

---

# Sprengsätze

---

Eine Textsammlung aller Seminararbeiten der Studierenden im Schreibkurs: Rorty  
Freie Universität Berlin, Institut für Philosophie, Wintersemester 2010/11, Ü 16004  
Dozent: David Löwenstein; Tutor: Jurij Diaz Miranda

---

*Die richtige Mischung von Buchstaben ergibt wirksame Sprengsätze.*

Benjamin Metz

Herausgegeben von Benjamin Metz, erschienen in der Universitätsbibliothek der FU Berlin, 2013.

<b>Einleitung: Wer hat Angst vorm Wahrheitsstreben?</b>	4
David Löwenstein	
<b>Die Kontingenz der Vernunft – die Vernunft als Mittel im Diskurs</b>	9
Michael Andres	
<b>Philosophischer Fortschritt in „Kontingenz, Ironie, Solidarität“</b>	24
Ufuk Celebi	
<b>Menschliche Metavokabulare – Richard Rorty und die Möglichkeit der Wahl nach guten Gründen</b>	37
Christian Eichler	
<b>Ist Sprache kontingent, zufällig, teleologisch?</b>	57
Claude Fabre	
<b>Determinismus als Perspektive</b>	69
Benjamin Metz	
<b>Allmacht und Ohnmacht der Sprache in Richard Rortys „Die Kontingenz der Sprache“</b>	83
Johannes Oehme	
<b>Philosophie der Solidarität – Richard Rortys Idee einer neuen Philosophie</b>	97
Saskia Riedel	
<b>Richard Rorty über die Aufgabe der Philosophie</b>	115
Felix-Eicke Scheel	
<b>Ein Plädoyer für Solidarität</b>	129
Michael Friedrich Schlorf	
<b>Vom Umgang mit der Zufälligkeit</b>	141
Ullika Scholz	
<b>Solidarität als kontingentes Ideal</b>	153
Alexander Skrzypczyk	
<b>Durch die Einsicht der Kontingenz zur Entstehung einer solidarischen Gemeinschaft nach Richard Rorty</b>	165
Caroline Wohlleben	
<b>Überzeugungen und Wahrheit – Der Wahrheitsbegriff bei Richard Rorty</b>	179
Tom Woweries	
<b>Pragmatistische Wahrheit – Ein Vergleich zwischen Richard Rortys und William James’ Ansichten zum Begriff <i>Wahrheit</i></b>	193
Martin Zänker	

## Wer hat Angst vorm Wahrheitsstreben?

David Löwenstein

I. Ein Schreibkurs für Studierende am Anfang ihres Philosophie-Studiums hat vor allem ein Ziel: Begeisterung für philosophische Fragen wecken und dazu anregen, sich eigenständig mit möglichen Antworten darauf auseinanderzusetzen. Auf diese Weise lässt sich die methodische Funktion eines solchen Kurses am besten realisieren – das Einüben des Handwerkszeugs des philosophischen Schreibens.

Dem Schreibkurs, aus dem diese Textsammlung hervorgegangen ist, lag ein Text zu Grunde, der dieses Ziel vor allem auf dem Wege der Provokation erreicht – die Einstiegskapitel aus Richard Rortys *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989). Auch ich bin diesem Text zu Beginn meines Studiums zum ersten Mal begegnet. Statt allgemeinere einleitende Worte zu verlieren, möchte ich daher viel lieber beschreiben, welche von Rortys Ideen mich damals und seither am meisten fasziniert und zum eigenen Nachdenken provoziert hat.

II. In gewisser Weise ist das Herzstück von Rortys Überlegungen das folgende Argument. Ich gebe es in zwei Schritten in eigenen Worten wieder.

*Schritt eins:* Da menschliche Sprachen sowie die verschiedenen Vokabulare innerhalb natürlicher Sprachen menschengemacht sind, und da einzelne Sätze Teile solcher Sprachen und Vokabulare sind, sind auch einzelne Sätze menschengemacht. Weil Wahrheit nur Sätze betrifft, sind folglich alle Dinge, die wahr sein können, menschengemacht.

Diesen ersten Schritt von Rortys Argument halte ich für überzeugend. Klar muss man vorsichtig damit sein, was es genau heißt, dass etwas menschengemacht sind. Darauf werde ich später auch noch zu sprechen kommen. Und natürlich kann man einigermaßen trefflich darüber streiten, ob Sätze die einzigen Dinge sind, die wahr sein können.<sup>1</sup> Aber diese Fragen sind harmlos und langweilig, wenn man sie mit den Schwierigkeiten vergleicht, die der zweite Schritt von Rortys Argument aufwirft.

*Schritt zwei:* Da nur Sätze und damit nur Menschengemachtes wahr sein kann, ist die *Wahrheit selbst* menschengemacht. Damit ist ebenso menschengemacht, *ob ein bestimmter Satz wahr ist* oder ob er falsch ist. Und deswegen hat es keinen Sinn, nach Wahrheit zu *suchen*. Stattdessen sollten wir uns darum bemühen, diejenigen Vokabulare, Sätze und damit Wahrheiten zu *erschaffen*, die uns am Nützlichsten sind.

Überlegungen wie diese sind es, wegen derer ich Rortys Texte als provokativ beschrieben habe. Sind das nicht auf einmal ganz unerhört starke Thesen, die hier vertreten werden? Wie kann diese radikale

---

1 Zum Beispiel so: „Können nicht auch Überzeugungen oder einzelne sprachliche Äußerungen wahr sein? Lässt sich ihre Wahrheit auf die Wahrheit von Sätzen zurückführen? Oder kann man die Wahrheit all dieser Gegenstände auf die Wahrheit von Propositionen reduzieren?“

---

Absage an einen so grundlegenden Wert wie das Wahrheitsstreben aus einer Handvoll einigermaßen harmloser semantischer Prämissen folgen? Rortys Argument gleicht einem Zaubertrick. Aber ein philosophisches Publikum will nicht bloß unterhalten werden wie das Publikum einer Zauberin – oder zumindest nicht hauptsächlich. Die PhilosophInnen im Raum sind vielmehr die, die an den dargebotenen Illusionen herumnörgeln und der Zauberin auf die Schliche kommen wollen.

Und so habe ich tatsächlich etwas an dem zweiten Schritt von Rortys Argument auszusetzen. Im Grunde habe ich sogar gleich mehrere Beschwerden: Mir ist nicht klar, wieso wir die Wahrheit selbst gleich miterschaffen, wenn wir dasjenige erschaffen, was überhaupt erst wahr sein kann, nämlich Sätze. Aber diese Angelegenheit ist vertrackt, denn ein simples Gegenbeispiel wie „Wir erschaffen doch auch bunte Dinge, ohne die Farben selbst gleich mitzuerschaffen“ läuft ins Leere. Während auch Dinge farbig sein können, die nicht menschengemacht sind, gilt das bei Wahrheit ja gerade nicht. Trotz meiner Zweifel muss ich Rorty diesen Punkt daher wohl erst einmal zugestehen.

Aber auch der folgende Schluss in Rortys zweitem Argumentationsschritt leuchtet mir nicht recht ein: Wieso ist es menschengemacht, ob ein bestimmter Satz wahr ist oder nicht, nur weil sowohl der Satz als auch (angeblich) die Wahrheit menschengemacht sind? Könnte es nicht sein, dass wir Sprachen und Sätze erfinden *ohne* damit festzulegen welche Sätze wahr sind? Auch an diesem Punkt können wir nach Gegenbeispielen Ausschau halten: Könnte es sein, dass es *nicht* menschengemacht ist, ob ein Gegenstand einer bestimmten Art eine bestimmte Eigenschaft hat, *obwohl* nur Gegenstände dieser Art diese Eigenschaft haben können und zudem alle Gegenstände dieser Art und diese Eigenschaft selbst menschengemacht sind? Nach Rortys eigenen Maßstäben muss die Antwort auf diese Frage „Ja“ lauten. Warum? Rorty vertritt die These, dass Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis in sprachlicher *Selbsterschaffung* bestehen. Anhand seiner Figur des starken Poeten argumentiert er, dass dieses Ziel nur durch eine neue Selbstbeschreibung in gänzlich eigenen Worten, einem eigenen Vokabular erreicht werden kann. Statt in bekannten Vokabularen nach der Wahrheit über sich selbst zu forschen, werden neue Beschreibungsweisen für sich selbst erfunden. Und diese haben sich dann ihrerseits in den praktischen Lebensvollzügen des starken Poeten zu bewähren.

Zwar beruht diese Überlegung auf der Idee, dass das Wahrheitsstreben durch etwas anderes ersetzt werden soll. Aber ironischerweise stellt sie selbst ein Gegenbeispiel gegen den gerade skizzierten Argumentationsschritt dar, in dem das Wahrheitsstreben zuallererst diskreditiert werden sollte.

Nur Vokabulare können dem starken Poeten zur sprachlichen *Selbsterschaffung* dienen und nach Rortys eigenem Ermessen sind sowohl Vokabulare als auch die sprachliche *Selbsterschaffung*

selbst menschengemacht. Aber daraus folgt nicht, dass es menschengemacht ist, ob ein bestimmtes Vokabular einer bestimmten Person auch tatsächlich zur erfolgreichen sprachlichen Selbsterschaffung dient oder nicht. Ob sich ein Vokabular dabei bewährt, ist eine offene Frage. Wer überhaupt ein starker Poet werden kann und wer dabei wie erfolgreich ist, ist nach Rortys Auffassung in hohem Maße kontingent.

