibungen, die es selbst mit herstellen hilft. Aber ich werde für den Augenblick das Hinken des Vergleichs nicht beachten. Ich möchte nur sagen, daß der Kontrast zwischen dem Puzzle und den »Werkzeug«-Modellen alternativer Vokabulare den Unterschied zwischen – in Nietzsches etwas irreführender Formulierung – dem Willen zur Wahrheit und dem Willen zu Selbstüberwindung widerspiegelt. Beide bringen den Gegensatz zum Ausdruck zwischen dem Versuch, etwas darzustellen oder auszudrück-

ken, was schon da war, und dem Versuch, etwas zu machen, was sich vorher niemand hätte träumen lassen.

Davidson macht die Implikationen von Wittgensteins Auffassung, daß Vokabulare Werkzeuge sind, deutlich, indem er ausdrücklich Zweifel an den Voraussetzungen äußert, die dem traditionellen, vor Wittgenstein herrschenden Verständnis von Sprache zugrunde liegen. Vor Wittgenstein war es selbstverständlich, daß Fragen folgender Art sinnvoll sind: »Ist die Sprache, die wir gerade benutzen, die »richtige« – ist sie der Aufgabe, Ausdrucks- oder Darstellungsmittel zu sein, angemessen?«, »Ist unsere Sprache ein transparentes oder ein opakes Medium?« Solche Fragen setzen voraus, daß es Relationen wie »auf die Welt passen« oder »der wahren Natur des Selbst getreu sein« gibt, in denen Sprache zu Nicht-Sprache stehen kann. Diese Voraussetzung geht Hand in Hand mit der anderen, daß »unsere Sprache«, die Sprache, die wir jetzt sprechen, das Vokabular, das dem gebildeten Bürger des zwanzigsten Jahrhunderts zur Verfügung steht, irgendwie eine Einheit ist, ein Drittes, das in einer festgelegten Beziehung zu zwei anderen Einheiten, dem Selbst und der Realität, steht. Beide Voraussetzungen sind ganz natürlich, sobald wir die Vorstellungen akzeptieren, daß es nicht-sprachliche Dinge mit Namen »Bedeutungen« gibt, die auszudrücken Aufgabe der Sprache ist, und daß es nicht-sprachliche Dinge mit Namen »Tatsachen« gibt, die darzustellen Aufgabe der Sprache ist. Beide Vorstellungen schließen die Auffassung von Sprache als Medium ein.

Davidsons Polemik gegen die Verwendung der Termini »Tatsache« und »Bedeutung« in der traditionellen Philosophie und gegen das, was er das »Schema-Gehalt-Modell« von Denken und Forschen nennt, sind Bestandteile einer umfassenderen Polemik gegen die Vorstellung, Sprache habe eine festgelegte Aufgabe zu erfüllen, und es gebe eine Entität mit Namen »Sprache« oder »die Sprache« oder »unsere Sprache«, die diese Aufgabe ausführt oder nicht ausführt. Davidsons Zweifel daran, daß es eine solche Entität gibt, ist eine Parallele zu Gilbert Ryles und Daniel Dennetts Bedenken dagegen, daß es etwas namens »Geist« oder »Bewußt-

sein« gibt.⁴ Beide Arten von Bedenken sind Zweifel am Nutzen der Vorstellung von einem Medium zwischen dem Selbst und der Realität – einem Medium, das Realisten für transparent und Skeptiker für opak halten.

In einer neuen Arbeit mit dem hübschen Titel »A Nice Derangement of Epitaphs«⁵ versucht Davidson, die Vorstellung, Sprachen seien Entitäten, dadurch zu untergraben, daß er den Begriff der »vorläufigen Theorie« über Geräusche und Sinneseindrücke, die im Augenblick von einem Mitmenschen produziert werden, einführt. Man denke sich eine solche Theorie als Bestandteil einer umfassenderen »vorläufigen Theorie« über das Gesamtverhalten dieser Person – als eine Sammlung von Vermutungen, was sie unter welchen Umständen tun wird. »Vorläufig« ist diese Theorie, weil sie ständig korrigiert werden muß, um Murmeln, Stottern, Stolpern, Malapropismen, Metaphern, Tics, Anfälle, psychotische Symptome, ungeheure Dummheit, geniale Einfälle und so weiter mit verarbeiten zu können. Zur Erleichterung stelle man sich vor, daß ich eine solche Theorie über die gegenwärtige Verhaltensweise einer Eingeborenen aufstellen will, die zu der exotischen Kultur gehört, in der ich gerade unerwartet mit dem Fallschirm gelandet bin. Diese seltsame Person, die mich vermutlich auch seltsam findet, wird gleichzeitig damit beschäftigt sein, sich eine Theorie über mein Verhalten zu machen. Sollten wir uns je leicht und glücklich verständigen können, dann deshalb, weil ihre Vermutungen, was ich wohl als nächstes tun werde, einschließlich der Geräusche, die ich als nächstes produzieren werde, und meine eigenen Erwartungen dessen, was ich unter bestimmten Umständen tun oder sagen werde, sich mehr oder weniger decken, und weil dasselbe für die andere Person auch gilt. Sie