Doch damit liegt ein Gegenbeispiel gegen das von Rorty benutzte Schlussprinzip vor. Man darf nicht folgern, dass es menschengemacht, ob ein Gegenstand einer bestimmten Art eine bestimmte Eigenschaft hat, wenn gilt, dass nur Gegenstände dieser Art diese Eigenschaft haben können und zudem alle Gegenstände dieser Art und diese Eigenschaft selbst menschengemacht sind.

Man könnte Rortys Position an dieser Stelle folgendermaßen verteidigen: Dass der Erfolg sprachlicher Selbsterschaffung menschengemacht ist, bedeutet keineswegs, dass er von bestimmten *konkreten* Personen gemacht wurde oder sogar von dem starken Poeten selbst. Vielmehr heißt es, dass alle Mitglieder der Sprachgemeinschaft *kollektiv* den Erfolg sprachlicher Selbsterschaffung bestimmen, und dies noch nicht einmal zweckgerichtet, sondern schlicht zufällig. Deswegen ist es durchaus so, dass der Erfolg sprachlicher Selbsterschaffung menschengemacht ist, obwohl er kontingent und nicht von bestimmten konkreten Personen gemacht wurde.

Doch diese Verteidigung untergräbt ihr eigenes Ziel. Wenn man sie nämlich vom Beispiel der sprachlichen Selbsterschaffung zurück zum Wahrheitsbegriff überträgt, gelangt man zu folgender Position: Ob ein Satz wahr oder falsch ist, ist tatsächlich menschengemacht, aber nur in dem Sinne, dass dies von gesamten Sprachgemeinschaften kollektiv abhängt. Doch genauso wie die parallele Einsicht den starken Poeten nicht davon abbringt, nach sprachlicher Selbsterschaffung zu streben, bietet diese Einsicht nun keinerlei Anlass mehr, Rortys Schlussfolgerung zu ziehen, dass das Streben nach Wahrheit aufgegeben werden muss. In diesem Fall könnte man zwar vielleicht nicht mehr an der Idee festhalten, dass sich eine *komplette* Sprachgemeinschaft darüber irren kann was wahr ist.<sup>2</sup> Aber immerhin wäre die Idee gerettet, dass alle *Einzelpersonen* weiterhin nach Wahrheit streben können.

Zusammengefasst lautet meine Kritik also: Entweder Rortys Schluss auf die These, dass es menschengemacht ist, ob bestimmte Sätze wahr sind, ist unzulässig, weil seine eigene Idee der sprachlichen Selbsterschaffung ein Gegenbeispiel liefert. Oder dieser Schluss *ist* zulässig, aber seine These kann dann keine Begründung mehr für die Absage an das Wahrheitsstreben liefern. Auch hier lautet der Grund, dass Rortys eigene Auffassung über sprachliche Selbsterschaffung ein Gegenbeispiel darstellt.

---

<sup>2</sup> Rorty selbst würde an dieser Stelle hinzufügen, dass Sätze der Art „Das mag zwar nach unseren besten Standards gerechtfertigt sein, aber vielleicht ist es trotzdem falsch“ schlicht Erinnerungen an die Tatsache sind, dass möglicherweise in Zukunft jemand auftaucht, der uns durch neue Gegengründe vom Gegenteil überzeugt.

---

**III.** Es gäbe noch vielerlei über meine kurzen kritischen Anmerkungen zu Rortys Kernüberlegung zu sagen. Doch im Rahmen dieser einleitenden Worte erlaube ich mir, darauf zu verzichten. Dieser Band enthält schließlich eine ganze Reihe von interessanten Beiträgen, die sich mit diesen Problemen gründlich und kompetent auseinandersetzen.

Dass ich ausgehend von meinen eigenen Argumenten so einfach auf Texte verweisen kann, die eigentlich für einen Schreibkurs für Studierende am Studienanfang verfasst wurden, ist keineswegs selbstverständlich. Ich habe im Wintersemester 2010/11 einen Kurs leiten dürfen, der zwar für alle Beteiligten ein gehöriges Stück Arbeit war, uns allen aber am Ende sehr spannende Diskussionen und Texte auf einem ungewöhnlich und erfreulich hohen Niveau beschert hat. Deswegen möchte ich diese Gelegenheit nutzen, mich noch einmal bei allen TeilnehmerInnen des Kurses für diese schöne Erfahrung zu bedanken.

Mein größter Dank gebürt allerdings Jurij Diaz Miranda, der den Kurs als Tutor an meiner Seite mitgestaltet hat. Ohne seinen Einsatz wäre erstens ich selbst in Arbeit untergegangen, und zweitens hätten sich die TeilnehmerInnen allein mit meiner eigenen Perspektive auf ihre Textentwürfe und auf Rortys Philosophie begnügen müssen statt im selben Maße von den konstruktiven, engagierten und scharfsinnigen Stellungnahmen Jurij zu profitieren.

Eine Einleitung wie diese ist eine ideale Gelegenheit all diese Dinge zum Ausdruck zu bringen. Daher will ich hier ebenso herzlich Benjamin Metz danken, der die Idee zu diesem Band hatte und ihn nun auch realisiert hat. Ich wünsche allen, denen diese Sammlung in die Hände fällt, viel Freude damit.

Berlin, im Sommer 2011





---

# **Die Kontingenz der Vernunft – die Vernunft als Mittel im Diskurs**

Michael Andres



---

## Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	12
2	<b>Eine kurze Einführung in Rortys Denken</b>	<b>12</b>
3	<b>Die Vernunft bei Rorty</b>	<b>14</b>
3.1	Rortys kontingente Vernunftkonzeption	14
3.2	Ein zweiter Beschreibungsweg	15
3.3	Rorty und die Idee der universellen Vernunft	15
3.4	Am Beispiel des Philosophen K	16
4	<b>Wenn man mit und von Vernunft spricht</b>	<b>18</b>
4.1	Die universelle Vernunft	19
4.2	Die kontingente Vernunft	19
5	<b>Abschlussgedanken</b>	<b>20</b>
	Literaturverzeichnis	22

---

## 1. Einleitung

Nach einer kurzen Einführung in Richard Rortys Denken, der Darstellung seiner Ansichten zur Kontingenz der Sprache und des Selbst, soll eine Abhandlung über seine Position zu einem der zentralen Begriffe der Philosophie folgen: der Vernunft. Dabei sollen folgende Fragen den Leitfaden für die erste Hälfte der Arbeit darstellen:

Wie bestimmt Rorty den Vernunftbegriff und wie integriert er diesen in seinen Philosophieentwurf? Wie verhält er sich zu den philosophischen Konzeptionen, die die Vernunft zu einer dem Selbst immanenten, jedoch von einem transzendenten Ort stammenden Instanz erklären?

An die Darlegung von Rortys Gedanken soll sich eine kritische Reflexion über die Verwendung des Terminus Vernunft anschließen. Es soll durchgespielt werden, unter welchem Vernunftbild, unter welcher Vorstellung von Vernunft eine freie Kommunikation eher möglich ist. Unter Zuhilfenahme von Rortys Vernunftauffassung soll dann ein freierer Umgang mit dem philosophischen Schwergewicht namens Vernunft vorgeschlagen werden.

## 2. Eine kurze Einführung in Rortys Denken

Bevor Rortys Vernunftbegriff erläutert werden kann, müssen seine zwei grundlegenden Thesen über zum einen die Kontingenz der Sprache und zum anderen die Kontingenz des Selbst dargestellt werden.

Wenn Rorty erklärt, die Sprache sei kontingent, dann meint er damit, die Sprache sei Teil von historischen Prozessen und zudem abhängig von den sie Sprechenden, welche aus spezifischen biographischen und soziokulturellen Hintergründen heraus sprechen. Mit diesem Verständnis von Sprache lässt sich mit ihr laut Rorty keine universelle und zeitlose Aussage machen. Zudem charakterisiert er die Idee von Wahrheit als eine Eigenschaft von Sprache, was bedeutet, dass „die Wahrheit nicht

---

dort draußen“<sup>1</sup> in der Welt anzutreffen oder zu finden sei, sondern dass jene in den sprachlichen Beschreibungen der Welt liege; und Sprache bestehe aus Sätzen, somit können nur Sätze wahr oder falsch sein.<sup>2</sup>

Für Rorty hat die Sprache die Funktion eines Werkzeugs<sup>3</sup>, welches den Menschen ermöglicht, sich in der Welt zurechtzufinden, sie verständlicher werden zu lassen. Die Sprache wird von ihm nicht danach bewertet, ob sie irgendeiner außersprachlichen Wahrheit entspricht oder sich solch einer annähert, sondern danach, ob sie nützlich und hilfreich ist in dem Prozess der Daseinsbewältigung und Lebensgestaltung. So sei die Auffassung, die Sprache sei ein Medium, welches zwischen der Welt und dem Selbst vermittele, abzulehnen, da sie veraltet und unpraktisch sei.<sup>4</sup>

Auch das Selbst betrachtet Rorty als etwas Zufallsbedingtes<sup>5</sup>, Kontingentes. Es gebe keinen allen Menschen gleichen Wesenskern, keinen Idealtypus des Selbst, welchem alle verpflichtet wären nachzustreben, behauptet er. Jeder sei eine besondere, singuläre Erscheinung. Mit dem Rückgriff auf Freud will Rorty aufzeigen, dass jedes Selbst ein „Netzwerk aus Kontingenzen“<sup>6</sup> sei, welche solcherart vielfältige Kombinationsmöglichkeiten und Spielarten bieten, dass die Formulierung von philosophischen oder auch „psychologischen Universalien“<sup>7</sup> stets zu kurz oder schlicht daneben greife.