⁴ Eine ausführliche Darstellung dieser Zweifel habe ich in meinem Aufsatz »Contemporary Philosophy of Mind«, in: *Synthese* 53, 1982, S. 332-348, gegeben. Dennett äußert Bedenken gegenüber meiner Interpretation seiner Ansicht in »Comments on Rorty«, ebd., S. 348-354.

⁵ Dieser Artikel ist enthalten in: Lepore (Hg.), *Truth and Interpretation*, a. a. O.

und ich gehen miteinander etwa so um wie mit Mungos oder einer Boa Constrictor – wir versuchen, uns nicht überraschen zu lassen. Daß wir dazu kommen, dieselbe Sprache zu sprechen, heißt in Davidsons Worten soviel wie: daß wir »uns tendenziell in vorläufigen Theorien einander annähern«. Davidsons Quintessenz ist, daß »alles, was zwei Leute brauchen, um einander beim Sprechen zu verstehen, in der Fähigkeit besteht, sich in vorläufigen Theorien von Äußerung zu Äußerung einander anzunähern«.

Davidsons Darstellung sprachlicher Kommunikation verzichtet auf das Bild von der Sprache als einem Dritten zwischen Selbst und Realität und von unterschiedlichen Sprachen als Barrieren zwischen Personen und Kulturen. Zu sagen, daß meine frühere Sprache ungeeignet für den Umgang mit manchen Bereichen der Welt war (zum Beispiel dem gestirnten Himmel über mir oder den heftigen Leidenschaften in mir), heißt nur, daß ich jetzt, wo ich eine neue Sprache gelernt habe, diese Bereiche leicht handhaben kann. Daß zwei Gruppen Mühe mit der Verständigung haben, weil die Wörter, die sie verwenden, so schwer in die der jeweils anderen Gruppe zu übersetzen sind, heißt nur, daß das sprachliche Verhalten von Angehörigen der einen Gruppe ebenso wie ihr sonstiges Verhalten auch schwer vorhersagbar für die andere Gruppe ist. Davidson sagt,

»Wir sollten uns darüber klar sein, daß wir nicht nur die übliche Bestimmung von Sprache aufgeben, sondern die Grenze zwischen der Kenntnis einer Sprache und der Fähigkeit, uns überhaupt in der Welt zurechtzufinden, niedergerissen haben. Denn es gibt keine Regeln, wie man zu funktionierenden vorläufigen Theorien kommt ... Die Chance, diesen Prozeß zu regularisieren oder zu lehren, ist nicht größer als die Chance, den Prozeß der Theorienbildung für den Umgang mit neuen Daten zu regularisieren oder zu lehren – denn das schließt dieser Prozeß ein...«

So etwas wie eine Sprache gibt es nicht, jedenfalls nicht, wenn eine Sprache irgend etwas der Art ist, wie zumindest die Philosophen es angenommen haben. Es gibt also auch nichts Derartiges, was man lernen oder beherrschen könnte. Wir müssen die Vorstellung von einer klar bestimmten, gemeinsamen Struktur aufgeben, die die Benutzer einer Sprache beherrschen und dann auf Fälle anwenden ... wir sollten den

Versuch aufgeben, durch den Hinweis auf Konventionen erläutern zu wollen, wie wir uns verständigen.«⁶