Diese zwei Aspekte von Rortys Philosophie sollten während der weiteren Textlektüre zum besseren Verständnis dieser Arbeit im Hinterkopf verbleiben, denn mit seiner Sprach- und Selbstkonzeption ist auch sein Vernunftbegriff verbunden.

---

<sup>1</sup> Rorty, „Kontingenzen, Ironie und Solidarität“, S. 24.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 24.

<sup>3</sup> Ebd., S. 34f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S. 32.

<sup>5</sup> Um Rorty nicht misszuverstehen, um nicht in eine erste Verwirrung zu geraten, sollte man Zufall und Kausalität nicht als Gegensatz-, bzw. Widerspruchspaar ansehen. Wenn etwas zufällig/kontingent ist, heißt das nicht, dass es losgelöst wäre von jeglichen Kausalitäten, dass es sich nicht in einem Netz von innerweltlichen Zusammenhängen befinden würde. Zufällig/kontingent bedeutet, dass hinter der Welt und den darin sich abspielenden Ereignissen kein Plan (erdacht womöglich von einem transzendenten Intellekt) steht, dass die Dinge keiner vorgegebenen Notwendigkeit entspringen, und auch, dass es kein immanentes Wesen gibt, aus welchem sich alles ableitet.

<sup>6</sup> Rorty, „Kontingenzen, Ironie und Solidarität“, S. 66.

<sup>7</sup> Ebd., S. 95.

---

### 3. Die Vernunft bei Rorty

#### 3.1 Rortys kontingente Vernunftkonzeption

In seinem Bestreben, den Vernunftbegriff neu und anders zu bestimmen, greift Rorty Freuds Umgang mit Rationalität auf. Dieser beschreibe „Rationalität als einen Mechanismus, der Kontingenzen anderen Kontingenzen anpaßt“<sup>8</sup>. Dies heißt soviel wie, dass der Einzelne in eine Welt hineingerät, die etwas bereits Bestehendes ist, und in der er sich orientieren, zu der er sich verhalten muss. Jeder sei ein kontingentes Bündel von Einflüssen und Faktoren, Interessen und Wünschen; diese seien physikalisch, biologisch, historisch, kulturell, sozial, sprachlich bedingt. Die Vernunft als Anpassungsmechanismus gedacht vollbringe in dieser Gemengelage, dass die verschiedenen Kontingenzen, die ein Selbst ausmachen, in einem für dieses einzelne Selbst begründeten und sinnvollen Zusammenhang stehen. Dabei sei dieser Vorgang des Rationalisierens keiner des bewussten, berechnenden Reflektierens und Schließens allein, sondern und vor allem auch einer von „unbewußten Strategien“<sup>9</sup>. Wie jeder Mensch so sei auch seine Rationalität ein Netzwerk von Kontingenzen.

Rational sei also derjenige, dessen verschiedene Kontingenzen einen inneren Zusammenhang aufweisen, die sich in einem begründeten Verhältnis zu einander befinden. Diese „innere[...] Kohärenz“<sup>10</sup> wird durch sprachliche Vermittlung hergestellt. Durch diesen Anpassungsmechanismus wird eine nach außen abgeschlossene Einheit (Persönlichkeit) ermöglicht, die das Handeln und Überleben des Einzelnen sicherstellt.

Eine solchermaßen definierte Vernunft lasse sich nicht eindeutig lokalisieren oder von anderen Eigenschaften des Menschen unterscheiden, eine Spaltung in Vernunft und Leidenschaft oder Vernunft und Willen sei nicht möglich und nicht sinnvoll.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Ebd., S. 67.

<sup>9</sup> Ebd., S. 67.

<sup>10</sup> Ebd., S. 92.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S. 89.

---

## 3.2 Ein Zweiter Beschreibungsweg

Falls man den von Rorty vorgeschlagenen Gedankengang nicht mitgehen möchte und die Vernunft nicht als bloßen Anpassungsmechanismus anerkennt, und die dadurch begründete kontingente Beschaffenheit der Vernunft verneint, dann kann vielleicht ein *Zweiter Beschreibungsweg*, der zu einer kontingenten Vernunft führt, plausibler wirken.

Kurz und bündig formuliert sagt der *Zweite Beschreibungsweg*: Die Vernunft ist kontingent, denn 1.) ein vollkommen kontingentes Selbst, welches sich 2.) einer kontingenten Sprache bedient und sich in dieser seine Gedanken bildet, muss eine kontingente Vernunft haben.

Von diesen Überlegungen ausgehend soll nun Rortys Stellung zu einer anderen Vernunftkonzeption sowie seine Kritik an dieser beleuchtet werden.

## 3.3 Rorty und die Idee der universellen Vernunft

Rorty formuliert aus seinen im Punkt 2 dargestellten philosophischen Grundüberzeugungen heraus eine Wertschätzung für das Kontingente; zudem lehnt er die Annahme eines immanenten Wesenskerns ab und bekämpft jegliche Vergötterungsbestrebungen. Deshalb kann Rorty nichts mit den essentialistischen Ideen anfangen, das Selbst habe einen universellen festen Kern, in dem es allen anderen gleicht, oder das Selbst trete durch einen inneren Bezugspunkt in Verbindung zu einer transzendenten Instanz. Philosophische Positionen, die die Vernunft zu so etwas erklären, greift er an.

Er wirft Kant vor, dass dieser den Menschen in zwei Teile, einen *vernünftigen* und einen *empirischen*, heißt: kontingenten, gespalten habe. Die vernünftige Seite sei von Kant zu der allen Menschen gleichen und zugleich alle Menschen mit einer transzendenten Ebene verbindenden gemacht worden, während die empirische mit den Affekten und Zufälligkeiten gleichgesetzt wurde.<sup>12</sup> Indem Kant das Kontingente abgewer-

---

<sup>12</sup> Vgl. ebd., S. 67.

---

tet und das Vernünftige überhöht habe, welches er zudem zum Kern des Selbst be-  
rief, habe er das Selbst vergöttert<sup>13</sup>, worin Rorty ein Festhalten an einem metaphysi-  
schen Weltbild sieht.

Dadurch also, dass ein „zentrale[s] Selbst namens ‚Vernunft‘“<sup>14</sup> geschaffen werde,  
dass der Vernunft ein fester Platz im Selbst zugewiesen werde, werde es möglich, sie  
als Vermögen des Einzelnen zu charakterisieren, und somit den Menschen als ratio-  
nales, vernunftbegabtes Wesen zu definieren. Und da die Vernunft als eine Instanz  
aufgefasst werde, mit der „allgemeine Kriterien“<sup>15</sup> und Prinzipien erkannt und for-  
muliert werden, kann sie zum Kontrolleur und Korrektor des Kontingenten aufgebaut  
werden. Man sei mit einer solchermaßen transzendenten und gleichzeitig immanen-  
ten Vernunft nun imstande, Wünsche, Gedanken, Handlungen und Lebensentwürfe  
von Menschen danach zu beurteilen, ob sie rational oder irrational<sup>16</sup> seien. Je nach  
Bedürfnis- und Interessenlage können neue und ungewohnte, womöglich besorgnis-  
erregende als auch unangenehme Denkansätze und Verhaltensweisen durch den  
Vorwurf der Irrationalität abgewehrt oder marginalisiert werden<sup>17</sup>.

Da es für den Punkt 4 dieser Arbeit wichtig ist, soll noch einmal festgehalten und  
expliziert werden: Diese Vorstellung von Vernunft und dem Menschen als rationales  
Wesen beinhaltet noch keine inhaltliche Aussage darüber, was als vernünftig zu gel-  
ten habe; die Vernunft wird lediglich zu dem Teil des Menschen gemacht, die er-  
kennt, entscheidet, urteilt.

### **3.4 Am Beispiel des Philosophen K**

Da die vorhergehenden Erläuterungen von äußerst abstrakter Natur sind, sollen die  
zwei Vernunftkonzepte anhand eines konkreten – wenn auch konstruierten – Bei-  
spiels durchgespielt werden. Es soll heißen: Am Beispiel des Philosophen K.

---

<sup>13</sup> Vgl. ebd., S. 63.

<sup>14</sup> Ebd., S. 68.

<sup>15</sup> Ebd., S. 69.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 32.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 90-91.



---

Es dachte einmal ein Philosoph namens *K* über Philosophisches nach und die Ergebnisse seiner Denkkunternahmen hatten auf die Philosophie bedeutende und nachhaltige Auswirkungen. Von seinen Vorgängern im Philosophieren hatte *K* das Problem übernommen, wie allgemeine Begriffe sich auf konkret erfahrene Gegenstände anwenden ließen. *K* wollte eine metaphysische Brücke schlagen zwischen rationalistischen und empiristischen Positionen. Dies vollbrachte er, indem er eine absolute Instanz postulierte, die das zentrale Denk- und Ordnungsvermögen des Menschen sein sollte; *K* nannte diese Instanz *V*; und *K* schrieb fest, dass *V* es dem Menschen ermögliche, allgemeine Gesetze zu erkennen und sein Denken, Handeln und Leben demgemäß auszurichten.