Dieser Gedankengang zum Thema Sprache entspricht der Ansicht von Ryle und Dennett, daß wir bei der Verwendung einer mentalistischen Terminologie einfach ein effizientes Vokabular benutzen – das Vokabular, das charakteristisch für Dennetts »intentionale Einstellung« ist –, um vorherzusagen, was ein Organismus unter jeweils verschiedenen Bedingungen wahrscheinlich tun oder sagen wird. Davidson ist in bezug auf die Sprache ebenso ein nicht-reduktiver Behaviorist, wie es Ryle in bezug auf den Geist war. Keiner von beiden hat das mindeste Bedürfnis, Äquivalente auf Behavioristisch für das Reden über Meinungen oder über Referenz zu bieten. Aber beide sagen: Denken wir uns den Terminus »Bewußtsein« [*mind*] oder »Sprache« nicht als den Namen eines Mediums zwischen Selbst und Realität, sondern einfach als eine Flagge, die signalisiert, daß die Verwendung eines bestimmten Vokabulars wünschenswert ist, wenn man mit Organismen einer bestimmten Art zurechtzukommen versucht. Daß ein gegebener Organismus – oder auch eine Maschine – Bewußtsein hat, heißt nur, daß es sich auszahlen wird, sie als etwas zu denken, das Überzeugungen und Wünsche hat. Sagt man, sie benutze eine Sprache, so heißt das nur, daß der Vergleich der Zeichen und Geräusche, die sie macht, mit denen, die wir machen, sich als nützlich Vorgehen bei der Vorhersage und Kontrolle ihres zukünftigen Verhaltens erweisen wird.

Diese Wittgensteinsche Denkweise, die Ryle und Dennett für Bewußtseinträger [*minds*] und Davidson für Sprachen ausgearbeitet haben, naturalisiert Bewußtsein und Sprache, indem alle Fragen über ihre Relation zum übrigen Universum in *kausale* Fragen verwandelt werden, nicht mehr Fragen über die Angemessenheit von Darstellung oder Ausdruck sind. Es ist vollkommen sinnvoll, zu fragen, wie wir von der relativen Denkfähigkeit des Affen zu dem vollentwickelten Denkapparat des Menschen gekommen oder

wie wir vom sprechenden Neandertaler zum sprechenden Postmodernen geworden sind, wenn diese Fragen als gewöhnliche kausale Fragen verstanden werden. Im ersten Fall führt die Antwort uns auf das Gebiet der Neurologie und von dort weiter zur Evolutionsbiologie. Aber im zweiten Fall führt sie uns zur Geschichte des Denkens, verstanden als Geschichte der Metapher. Für mein Vorhaben in diesem Buch ist das zweite Gebiet wichtig. So werde ich jetzt, am Ende dieses Kapitels, eine Darstellung der intellektuellen und moralischen Entwicklung geben, die sich mit Davidsons Darstellung von Sprache deckt.

Die Geschichte der Sprache und damit der Künste, Wissenschaften und Moral als Geschichte der Metapher betrachten heißt, das Bild zu verabschieden, in dem das menschliche Bewußtsein oder die menschlichen Sprachen sich immer besser für die Zwecke eignen, die Gott oder die Natur ihnen zugedacht haben – zum Beispiel die Fähigkeit, immer mehr Bedeutungen auszudrücken oder immer mehr Tatsachen darzustellen. Die Vorstellung, daß Sprache einen Zweck habe, fällt mit der Vorstellung, daß Sprache ein Medium sei. Eine Kultur, die beide Vorstellungen ablehnte, wäre der Triumph jener Tendenzen im modernen Denken, die vor zweihundert Jahren begannen, der Tendenzen, die dem deutschen Idealismus, der romantischen Dichtung und der utopischen Politik gemeinsam waren.

Eine nicht-teleologische Betrachtungsweise der Geschichte des Denkens einschließlich der Geschichte der Naturwissenschaft leistet für die Theorie der Kultur, was Mendels mechanistische Betrachtung der natürlichen Auslese für die Evolutionstheorie leistete. Mendel lehrte uns, das Bewußtsein als etwas zu sehen, das sich einfach ergab, nicht als etwas, worauf der ganze Prozeß zielte. Davidson läßt uns Geschichte von Sprache und damit Kulturgeschichte so ansehen, wie Darwin uns die Geschichte eines Korallenriffs anzusehen lehrte. Alte Metaphern sterben ständig zur Buchstäblichkeit ab und dienen dann als Boden und Folie für neue Metaphern. Diese Analogie erlaubt uns, »unsere Sprache«, das heißt, die Sprache der Kultur und Wissenschaft des

⁶ Ebd., S. 446. Kursivschreibung von mir.

zwanzigsten Jahrhunderts in Europa, als etwas zu denken, dessen Gestalt das Ergebnis einer großen Zahl schierer Zufälle ist. Unsere Sprache und Kultur sind ebenso zufällig, ebenso Ergebnis von tausend kleinen Mutationen, die Nischen finden (und einer Million anderer, die keine Nischen finden), wie Orchideen und Menschenaffen.

Um diese Analogie akzeptieren zu können, müssen wir Mary Hesses Konzept folgen, nach dem wissenschaftliche Revolutionen »metaphorische Neubeschreibungen« der Natur sind, nicht Einsichten in die immanente Natur der Natur.⁷ Außerdem müssen wir der Versuchung widerstehen, zu denken, daß die Neubeschreibungen der Realität, die die zeitgenössische Biologie oder Physik anbieten, »den Dingen selbst« irgendwie näher sind, weniger »bewußtseinsabhängig« als die Neubeschreibungen der Geschichte, die von zeitgenössischen Kulturkritikern angeboten werden. Wir müssen einsehen, daß die Konstellationen von Kausalkräften, die die Rede von DNA oder vom Urknall auslösten, und die Kausalkräfte, die die Rede von »Säkularisierung« oder vom »Spätkapitalismus« auslösten, gleichartig sind.⁸ Diese unterschiedlichen Konstellationen sind die Zufallsfaktoren, durch die manche Dinge zu Gesprächsgegenständen für uns geworden sind und manche nicht, durch die diese Projekte und nicht jene möglich und wichtig geworden sind.

Den Kontrast zwischen der Idee, daß die Geschichte der Kultur ein *Telos* hat, zum Beispiel die Entdeckung der Wahrheit oder die Emanzipation der Menschheit, und dem Bild Nietzsches und Davidsons, das ich in Umrissen nachzeich-

⁷ Siehe Mary Hesse, »The Explanatory Function of Metaphor«, in: dies., *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Bloomington: Indiana University Press 1980.

⁸ Dieser Verquickung wird in Bernard Williams' Diskussion der Ansichten von Davidson und mir widersprochen. Vgl. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1985, Kap. 6. Eine parteiische Antwort auf Williams habe ich in »Is Natural Science a Natural Kind«, in: Ernan McMullin (Hg.), *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 1988, gegeben.

ne, kann ich verdeutlichen, indem ich darauf hinweise, daß dieses Bild kompatibel ist mit einer rein mechanischen Beschreibung der Relation zwischen menschlichen Wesen und dem übrigen Universum. Denn schließlich kann sich auch in einer Welt blinder, zufälliger, mechanischer Kräfte etwas genuin Neues ereignen. Unter Neuartigkeit muß man sich nur etwas von derselben Art vorstellen wie das, was geschieht, wenn ein kosmischer Strahl die Atome in einem DNA-Molekül durcheinanderbringt und damit eine Entwicklung in Richtung Orchideen oder Menschenaffen in Gang setzt. Die Orchideen waren, als ihre Zeit kam, nicht etwa weniger neu oder wunderbar, weil diese für ihr Entstehen notwendige Bedingung auf reinem Zufall beruhte. Analog dazu waren auch, nach unserem besten Wissen und Gewissen, der metaphorische Gebrauch des Wortes *Ousia* bei Aristoteles, der metaphorische Gebrauch des Wortes *Agape* bei Paulus oder Newtons metaphorischer Gebrauch von *gravitas* die Ergebnisse der Einwirkung kosmischer Strahlen, die die Feinstruktur einiger entscheidender Neuronen in ihren jeweiligen Gehirnen veränderten. Oder, plausibler gefaßt, sie waren das Ergebnis von merkwürdigen Erlebnissen in ihrer Kindheit – von obsessionsartigen Verdrehtheiten, Spuren idiosynkratischer Traumata in ihren Hirnen. Es spielt kaum eine Rolle, wie der Trick funktionierte. Die Ergebnisse waren wunderbar. So etwas hatte es nie vorher gegeben.