Spielt man mit Rortys in Punkt 3.1 formuliertem Vernunftbegriff die Denkvorgänge von *K* nach, dann ließe sich das Entstehen von *V* folgendermaßen beschreiben:

Die eine Kontingenz (K1) des Philosophen *K*, die ausgiebige Lektüre früherer Philosophen und seine eigenen Beobachtungen und Überlegungen zu dem Thema, ließen ihn mit dem Resultat zurück, dass aller menschlichen Erkenntnis Grenzen gesetzt seien durch die Wahrnehmungsfähigkeiten des Menschen, dass das Denken also keinen festen und fundamentalen, unbezweifelbaren Bezugspunkt habe. Eine andere Kontingenz (K2) war die, dass *K* seinem Charakter nach ein äußerst gründlicher und ordnungsgenießender Zeitgenosse war, der zusätzlich auch noch (K3) ängstliche und risikoscheue Züge aufwies. Schließlich wurde *K* mit der Liebe und dem Glauben (K4) an eine höhere, transzendente Macht erzogen, und diese frühe und positiv erlebte Sozialisation blieb ihm bis zu seinem Tod präsent.

Diese verschiedenen und sich zum Teil auch widerstreitenden Kontingenzen mussten sich in *K* zu einem begründeten Gesamtbild fügen, damit *K* eine handlungs- und lebensfähige Person bleiben konnte. Und jenes zusammenhängende Gesamtbild wurde durch den kontingenzenanpassenden Mechanismus, abgekürzt mit Vernunft, vollendet. Mithilfe seines scharfkantigen Verstandes (K5) und seiner vorhandenen Einbildungskraft (K6)<sup>18</sup> verband die Vernunft für *K* auf sprachlichem Wege die weiteren Kontingenzen, so dass *K* eine Instanz *V* erschuf.

---

<sup>18</sup> Es ließen sich selbstverständlich noch weitere daran beteiligte Kontingenzen aufstellen.

---

Wollte man die Denkbewegungen von *K* durch den von Kant grundgelegten Vernunftbegriff beschreiben, könnte man dies möglicherweise derart:

Nachdem *K* sich ernsthaft mit den sich ihm stellenden philosophischen Problemen auseinandergesetzt hatte, war es ihm möglich, durch die seine Denkvermögen be gründende Vernunft, zu erkennen, dass es eine Instanz *V* gibt, die alles Denken und Erkennen ordnet.

#### 4. Wenn man mit und von Vernunft spricht

Der Mensch wächst hinein in einen sozialen sowie sprachlichen Raum, in dem er sich behaupten, in dem er leben muss. Dieser Raum und die ihn umgebende physikalische Welt als auch seine biologischen Veranlagungen haben zur Folge, dass er Überzeugungen hat<sup>19</sup>. Mit seinen Überzeugungen befindet er sich in einem Diskurs mit den anderen Menschen, und den Diskurs formt er, wie auch er von dem Diskurs geformt wird. Eine Art, in den Diskurs und auf die Überzeugungen anderer einzuwirken, ist der, mit Argumenten zu operieren. Argumente sind eine Weise, das Denken und Handeln von anderen zu beeinflussen, denn sie können „Menschen dazu [...] bringen, ihre Gewohnheiten zu ändern“<sup>20</sup>.

Die beiden unterschiedlichen Vernunftbegriffe, der von Rorty und derjenige von Kant, der den Menschen als rationales Wesen beschreibt, ihm einen rationalen Kern zuschreibt, sollen nun beide dahingehend betrachtet werden, wie sie als Mittel im Diskurs verwendet werden können und welche Folgen das haben kann. Dabei soll gezeigt werden, wie die jeweilige Idee von Vernunft den Vollzug des Argumentationsvorganges, ja den gesamten Argumentationsstil bestimmt. Und es soll auch beleuchtet werden, unter welcher Annahme das von Rorty favorisierte Ideal der *herrschaftsfreien Kommunikation*<sup>21</sup> eher realisiert werden kann.

---

<sup>19</sup> Inwiefern eine Unterscheidung der Überzeugungen in rationale, also durch Gründe erworbene, und nach denen aus Ursachen heraus sinnvoll und möglich ist (Rorty, „Kontingenz, Ironie, Solidarität“, S. 89), soll hier nicht ausdiskutiert werden.

<sup>20</sup> Rorty, „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, S. 135.

<sup>21</sup> Ebd., S. 119.

---

## 4.1 Die universelle Vernunft

Wenn die Vernunft wie in Punkt 3.3 dargestellt als ein dem Menschen innewohnendes und diesen konstituierendes Potential angesehen wird, werden sich auch die Diskurstechniken und Überzeugungstaktiken daran ausrichten. Das bedeutet, dass der Vernunftbegriff als Mittel des Argumentierens eingesetzt wird. Aber auch, dass der Argumentationsstil ein möglichst rationaler und auf Begründungen aufbauender ist.

Die zu einem – beliebigen – Zeitpunkt dominierenden Diskursteilnehmer werden für sich eine vernünftige Position reklamieren, die sie mit ihrer „epistemischen Autorität“<sup>22</sup> rechtfertigen, welche sie dank ihrer größeren Rationalität besitzen.

Sollte die Vorstellung von der Vernunft als Instanz allgemein verbreitet und mehrheitlich akzeptiert sein, dann wäre die Vernunft als Instrument betrachtet geradezu maßgefertigt für die Aufgabe, die Diskurshoheit zu verteidigen. Missliebige, abweichende oder schlicht nicht einzuordnende Themen und Sprecher könnten mithilfe des Vorwurfs der Irrationalität bekämpft und verhindert werden<sup>23</sup>. Aufteilungen und Zuweisungen wie die in rational und irrational werden enorme Suggestionskraft ausüben, da man sich als rational begreifender Mensch nicht auf einen als irrational klassifizierten Gedanken wird einlassen wollen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass freie Kommunikation unter dem alles abdeckenden Dach einer Vernunft nach Kant viel zu störanfällig wäre, da ein allzu simples – weil einfach handhabbares – Mittel vorhanden wäre, Denk- und Sprechdominanz zu behaupten.

## 4.2 Die kontingente Vernunft

Rortys Vernunftbeschreibung angenommen und angewandt wird zum einen das Argumentieren mit Hinblick auf eine universelle Vernunft unpraktisch – da nicht mehr überzeugend –, zum anderen wird das Einteilen des Denkens in rational und irrational hinfällig. Denk-Hierarchien, also die Gedanken geschichtet nach Rationalität, könnten nicht mehr festsetzen, was zu diskutieren und was zu verschweigen ist. Zudem wäre der Ausschluss von nicht-rationalen Diskursteilnehmern nicht mehr glaub-

---

<sup>22</sup> Rorty, „Der Spiegel der Natur“, S. 198.

<sup>23</sup> Vgl. Rorty, „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, S. 90-91.

---

haft und nachhaltig durchzusetzen, womit ein freierer Austausch garantiert wäre, der auch Gedanken außerhalb jeglicher aktuell bestehender Kategorisierung zuließe.

Das Überzeugenwollen anderer würde als soziale Praxis immer noch vollzogen werden, doch es bedürfte dann anderer Strategien. Die bloße Argumentation auf eine universelle Vernunft hin (die oftmals nicht mehr als ein rhetorisches Mittel ist) würde, wenn auch nicht gänzlich abhanden kommen, so doch zumindest nicht dominierend sein. Eine Möglichkeit, Überzeugungen zu verändern, könnte das von Rorty vorgeschlagene sprachliche Instrument der Neubeschreibung sein<sup>24</sup>.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren: Wenn die Vernunft als kontingenter Anpassungsmechanismus verstanden würde<sup>25</sup>, wäre ein freies, „unverzerrte[s]“<sup>26</sup> Kommunizieren wahrscheinlicher zu realisieren, denn es würde ein gewichtiges Machtmittel fehlen, das im Vorhinein den Diskurs selektiert und limitiert. Die Diskursteilnehmer müssten sich auf andere Weise bemühen, sich gegenseitig zu überzeugen oder sich gegenüber den anderen zu rechtfertigen.

## 5. Abschlussgedanken

Die Aufgabe des Bildes, die Vernunft sei das Zentrum des Denkens, wird nicht unweigerlich dazu führen, dass jegliches Disputieren und Debattieren abstirbt. Da Menschen auch weiterhin Überzeugungen haben werden, werden sie diese auch gegeneinander in Stellung bringen, sprich: Argumentieren.

Es ist sogar sehr wahrscheinlich, dass es immer noch viele vernunftorientierte Argumentationstechniken geben wird, weil sie sowohl für den Überzeugenden als auch für den zu Überzeugenden Attraktivität besitzen<sup>27</sup>. Diese Techniken werden lediglich nicht mehr allgemeingültig und hegemonial alle Diskurse bestimmen.

---

<sup>24</sup> Was genau Neubeschreibungen sind, kann hier nicht erläutert werden. Was Rorty darunter versteht, ließe sich unter anderem auf folgenden Seiten nachlesen: Rorty, „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, S. 28, 42, 77.

<sup>25</sup> Falls man nur den *Zweiten Beschreibungsweg* (unter Punkt 3.2) zur Kontingenz der Vernunft mitgehen möchte, dann wäre auch dies ausreichend, da nur eine Entthronung der universellen, transzendenten Vernunft erfolgen muss.

<sup>26</sup> Rorty, „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, S. 120.

<sup>27</sup> Ebd., S. 154-155.

---

Argumentieren ist intellektueller Kampf, sprachlich ausgetragen, es geht darum, zu überwältigen. Und wem daran gelegen ist, dass dieser Kampf möglichst frei und ernsthaft vonstatten geht, der sollte das Instrument der universellen Vernunft weder bemühen noch sich davon allzu leicht einschüchtern lassen. Nicht das Zitieren allgemeiner Gesetze oder das Theoretisieren sollten als Mittel der Wahl genutzt werden, sondern neue, spielerische, sprachlich innovativere Möglichkeiten.

Sollte dies der Fall sein, dann wird die Vernunft nicht mehr als der Fluchtpunkt des Denkens erhalten müssen. Das heißt: Wenn man nicht mehr weiter weiß, die Argumente nicht verfangen, dann kann man sich nicht auf die Vernunft zurückziehen und mithilfe dieser verkünden, *so sei es und sie hat es mir geoffenbart*.

Die Idee von der Kontingenz der Vernunft, wie Rorty sie einem anbietet, zu erwägen und auszuprobieren, könnte mehr Freiheit und Offenheit für den einzelnen und für sich Denkenden, aber auch für den Diskurs aller miteinander mit sich bringen.

---

## Literaturverzeichnis

Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur, Eine Kritik der Philosophie, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.



---



---

# **Philosophischer Fortschritt in „Kontingenz, Ironie und Solidarität“**

Ufuk Celebi



---

## Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	28
2	<b>Philosophischer Fortschritt</b>	<b>28</b>
2.1	Was ist Metaphilosophie?	30
3	<b>Kontingenz-Philosophie</b>	<b>30</b>
3.1	Die Vokabular-Methode	31
3.2	Neubeschreibung als Revolte	32
4	<b>Schlussbemerkungen</b>	<b>33</b>
	Literaturverzeichnis	34

---

# 1 Einleitung

In der vorliegenden Arbeit werde ich mich der Fragestellung zuwenden, wie sich Richard Rortys Kontingenz-Philosophie<sup>1</sup> zum Thema des philosophischen Fortschritts verhält. Ich trage dieses Thema nicht von außen an Rorty heran, sondern entwickle es ausgehend von einem seiner eigenen Texte. Der Text, der den Rahmen für meine vergleichende Analyse darstellt, ist die von Rorty als Herausgeber verfasste Einleitung zum Aufsatzband „The Linguistic Turn“<sup>2</sup>.

Im Verlauf der Analyse wird sich herausstellen, dass jene Einleitung einen interessanten Schlüssel für das Verständnis seiner Kontingenz-Philosophie in „Kontingenz, Ironie, Solidarität“<sup>3</sup> liefert. Ich werde versuchen, plausibel zu machen, dass sie als Antwort auf Probleme verstanden werden kann, die von Rorty in „The Linguistic Turn“ aufgeworfen werden.

Die Untersuchung der Beziehung zwischen beiden Texten verschiebt den Akzent der Arbeit weg davon, *was* Rorty mit seiner Kontingenz-Philosophie konkret aussagt, in Richtung dessen, *wie* und *wieso* er sie für sinnvoll erachtet. Da Rortys Thesen oft kontrovers diskutiert werden, erscheint mir der Blick auf eine mögliche Motivation hinter ihnen relevant, um seine Überlegungen nachvollziehbarer zu machen.

## 2 Philosophischer Fortschritt

Auf den ersten zwei Seiten seiner Einleitung in den Band „The Linguistic Turn“ stellt Rorty zwei Thesen zum Thema des philosophischen Fortschritts auf. Die erste These beschreibt *wie* sich Fortschritt in der Philosophie seiner Meinung nach abspielt und die zweite, *worin* dieser besteht. Um später auf beide Thesen Bezug nehmen zu können, werde ich sie als WIE- und WORIN-These bezeichnen:

- WIE-These: mit seiner ersten These charakterisiert Rorty die Geschichte der Philosophie als Geschichte der methodischen Revolten gegen vorhergehende Philosophen. Als Motivation für solche Revolten sieht er das Ziel, dem endlosen Streit über die immer selben Probleme ein Ende zu setzen, indem Meinung durch Wissen ersetzt wird. Der entscheidende Punkt für Rorty ist dabei der, dass die Antwort auf die Frage, *wie* sich dieses Ziel erreichen lässt, bei neuen Methoden liegt<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> RORTY, RICHARD: Kontingenz, Ironie, Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

<sup>2</sup> RORTY, RICHARD: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. In RORTY, RICHARD (Hrsg.): The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967.

<sup>3</sup> RORTY: Kontingenz, Ironie, Solidarität.

<sup>4</sup> vgl. RORTY, RICHARD (Hrsg.): The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967, S.1.

---

Als Beispiel für eine methodische Revolte führt er u.a. den frühen Wittgenstein an, der mit dem „Tractatus logico-philosophicus“<sup>5</sup> seine Aufmerksamkeit auf die logische Form von Sätzen legt und damit eine neue Methode etabliert, von der er denkt, dass sie hinreichend dafür ist, die Probleme der Philosophie aufzulösen, indem er vermeintlich klarstellt, was man wissen kann und was bloße Meinung ist<sup>6</sup>.

- WORIN-These: die Versuche, die Rorty mit der Wie-These beschreibt, sieht er in der Geschichte der Philosophie als immer wieder gescheitert an. Als Grund für das Scheitern macht er ein prinzipielles Problem aus: um zu wissen, welche Methode man verwenden soll, muss man vorweg Annahmen machen, die eine bestimmte Methode nahe legen. Daraus ergibt sich ein für Rorty unlösbares Dilemma. Wenn man die Annahmen, mithilfe derer man eine Methode auswählt, mit dieser verteidigt, setzt man die Annahmen bereits voraus und argumentiert zirkulär. Wenn man andererseits die Annahmen nicht verteidigt, lässt sich einwenden, dass die Annahmen ungerechtfertigt seien. Mithilfe neuer Methoden lässt sich das Ziel, Meinung durch Wissen zu ersetzen, nicht erreichen<sup>7</sup>.

Um beispielsweise eine sprachphilosophische Methode aufzugreifen muss man die Annahme machen, dass sich philosophische Probleme als sprachliche begreifen lassen. Wenn man diese Annahme nun mithilfe der sprachphilosophischen Methode verteidigt, setzt man die Annahme voraus, da man erst aus ihnen die Methode ableitet. Wenn man sie aber nicht verteidigt, kann mit anderen Methoden eingewendet werden, dass sich philosophische Probleme nicht als sprachliche begreifen lassen.

Rorty gibt damit zunächst eine negative Antwort auf die Frage, worin der philosophische Fortschritt besteht: sie besteht für ihn nicht in der neuen Methode selbst. Aus dieser Problematik folgt, dass man auch insgesamt keine Aussage darüber treffen kann, ob die Philosophie als ganzes Fortschritt macht oder nicht, da wir - wie bei der Methodenwahl - nicht wissen können, welche Richtung einen Fortschritt darstellt. Dafür fehlt uns eine äußere Position, von der aus wir die Entwicklung der Philosophie beurteilen könnten.

Rortys Antwort auf die Frage liegt stattdessen darin, dass er Fortschritt in der Debatte sieht, mithilfe derer man offenlegt, was die Probleme verschiedener methodischer Ansätze sind.

---

<sup>5</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG: Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

<sup>6</sup> vgl. ebd.

<sup>7</sup> vgl. RORTY: The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method, S. 1f..

---

## 2.1 Was ist Metaphilosophie?

Unter dem Begriff der Metaphilosophie lassen sich all diejenigen Überlegungen zusammenfassen, die sich mit der Frage „Was ist Philosophie?“ beschäftigen.

Ein Versuch, auf diese Frage zu antworten, lässt sich anhand des Gegenstandes der Philosophie und mithilfe der Unterscheidung zwischen Disziplinen erster und zweiter Ordnung machen: eine Disziplin erster Ordnung macht Aussagen über Sachverhalte erster Stufe (z.B. p ist der Fall), während sich die Philosophie als Disziplin zweiter Ordnung damit beschäftigt, wie ein Sachverhalt erster Stufe zu rechtfertigen ist und was er für den vernünftigen Menschen bedeutet.

Ein Sachverhalt erster Stufe könnte z.B. „Die Evolutionstheorie ist der Fall“ sein. Die Frage, ob sich die Evolutionstheorie besser als die Annahme eines Gottes rechtfertigen lässt oder was sie für die Stellung des Menschen im Kosmos bedeutet, wäre hingegen ein Sachverhalt zweiter Stufe und damit Gegenstand der Philosophie.

Wenn man diese Ordnung weitertreibt und Sachverhalte zweiter Stufe untersucht landet man bei der Metaphilosophie, der Philosophie der Philosophie. Die Antwort auf die Frage, was Philosophie sei, lässt sich jedoch entlang einer einzigen Dimension (wie z.B. anhand der des Gegenstandes) nicht umfassend beantworten. Man muss stattdessen weitere Dimensionen im Blick behalten.

Rorty gibt mit seinen beiden Thesen vor allem auf die metaphilosophische Frage, worin der Ziel und Zweck der Philosophie liegt, eine Antwort. Es wird sich herausstellen, dass solche Überlegungen auch für seine Kontingenz-Philosophie eine wichtige Rolle spielen.

Mithilfe beider Thesen und den Überlegungen zur Metaphilosophie haben wir den Rahmen für den Vergleich mit Rortys Kontingenz-Philosophie abgesteckt. Wir werden ausgehend von beiden Thesen untersuchen, inwiefern Rorty seinen Ansatz in „Kontingenz, Ironie, Solidarität“ als methodische Revolte begreifen respektive als Beitrag zur philosophischen Debatte sehen könnte.