Diese Auffassung von der Geschichte des Denkens läßt sich mit Nietzsches Definition von »Wahrheit« als »bewegliches Heer von Metaphern« vereinbaren. Sie verträgt sich auch mit meiner weiter oben gegebenen Beschreibung von Menschen wie Galilei und Hegel und Yeats, Menschen, in deren Köpfen neue Vokabulare entstanden, die sie zugleich mit Werkzeugen zum Schaffen von Dingen ausstatteten, von denen man nicht die mindeste Vorstellung hatte haben können, bevor diese Werkzeuge verfügbar waren. Um dieses Bild aber akzeptieren zu können, müssen wir den Unterschied zwischen dem Buchstäblichen und dem Metaphorischen so sehen wie Davidson: nicht als Unterscheidung zwischen zwei Sorten von Bedeutung oder zwei Interpretationsweisen, sondern als eine Unterscheidung zwischen vertrauten und unvertrauten

Verwendungen von Geräuschen und Zeichen. Die buchstäbliche Verwendung von Geräuschen und Zeichen bekommen wir mit unseren alten Theorien über das, was Menschen unter verschiedenen Bedingungen sagen werden, in den Griff. Die metaphorische Verwendung zwingt uns dazu, uns um die Entwicklung einer neuen Theorie zu bemühen.

Davidson betont, worauf es ihm ankommt, wenn er sagt, man solle nicht denken, metaphorische Ausdrücke hätten einen Sinn, der sich von ihren buchstäblichen Bedeutungen unterscheidet. Eine Bedeutung haben heißt einen Platz in einem Sprachspiel haben. Metaphern haben per definitionem keinen. Davidson verwirft die »These, wonach mit der Metapher ein bestimmter kognitiver Gehalt verknüpft ist, den der Autor mitteilen möchte und den der Interpret erfassen muß, um die Botschaft zu begreifen.«⁹ Für ihn heißt eine Metapher in eine Unterhaltung einwerfen soviel wie: die Unterhaltung plötzlich für einen Augenblick unterbrechen, um eine Grimasse zu schneiden; eine Photographie aus der Tasche ziehen und herumzeigen; auf eine Besonderheit in der Umgebung deuten; den Gesprächspartner ohrfeigen oder küssen. Eine Metapher in einen Text einstreuen ähnelt der Verwendung von Kursivdruck, Illustrationen, einer merkwürdigen Interpunktion oder eines ungewohnten Buchstabenformats.

Alle diese Beispiele setzen den Gesprächspartner oder Leser Überraschungseffekten aus, übermitteln ihm aber keine Botschaft. In keinem dieser Fälle wäre die Frage »Was versuchst du eigentlich zu sagen?« eine angemessene Reaktion. Wenn man etwas hätte sagen wollen – wenn man einen Satz mit einer Bedeutung hätte äußern wollen –, dann hätte man das vermutlich auch getan. Aber statt dessen meinte man, die Absicht, die man im Sinn hatte, besser mit andern Mitteln verfolgen zu können. Wenn man vertraute Worte in unvertrauter Weise verwendet – anstelle von Schlägen, Küssen, Photos, Gesten oder Grimassen –, dann zeigt das nicht, daß das, was man sagt, eine Bedeutung haben muß. Der Versuch,

⁹ Donald Davidson, »Was Metaphern bedeuten«, in: ders., *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 368.

diese Bedeutung anzugeben, wäre der Versuch, eine vertraute (das heißt, buchstäbliche) Verwendung von Wörtern zu finden – einen Satz, der schon einen Platz in dem Sprachspiel hat – und zu behaupten, daß man *den* geradesogut nehmen könne. Aber die Unmöglichkeit, eine Metapher zu paraphrasieren, ist eben die Unmöglichkeit, einen vertrauten Satz anzugeben, der für die Absicht, die man verfolgt, geeignet wäre.

Einen Satz ohne Bedeutung sagen heißt, wie die Positivisten richtig bemerkten, etwas sagen, was weder wahr noch falsch ist – etwas, das, wie Ian Hacking formuliert, »kein Kandidat für einen Wahrheitswert« ist. Es ist nämlich ein Satz, den man weder bekräftigen noch entkräften, für den man ebensowenig argumentieren kann wie gegen ihn. Man kann ihn nur schlucken oder ausspucken. Das schließt aber nicht aus, daß er, wenn seine Zeit gekommen ist, ein Wahrheitskandidat *werden* kann. Wenn man ihn wohlschmeckend findet und nicht zum Speien, wiederholt man den Satz möglicherweise, nimmt ihn auf, verbreitet ihn. Dann wird seine Verwendung allmählich zur Gewohnheit, er wird einen festen Platz im Sprachspiel besetzen. Damit wird er seinen Metaphercharakter verlieren – oder, wenn man so will, er wird, wie die meisten Sätze unserer Sprache, zur toten Metapher. Er wird nur noch einer unter vielen buchstäblich wahren oder buchstäblich falschen Sätzen der Sprache sein. Das heißt, daß unsere Theorien über das Sprachverhalten unserer Mitmenschen uns erlauben werden, mit dem Äußern dieses Satzes genauso gedankenlos fertig zu werden wie mit den meisten ihrer sonstigen Äußerungen.