## 3 Kontingenz-Philosophie

Im ersten Teil von „Kontingenz, Ironie, Solidarität“ entwickelt Rorty seine Kontingenz-Philosophie. Unter Kontingenz (vom lat. *contigere*, „sich ereignen“) versteht man „Zufälligkeit, als Gegensatz zur Notwendigkeit“<sup>8</sup>. Für einen Sachverhalt bedeutet Kontingenz, dass er *nicht* notwendigerweise so ist, wie er ist. Ein Beitrag von Rortys Philosophie besteht nun darin, eine Methode anzubieten, mithilfe derer man mögliche Kontingenzen einsehen kann. Es wird nicht darum gehen, eine

---

<sup>8</sup> SCHMIDT, HEINRICH: Philosophisches Wörterbuch. Neu bearb. von Georgi Schischkoff Auflage. Stuttgart: Kröners, 1991.

---

Aussage der Art „Sachverhalt A ist kontingent“ zu machen, sondern Überlegungen anzustellen, die die Nicht-Kontingenz bestimmter Sachverhalte fraglich erscheinen lässt.

Die Methode, die Rorty entwickelt, bezeichne ich als VOKABULAR-Methode. Wir werden im nächsten Abschnitt klären, wie diese Methode aussieht.

### 3.1 Die VOKABULAR-Methode

Rorty beginnt seine Ausführungen zur Kontingenz-Philosophie mit einem Kapitel zur „Kontingenz der Sprache“. Ein zentraler Begriff für seine Überlegungen in diesem und den darauf folgenden Kapiteln ist der Begriff des Vokabulars.

Rorty gibt keine Definition und führt ihn einfach ein<sup>9</sup>. Erst im Laufe des Textes wird deutlich, was er sich darunter vorstellt: unter Vokabular ist eine Menge von Sätzen zusammengefasst, die einem Menschen zur Verfügung stehen, um sich und seine Umwelt wahrzunehmen<sup>10</sup>.

Rorty entwickelt den Begriff in Kontrast zu einzelnen Sätzen<sup>11</sup>, um den Blick auf die Sprache aus etwas weiterer Perspektive vorzunehmen, als es auf Satzebene möglich wäre. Beispiele für Vokabulare sind „das moralische Vokabular [...] Freuds“<sup>12</sup> oder „das Vokabular der Politiker im alten Athen“<sup>13</sup>, womit jeweils die Art und Weise gemeint ist, wie Freud bzw. die Politiker im alten Athen über Moral bzw. Politik *im Ganzen* sprechen, ihn verstehen und erklären.

Rortys Motiv, den Blick auf die Sprache etwas zu weiten liegt in seiner Vorstellung vom Begriff der Wahrheit. Er stellt die These auf, dass Wahrheit ausschließlich als eine Eigenschaft von Sätzen aufgefasst werden sollte und unterscheidet, dass ein Satz die Eigenschaft haben könne, wahr zu sein, aber nicht mit der Wahrheit übereinstimmen könne, indem sie „eine genau zutreffende Darstellung der Weise [darstellt], wie die Welt an sich ist“<sup>14</sup>. Während bei Sätzen noch die Möglichkeit besteht, dass man den Fehler macht, zu meinen, Welt teile sich in sie auf, ist das bei Vokabularen nicht mehr einzusehen.

Es ist Rortys Ziel, das Vokabular seiner Kontingenz-Philosophie zu etablieren. Dieses neue Vokabular möchte er aber nicht mit Argumenten, sondern durch die Neubeschreibung verschiedener Sachverhalte attraktiv machen<sup>15</sup>. Er sieht sich mit

---

<sup>9</sup> Sowohl die erste Erwähnung in der Einleitung auf S.13 als auch im Haupttext auf S.24 geschehen plötzlich ohne irgendwelche Vorbereitung.

<sup>10</sup> vgl. RORTY, RICHARD: Kontingenz, Ironie, Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, Kap. 1-3.

<sup>11</sup> „Diese Ineinssetzung wird dadurch erleichtert, daß man die Aufmerksamkeit auf einzelne Sätze im Gegensatz zu Vokabularen beschränkt.“, ebd., S.24.

<sup>12</sup> Ebd., S.25.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd., S.22.

<sup>15</sup> vgl. ebd., S.30.

---

dieser Art der Philosophie auf Seite „utopischer Politik oder revolutionärer Wissenschaft“<sup>16</sup>. Neubeschreibung erscheint ihm in dreierlei Hinsicht als die bessere Methode:

1. Wir entscheiden uns nicht nach bestimmten Kriterien, also beispielsweise anhand von Argumenten, für eine bestimmte Sprechweise, sondern gewöhnen uns allmählich um<sup>17</sup>.
2. Der Versuch, ein altes Vokabular mithilfe genau dieses alten Vokabulars als unzureichend auszuweisen führt zu einer zirkulären Argumentation, da man mit der Verwendung des Vokabular zeigt, dass es nicht unzureichend ist<sup>18</sup>.
3. Es gibt keinen äußeren Standpunkt anhand dessen man bestimmen könnte, welches Vokabular das bessere ist.

### 3.2 Neubeschreibung als Revolte

Insgesamt spricht der metaphilosophische Charakter seiner Begründungen für und wider bestimmte Ansätze für das In-Beziehung-Setzen beider Texte. Dies kann man mithilfe der Werkzeug-Metapher verdeutlichen, die ein Abschied davon ist, zu versuchen, andere Vokabulare als unzureichend zu charakterisieren und stattdessen mit dem neuen Vokabular Sachverhalte neu zu beschreiben, um zu zeigen, dass sie hilfreich sind.

Beim Vergleich der WIE-These und der VOKABULAR-Methode ist auf sprachlicher Ebene zunächst die verwandte Redeweise von der Revolution auffällig. Rorty bezeichnet in „The Linguistic Turn“ die Philosophen, die versuchen eine neue Methode zu etablieren als Revolutionäre. Mit seiner VOKABULAR-Methode sagt er das zwar nicht wörtlich über seinen neuen Ansatz, aber er schlägt sich auf Seite „utopischer Politik oder revolutionärer Wissenschaft“<sup>19</sup> und kommt damit der Redeweise von der Revolution auffällig nahe.

Während er noch mit der WIE-These das Motiv ausmacht, Meinung durch Wissen zu ersetzen, scheint dieses Ziel für ihn mit seiner Kontingenz-Philosophie vollständig vom Tisch zu sein. Seine Vorstellung vom Wahrheitsbegriff legt die Einsicht nahe, die er bereits in „The Linguistic Turn“ wiedergeben hat, dass nämlich ein Versuch, absolutes Wissen auszumachen, dazu verurteilt ist, zu scheitern.

Ein zentraler Bestandteil der WORIN-These war, dass man die Wahl der Methode nicht abschließend begründen kann. Mit genau dieser Einsicht scheint Rorty an

---

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> vgl. ebd., S.26.

<sup>18</sup> Ebd., S.30.

<sup>19</sup> Ebd.



---

seine VOKABULAR-Methode heranzugehen, vor allem die Wiederkehr des Problems der zirkulären Argumentation und die Einsicht, dass ein äußerer Standpunkt zur Beurteilung der Vokabulare fehlt, fällt in diesem Zusammenhang ins Auge.

Rortys Anstaz, mit den alten Dingen aufzuhören und stattdessen etwas anderes zu tun, nimmt seine Einsicht in der WORIN-These, dass der philosophische Fortschritt in der Debatte um philosophische Positionen liegt, in ganz besonderer Ernst, da sie mit den traditionellen Fragestellungen in viel stärkerer Weise bricht, als es mit traditioneller Argumentation möglich wäre. Dadurch werden neue und ganz andere Fragen aufgeworfen, die die Debatte der Philosophie fortschreiten lässt.

---

## Literatur

**Rorty, Richard (Hrsg.):** The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967.

**Rorty, Richard:** Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. In **Rorty, Richard (Hrsg.):** The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967, 1–39.

**Rorty, Richard:** Kontingenz, Ironie, Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

**Schmidt, Heinrich:** Philosophisches Wörterbuch. Neu bearb. von Georgi Schischkoff Auflage. Stuttgart: Kröners, 1991.

**Wittgenstein, Ludwig:** Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.





---

# **Menschliche Metavokabulare — Richard Rorty und die Möglichkeit der Wahl nach guten Gründen**

Christian Eichler



---

## Inhaltsverzeichnis

0	Einleitung	40
1	<b>Rortys Widerlegung der Prämisse, es gäbe objektive Tatsachen</b>	<b>41</b>
2	<b>Die Struktur von Rortys Argument</b>	<b>42</b>
3	<b>Die Zwischenkonklusion, man könne nicht wählen</b>	<b>44</b>
3.1	Weltanschauungen als Vokabulare	44
3.2	Wahrheit im Metavokabular der Welt	46
3.3	Die Problematik der Zwischenkonklusion	46
4	<b>Menschliche Metavokabulare</b>	<b>47</b>
4.1	Vokabulare in Vokabularen	47
4.2	Die Wahl zwischen Vokabularen	48
4.2.1	Das Metavokabular der Wahrheit	49
4.2.2	Das Metavokabular des Humanismus	50
5	<b>Mögliche Auswirkungen der Ergebnisse auf Rortys Philosophie</b>	<b>51</b>
5.1	Das Metavokabular der Nützlichkeit	51
5.2	Nur der Kulturwandel zählt	52
5.3	Der Kulturwandel als schlechtes Beispiel	53
6	<b>Schluss</b>	<b>53</b>
	Literaturverzeichnis	54

---

## 0. Einleitung

In vielen Gesellschaften finden wir folgende Situation vor. Jeder Mensch hat private Bedürfnisse, die mitunter völlig unterschieden von denen seiner Mitmenschen sind. Des Weiteren gibt es Bedürfnisse der Öffentlichkeit, in einer liberalen Gesellschaft zum Beispiel die Forderung, dass jedem Menschen Grundrechte zugestanden werden müssen. Nun kommt es jedoch vor, dass Privatinteressen den Interessen der Öffentlichkeit entgegenstehen. Zum Beispiel kann es sein, dass ich lieber fernsehen möchte, als dagegen zu demonstrieren, dass radioaktiver Müll unter den Häusern von unschuldigen Menschen abgeladen wird.