Davidsons Behauptung, daß Metaphern keine Bedeutungen haben, mag wie eine typisch philosophische Haarspalterei aussehen, aber sie ist es nicht.¹⁰ Sie ist Teil des Versuches, uns dazu zu bringen, daß wir Sprache nicht mehr als Medium

¹⁰ Eine ausführlichere Verteidigung Davidsons gegen den Vorwurf der Haarspalterei und andere Vorwürfe steht in meinem Aufsatz: »Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 61 (1987), S. 283–296.

ansehen. Und das wiederum ist Teil des weiterreichenden Versuches, von dem traditionellen philosophischen Bild dessen loszukommen, was es heißt, ein Mensch zu sein. Wie gewichtig Davidsons Versuch ist, kann man vielleicht am besten erkennen, wenn man seine Behandlung des Themas Metapher mit der platonischen und positivistischen einerseits und der romantischen andererseits vergleicht. Platoniker und Positivisten gleichen sich in ihrem reduktionistischen Verständnis der Metapher: sie meinen, Metaphern könnten entweder paraphrasiert werden oder seien unbrauchbar für den einen ernstzunehmenden Zweck, den Sprache hat: nämlich die Realität darzustellen. Im Gegensatz dazu ist das romantische Verständnis expansionistisch: Metaphern gelten als fremdartig, mystisch, wunderbar. Für Romantiker gehören Metaphern zu einer geheimnisvollen Fähigkeit namens »Phantasie«, einer Fähigkeit, die für sie im Zentrum des Selbst, im innersten Kern des Herzens liegt. Den Romantikern kommt das Buchstäbliche ebenso irrelevant vor wie den Platonikern und Positivisten das Metaphorische. Denn die einen denken, daß Sprache eine Realität außer uns darzustellen habe, die anderen meinen, ihr Zweck sei es, eine verborgene Realität in uns auszudrücken. In der Betrachtungsweise der positivistischen Kulturgeschichte gewinnt Sprache also allmählich ihre Form entlang den Konturen der physikalischen Welt. In einer romantischen Sichtweise der Geschichte der Kultur bringt Sprache schrittweise den Geist zum Bewußtsein seiner selbst. Nietzsches Kulturgeschichte und Davidsons Sprachphilosophie sehen Sprache so, wie wir jetzt die Evolution sehen, als neue Formen des Lebens, die ständig alte Formen abtöten – nicht, um höhere Zwecke zu erreichen, sondern blind. Während in der Sicht der Positivisten Galilei eine Entdeckung macht – endlich auf die Worte kommt, die man brauchte, um die Welt richtig zu erfassen, Worte, die Aristoteles noch nicht fand –, ist er für Davidson ein Mensch, dem ein Werkzeug in die Hände fiel, das zufällig für bestimmte Zwecke besser geeignet war als alle früheren Werkzeuge. Sobald man gemerkt hatte, was sich mit Galileos Vokabular tun ließ, hatte niemand mehr viel Interesse daran, das zu tun, was vorher mit

aristotelischem Vokabular getan worden war (und nach Meinung der Thomisten auch weiterhin getan werden sollte). Ähnlich ist es mit der Einschätzung der Dichtung von Yeats: Während die Romantiker Yeats als einen Dichter sehen, der etwas gefunden hat, was vor ihm noch nie erfaßt worden war, etwas zum Ausdruck brachte, was schon lange sehnüchlig darauf gewartet hatte, ausgedrückt zu werden, betrachten ihn die Anhänger Davidsons als jemanden, der auf Werkzeuge gestoßen ist, mit deren Hilfe er Gedichte schreiben konnte, die mehr waren als bloße Variationen der Gedichte seiner Vorgänger. Sobald wir die späteren Gedichte von Yeats in der Hand hielten, waren wir nur noch wenig an Rosettis Werken interessiert. Was für revolutionäre, starke Naturwissenschaftler und Dichter gilt, gilt auch für starke Philosophen – etwa Hegel und Davidson –, Philosophen, die mehr Interesse daran haben, überkommene Probleme aufzulösen als zu lösen. So gesehen, sind Veränderungen wie die Ersetzung der philosophischen Methode der Demonstration durch die dialektische Methode oder die Abschaffung der Korrespondenztheorie der Wahrheit keine Entdeckungen, die uns das Wesen einer präexistenten Entität namens »Philosophie« oder »Wahrheit« enthüllen. Sie sind Veränderungen unserer Redeweise und damit Veränderungen dessen, was wir tun wollen und was wir zu sein glauben.