Die Philosophie hat es laut Richard Rorty unter anderem immer als ihre Aufgabe verstanden in solchen Fällen Antworten auf die Fragen zu geben: „Was hat in so einem Fall Vorrang?“, „Was soll ich tun?“<sup>1</sup>. Dies versuchte sie durch die Definition von allgemeinen, objektiven Gesetzmäßigkeiten, wie z.B. dem kategorischen Imperativ Immanuel Kants. Diesen Versuchen liegt laut Rorty jedoch immer die Prämisse zugrunde, dass es universelle, objektive Tatsachen in der Welt gibt, die Kriterien dafür sind, nach welcher Weltanschauung man handeln soll.

In seinem Buch „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ leugnet Rorty diese Prämisse und setzt sich stattdessen dafür ein, nicht nach einer philosophischen Synthese öffentlicher und privater Bedürfnisse zu streben.

Ich möchte im ersten Teil dieser Arbeit schrittweise analysieren, wie Rorty im ersten Kapitel „Die Kontingenz von Sprache“ versucht zu zeigen, dass jene Prämisse falsch ist. Dann will ich im zweiten Teil belegen, dass Rorty für seine Argumentation über die Zwischenkonklusion „Man kann nicht zwischen Vokabularen wählen.“ geht, und aus welchen Prämissen er sie ableitet. Diese Arbeit ist ein Versuch diese Zwischenkonklusion sehr stark zu lesen und zu problematisieren. Dies soll im dritten Teil geschehen. Im vierten Teil werde ich zeigen, dass es möglich ist diese Problematik durch die Annahme menschlicher Metavokabulare zu lösen. Im fünften Teil möchte ich diskutieren, inwiefern die Lösung dieses Problems Rortys Konzept von Philosophie überhaupt angreift, oder er sie ohne weiteres akzeptieren könnte und im letzten Teil ein Fazit geben.

---

<sup>1</sup> Vgl. Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 12 f.



---

## 1. Rortys Widerlegung der Prämisse, es gäbe objektive Tatsachen

Rorty unterscheidet zunächst folgende zwei Behauptungen: „Die Welt ist dort draußen“<sup>2</sup> und „Die Wahrheit ist dort draußen“<sup>3</sup>. Dass die Welt dort draußen ist, bedeute, dass es eine Wirklichkeit gibt, die nicht vom Menschen geschaffen wurde, und die auch nicht von seiner Vorstellung abhängt. Diese These wird von Rorty nicht explizit analysiert, jedoch scheint er sie nach gesundem Menschenverstand für wahr zu halten<sup>4</sup>.

Die zweite Behauptung, „dass die Wahrheit dort draußen ist“, hält Rorty für falsch. Wahrheit sei eine Eigenschaft von Sätzen. Sätze wiederum Teil von Vokabularen, die Menschen erschaffen und benutzen. Diese Vokabulare definierten, wann eine Behauptung wahr und wann falsch sei. Die Welt selbst enthalte allerdings keine Definitionen für die Wahrheit von Sätzen. Verdeutlichen wir uns dies an einem Beispiel.

Stellen wir uns vor, Finnland sei Eishockey-Weltmeister. Betrachten wir nun den Satz „Finnland ist Eishockey-Weltmeister“. Dieser Satz ist Teil eines Vokabulars, das uns vertraut ist. Es handelt sich um ein Vokabular des Sports, in dem bestimmte Regeln für bestimmte Spiele, die Menschen spielen, sowie die Definition der Worte „Eishockey-Weltmeister“ und „Finnland“ aufgelistet sind. Wenn das Vokabular uns vertraut ist, können wir anhand von Ereignissen in der Welt, z.B. dem Verlauf des Endspiels der Eishockey-Weltmeisterschaft, erkennen, dass der Satz wahr ist. Die Welt war also die Ursache dafür, dass wir sagen können: „„Finnland ist Eishockey-Weltmeister“ ist ein wahrer Satz.“ Die Welt hat uns diesen Satz aber nie *selbst* gesagt. Wir haben einst das Vokabular, sowie die Möglichkeit dieses Satzes erfunden. Die Welt enthielt weder die objektive Tatsache „Finnland“ (bedeutet in diesem Fall die finnische Eishockey-Mannschaft) noch „etwas kann Eishockey-Weltmeister sein“. Die Welt war höchstens da draußen.

Wir müssen laut Rorty also dazwischen unterscheiden, dass „die Welt die Ursachen dafür enthält, daß wir eine Überzeugung zu Recht haben“<sup>5</sup>, und dass „ein nicht-sprachlicher Zustand in der Welt ‚eine Überzeugung wahr macht‘ indem er ihr

---

<sup>2</sup> Vgl. ebd. S. 23.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Vgl. ebd. S. 23 f.

<sup>5</sup> Ebd. S. 24.

---

„korrespondiert“.<sup>6</sup> Wichtig ist, dass es nach Rorty eben möglich bleibt, dass man „mit Recht“<sup>7</sup> behaupten könne, ein Satz sei wahr oder falsch, da er sich ja innerhalb eines Vokabulars befindet, das die Regeln dafür enthält. Auf den Fall, den Rorty eigentlich untersuchen will, die Wahl zwischen öffentlichen und privaten Interessen, treffe das aber gerade nicht zu, da es sich hierbei um eine Wahl zwischen zwei Vokabularen handele. Ein weiteres Beispiel.

Eine Person, der ein Vokabular vertraut ist, in welchem Spiele als Mittel zur Entscheidung politischer Konflikte durchgeführt werden, wird bei der gleichen Beobachtung, wie wir sie gemacht haben, vielleicht sagen „Finnland hat den Krieg gewonnen.“ Wenn wir wie Rorty „zu Recht etwas behaupten“ so definieren, dass nur unsere jeweiligen Vokabulare die Kriterien für Wahrheit enthalten, hätten wir in diesem Fall genauso Recht, wie die Person die behauptet Finnland habe den Krieg gewonnen.

Laut Rorty wäre es nur unter Rückgriff auf ein objektives Metavokabular der Welt möglich zu entscheiden, wer *tatsächlich* Recht hat. Da ein solches Metavokabular der Welt allerdings nicht existiere, könne man diesen Fall nicht entscheiden, ergo nicht zwischen Vokabularen aufgrund von Kriterien wählen<sup>8</sup>.

## 2. Die Struktur von Rortys Argument

Nachdem ich Rortys Hauptargument aus dem ersten Kapitel versucht habe verständlich zu machen, möchte ich nun näher auf dessen Struktur eingehen. Was will Rorty eigentlich zeigen? Er versucht dafür zu argumentieren, dass wir nicht nach einer Theorie suchen sollen, um private Interessen und öffentliche zu vereinen. Um auf diese Konklusion zu kommen geht er einen Umweg. Zuerst versucht er zu zeigen, dass es keine Wahrheit an sich gibt, dass Wahrheit immer nur innerhalb von Vokabularen definiert werden kann. Dann geht er dazu über, dass man, wolle man zwischen Vokabularen wählen, außerhalb dieser Vokabulare nach Kriterien für die

---

<sup>6</sup> Ebd. S. 24 f.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd. S. 25 „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.“

---

Wahl suchen müsste. Da es aber keine Wahrheit an sich in der Welt gäbe, habe diese natürlich auch kein Metavokabular, in dem man die benötigten Kriterien finden könne. Deshalb sei die Wahl zwischen Vokabularen unmöglich. Weil die Wahl zwischen Vokabularen unmöglich sei, sei auch die Wahl zwischen dem Vokabular der öffentlichen und dem Vokabular der privaten Interessen unmöglich.

Ich will an dieser Stelle zeigen, was ich für sehr interessant an Rortys Vorgehen halte: Anstatt die Vokabulare der öffentlichen und privaten Interessen zu analysieren und deren Unvereinbarkeit an ihren Inhalten zu belegen, geht Rorty den Schritt, zu behaupten, dass Entscheidungen zwischen Vokabularen *an sich* unmöglich sind, und deshalb auch diese Entscheidung hinfällig wird.

Rorty geht damit den Weg der einfachen Subsumtion, der aus logischer Sicht einwandfrei funktioniert, handelt sich meiner Auffassung nach aber mit der Zwischenkonklusion „Es ist unmöglich zwischen Vokabularen zu wählen.“ einige Schwierigkeiten ein. Hier habe ich versucht meine Interpretation seiner Argumentation in Standarddarstellung wiederzugeben. Im nächsten Teil werde ich versuchen, Problematik der Zwischenkonklusion 9 anhand zweier Prämissen zu analysieren.