Mit den Augen Nietzsches gesehen aber, unter Verzicht auf die Unterscheidung zwischen Realität und Schein, ist die Veränderung unserer Art zu sprechen auch die Veränderung dessen, was wir für uns selbst sind. Wenn wir mit Nietzsche sagen, daß Gott tot ist, heißt das, daß wir keinen höheren Zwecken dienen. Wenn Nietzsche Selbsterschaffung an die Stelle von Entdeckung setzt, ersetzt er damit das Bild der hungrigen Generationen, die einander niedertrampeln, durch ein Bild der Menschheit, die sich dem Licht immer weiter nähert. Für eine Kultur, in der Nietzsches Metaphern buchstäblich genommen würden, wäre es selbstverständlich, daß philosophische Probleme so vergänglich wie poetische Probleme sind, daß es keine Probleme gibt, die die Generationen zu einer einzigen Art namens »Menschheit« zusammenbinden. Verstünden wir die Geschichte der Menschheit

als Geschichte einander ablösender Metaphern, dann könnten wir den Dichter – im allgemeineren Sinn eines Schöpfers neuer Worte, Formers neuer Sprachen – als Vorkämpfer der Spezies sehen.

Diesen letzten Punkt werde ich im zweiten und dritten Kapitel näher ausführen, im Zusammenhang mit Harold Blooms Begriff des »strong poet«. Aber zum Schluß dieses ersten Kapitels werde ich noch einmal zu meiner zentralen Behauptung zurückkehren, daß die Welt uns nicht mit Kriterien für die Entscheidung zwischen alternativen Metaphern ausstattet, daß wir Sprachen oder Metaphern nur miteinander vergleichen können, nicht mit einem Ding namens »Tatsache« jenseits der Sprache.

Diese Behauptung kann man nur auf eine Weise stützen; man muß tun, was Philosophen wie Goodman, Putnam und Davidson getan haben, nämlich die Sterilität von Versuchen deutlich machen, die darauf zielen, Phrasen wie »die Weise, in der die Welt ist« oder »auf Tatsachen passen« mit Sinn zu füllen. Dabei findet man Unterstützung in den Arbeiten von Wissenschaftsphilosophen wie Kuhn und Hesse. Diese Philosophen erklären, warum man die Tatsache nicht erklären kann, daß ein galileisches Vokabular uns bessere Vorhersagen erlaubt als ein aristotelisches in bezug auf die Behauptung, das Buch der Natur sei in der Sprache der Mathematik geschrieben.

Sprach- und wissenschaftsphilosophische Argumente dieser Art sollte man auf dem Hintergrund der Arbeiten von Ideenhistorikern sehen, Historikern, die wie Hans Blumenberg versucht haben, Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen dem Zeitalter des Glaubens und dem Zeitalter der Vernunft zu verfolgen.¹¹ Diese Historiker haben gezeigt, was ich oben erwähnte: schon die Idee, daß die Welt oder das Selbst eine immanente Natur haben, die Physiker oder Dichter errahnen können, ist ein Überbleibsel der Idee, daß die Welt eine göttliche Schöpfung ist, das Werk eines Wesens, das

¹¹ Vgl. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Neuausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.

etwas im Sinn hatte, das selbst eine Sprache sprach, in der es seinen Plan in Worte faßte. Nur wenn wir eine Vorstellung dieser Art haben, uns das Universum selbst als Person oder als Schöpfung einer Person vorstellen, können wir der Idee, daß die Welt eine »immanente Natur« habe, Sinn abgewinnen. Denn der Barwert dieser Phrase besteht gerade darin, daß manche Vokabulare bessere Darstellungen der Welt sind als andere – statt bessere Werkzeuge für den Umgang mit der Welt zu diesem oder jenem Zweck.

Die Idee aufzugeben, daß Sprachen Darstellungen sind, und uns in unserem Sprachverständnis ganz Wittgenstein anzuschließen, würde heißen, daß wir die Welt entgöttern. Nur wenn wir das tun, können wir das Argument, das ich früher in diesem Kapitel angeboten habe, vollständig akzeptieren – folgendes Argument: Da Wahrheit eine Eigenschaft von Sätzen ist, da die Existenz von Sätzen abhängig von Vokabularen ist und da Vokabulare von Menschen gemacht werden, gilt dasselbe für Wahrheiten. Denn solange wir meinen, daß »die Welt« der Name für etwas ist, das wir ebenso achten wie bewältigen sollten, etwas, das gleichsam den Status einer Person hat, insofern es eine Beschreibung seiner selbst hat, die besser als alle anderen ist, so lange werden wir darauf beharren, daß alle philosophischen Abhandlungen über Wahrheit die »Intuition«, daß die Wahrheit »dort draußen« ist, bewahren. Diese Intuition ist nichts als der vage Eindruck, daß es *Hybris* wäre, wenn wir die traditionelle Sprache der »Achtung vor den Tatsachen«, der »Objektivität« aufgäben – daß es Leichtsinns und Blasphemie wäre, wenn wir dem Wissenschaftler (oder dem Philosophen oder dem Dichter oder irgendwem) nicht mehr die priesterliche Aufgabe zubilligten, uns in Verbindung mit einem Reich zu halten, das das menschliche übersteigt.

Meiner Ansicht nach ist die Forderung, daß eine »angemessene« philosophische Philosophie Platz für unsere Intuitionen lassen muß, ein reaktionärer Slogan, der in der entscheidenden Frage einer *petitio principii* gleichkommt.¹²

¹² Zur Anwendung dieses Diktums auf einen besonderen Fall siehe meine Diskussion der Berufung auf Intuition, die sich in Thomas

Denn für meine Auffassung ist wesentlich, daß wir weder ein vorsprachliches Bewußtsein besitzen, dem sich Sprache anbequemen müßte, noch einen inneren Sinn dafür, wie die Dinge liegen, den sprachlich zu artikulieren Pflicht der Philosophen wäre. Was man als ein solches Bewußtsein beschreibt, ist nichts weiter als die Neigung, sich der Sprache unserer Vorfahren zu bedienen, die sterblichen Hüllen ihrer Metaphern zu verehren. Erst wenn wir an, wie Derrida sagt, »Heideggerscher Nostalgie« leiden, werden wir aufhören, unsere »Intuitionen« für mehr als Platitüden zu halten, für mehr als die habituelle Verwendung eines bestimmten Begriffsrepertoires, mehr als alte Werkzeuge, für die es noch keinen Ersatz gibt.

Die Geschichte, die uns Historiker wie Blumenberg erzählen, kann ich vereinfacht zusammenfassen, indem ich sage, daß wir einmal, vor langer Zeit, das Bedürfnis hatten, etwas zu verehren, das jenseits der sichtbaren Welt lag. Seit dem siebzehnten Jahrhundert versuchten wir, anstelle der Liebe zu Gott die Liebe zur Wahrheit zu setzen, und behandelten die Welt, die die Naturwissenschaft beschrieb, wie eine Gottheit. Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts versuchten wir, anstelle der Liebe zur wissenschaftlichen Wahrheit die Liebe zu uns selbst zu setzen, eine Verehrung unserer tieferen geistigen oder poetischen Natur, die wir als eine neue Quasi-Gottheit behandelten.

Der Gedankengang Blumenbergs, Nietzsches, Freuds und Davidsons zielt darauf, daß wir versuchen sollten, an den Punkt zu kommen, wo wir *nichts* mehr verehren, *nichts* mehr wie eine Quasi-Gottheit behandeln, wo wir *alles*, unsere Sprache, unser Bewußtsein, unsere Gemeinschaft, als Produkte von Zeit und Zufall behandeln. Diesen Punkt zu erreichen, würde, in Freuds Worten, heißen, »den Zufall für

würdig halten, über unser Schicksal zu entscheiden«. Im nächsten Kapitel stelle ich die Behauptung auf, daß Freud, Nietzsche und Bloom für unser Bewußtsein tun, was Wittgenstein und Davidson für unsere Sprache tun: sie machen seine schiere Kontingenz deutlich.

Nagels Auffassung von »Subjektivität« und in John Searles Satz von der »immanenten Intentionalität« finden: »Contemporary Philosophy of Mind«, a. a. O. Kritik an beiden, im selben Sinne wie ich, übt auch Daniel Dennett in den Aufsätzen: »Setting Off on the Right Foot« und »Evolution, Error, and Intentionality«, in: ders., *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1987.