1. Nur Sätze können einen Wahrheitswert haben.
2. Der Wahrheitswert eines Satzes ist durch das Vokabular definiert, dem er entstammt.
3. Vokabulare sind von Menschen gemacht. (3 auf 2)

---

4. Der Wahrheitswert eines Satzes ist durch etwas von Menschen gemachtes definiert.
5. Wenn der Wahrheitswert eines Satzes durch etwas von Menschen gemachtes definiert ist, und nur Sätze einen Wahrheitswert haben können, dann gibt es keine objektive Wahrheit in der Welt. (5 auf 4 und 1)

---

6. Es gibt keine objektive Wahrheit in der Welt.
7. Wenn man zwischen Vokabularen wählen möchte, muss man in der Welt nach objektiven Wahrheiten für diese Wahl suchen.
8. Wenn man für eine Wahl nach etwas suchen muss, das nicht existiert, kann man die Wahl nicht treffen. (8 auf 6 und 7)

---

9. Man kann nicht zwischen Vokabularen wählen.

---

10. Das Öffentliche und das Private sind Vokabulare. (9 auf 10)

---

11. Man kann nicht zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen wählen.

---

### 3. Die Zwischenkonklusion, man könne nicht wählen

Die Zwischenkonklusion 9: „Man kann nicht zwischen Vokabularen wählen“, halte ich für problematisch. Rorty handelt sich diese These ein, da er zwei interessante Dinge behauptet. Zum einen geht er davon aus, dass Weltanschauungen bzw. Arten die Welt zu beschreiben Vokabulare sind (Prämisse 10), zum anderen behauptet er, dass wir, um zwischen ihnen wählen zu können im Metavokabular der Welt nach Wahrheit suchen müssten (Prämisse 7). Ich werde nun beide Prämissen hinterfragen.

#### 3.1 Weltanschauungen als Vokabulare

Da sich in Rortys Text keine explizite Definition seines Vokabularbegriffes finden lässt, ist er am Besten analysierbar, indem man sich ansieht welche Vokabulare er nennt, und welche Begriffe er als Synonyme für Vokabular benutzt.

Hier einige Vokabulare, die er erwähnt: „das Vokabular der Selbsterschaffung“<sup>9</sup>, „das Vokabular der Gerechtigkeit“<sup>10</sup>, das „Vokabular sozialer Beziehungen“<sup>11</sup>, „das Vokabular der Politiker im Alten Athen“<sup>12</sup>, „das moralische Vokabular des Paulus“<sup>13</sup>, „Newtons Vokabular“<sup>14</sup>. Hier einige Synonyme, die er anstelle des Ausdrucks Vokabular benutzt : „Bestrebungen“<sup>15</sup>, „Sprache“<sup>16</sup>, „Theorie“<sup>17</sup>, „Beschreibungen der Welt“<sup>18</sup>, Sprachspiel<sup>19</sup>, Kultur<sup>20</sup>.

---

<sup>9</sup> Ebd. S. 13.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd. S. 21.

<sup>12</sup> Ebd. S. 25.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd. S. 13.

<sup>16</sup> Ebd. S. 14.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd. S. 22.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. S. 25.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. S. 26.

---

Wie man leicht sieht, sind sowohl einige der Vokabulare, als auch einige der Synonyme, enger gefasst als andere. Unter dem Vokabular Newtons zum Beispiel, stelle ich mir Newtons gesamte physikalische Theorie vor, eine Theorie, die man, nachdem man sich einige Zeit mit ihr auseinandergesetzt hat, verstehen und anwenden kann. Das sog. Vokabular der Selbsterschaffung, erscheint mir im Gegensatz dazu viel größer und umfangreicher. Man könnte sich es als Summe aller Ideologien und Theorien zum Thema Selbsterschaffung denken. Andererseits könnte man es sich auch als eine bestimmte dieser Theorien denken. Aber als welche? Da Rorty offensichtlich keine klare Definition des Vokabularbegriffs gibt, möchte ich ihn als „Beschreibung der Welt“ definieren, das am weitesten gefasste der aufgezählten Synonyme. Eine Beschreibung der Welt ist eine Art die Welt mit Bedeutung zu belegen und das tun alle Menschen in allen Gesellschaften. Hier zeigen sich auch gleich die beiden Vorteile des Vokabularbegriffs für Rorty.

Zum einen kann man durch ihn alles abdecken, was Menschen behaupten. Egal ob ich sage: „Das Wetter ist schlecht.“, „Es ist unmoralisch Tiere zu töten.“, „Der Aufschwung ist notwendig“ oder „Dortmund wird wahrscheinlich deutscher Meister.“, jeder dieser Sätze ist abhängig von anderen Sätzen, die zusammen eine Art die Welt zu beschreiben bilden, mit der ich vertraut sein muss, um ihn zu verstehen. Wenn man diese Arten die Welt zu beschreiben als Vokabulare definiert, so behauptet man außerdem, dass Weltanschauungen wie Sprachen sind, der zweite Vorteil des Begriffs.

Rorty legt dem Leser durch diese Gleichsetzung schon unabhängig von seinem eigentlichen Argument nahe, dass es unsinnig ist, danach zu fragen, ob ein Vokabular wahr oder falsch ist. Auf die Frage, ob Latein oder Swahili die richtige Sprache ist, ob Deutsch wahr ist, lässt sich keine Antwort finden. So etwas überhaupt zu fragen scheint absurd zu sein.

Der Nachteil, den ich bei Rortys Vokabularbegriff sehe, wird deutlich, wenn man sich die zweite wichtige Prämisse auf dem Weg zur Zwischenkonklusion ansieht.

---

### 3.2 Wahrheit im Metavokabular der Welt

Mit der Prämisse 7: „Wenn man zwischen Vokabularen wählen möchte, muss man in der Welt nach objektiven Wahrheiten für diese Wahl suchen.“, drückt Rorty folgendes aus. Wenn Menschen zwischen Vokabularen wählen, tun sie dies begründet. Da Menschen keine programmierten Maschinen sind, nehmen sie an, die Freiheit der Wahl zu besitzen. Man kann sich zum Beispiel vorstellen, dass jemand behauptet er sei aufgrund einer Entscheidung Vegetarier geworden. Er habe sich vor gewisser Zeit dafür entschieden Vegetarier zu werden, das Vokabular des Vegetarismus zu sprechen, weil ihm aufgefallen sei, dass es unmoralisch sei Tiere zu töten.

Rorty würde nun behaupten, dass es nicht möglich ist, diese Wahl nach guten Gründen zu treffen, da wir den Satz „Es ist unmoralisch Tiere zu töten.“ nicht in einem wahren Metavokabular der Welt anfinden können. Das Metavokabular der Welt sei das, was wir meinen, wenn wir sagen „Es ist *wahr*, dass...“. Hinter den Vokabularen, die wir sprechen, sei aber eben nichts, auf das wir uns berufen könnten, außer der Welt, *die nicht spricht*.

### 3.3 Die Problematik der Behauptung

Die Problematik dieser Behauptung liegt für mich nun darin, dass Menschen doch andauernd zwischen Vokabularen, zwischen Weltsichten nach Gründen zu wählen scheinen, oder sich als nach Gründen wählend verstehen. Rorty versucht dem zu widersprechen in dem er den Begriff des Kulturwandels<sup>21</sup> einführt. Damit meint er die Aufgabe eines Vokabulars unter Verwendung eines anderen. Dieser Prozess sei

„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 zum anderen wechseln, weil das für sie Resultat der Anwendung von

---

<sup>21</sup> Vgl. ebd. S. 26.

---

Entscheidungskriterien oder von *actes gratuits* wäre.“<sup>22</sup>,

„Vielmehr verlor Europa allmählich die Gewohnheit, bestimmte Worte zu benutzen, und nahm allmählich die Gewohnheit an, andere zu verwenden.“<sup>23</sup>

Hier versucht Rorty dem Problem zu entgehen, indem er behauptet, dass Menschen nicht zwischen Vokabularen wählen, sondern immer nur allmählich Gefallen an einer neuen Art zu sprechen und zu denken finden. Das Problem ist aber, dass er damit nicht erklären kann, wieso die Mehrheit der Menschheit der festen Überzeugung ist, tatsächlich die freie Wahl zwischen Weltanschauungen zu haben.

Ich möchte versuchen im nächsten Teil zu zeigen, wie dieser Umstand doch mit Rortys Philosophie vereinbar ist, da ich meine, dass man, wenn man die Prämisse akzeptiert, dass Weltanschauungen wie Vokabulare sind, aber gleichzeitig anerkennt wie unscharf Rortys Vokabularbegriff ist, für die Existenz menschlicher Metavokabulare argumentieren kann, die es möglich machen zwischen Vokabularen zu wählen. Im letzten Teil möchte ich aber noch einmal auf den Kulturwandel zurückkommen.

## **4. Menschliche Metavokabulare**

### **4.1 Vokabulare in Vokabularen**

Gehen wir zurück zum Sprachbeispiel, in dem ich fragte: „Ist Deutsch wahr?“. Diese Frage scheint tatsächlich unbeantwortbar zu sein, da man nicht weiß, nach welchen Kriterien man sich entscheiden soll. Hier greift in meiner Ansicht Rortys Behauptung, dass man die Antwort nur in einem Metavokabular der Welt finden könnte, das jedoch nicht existiert. Aber wieso ist das so? Wieso fängt die Welt da an, wo Deutsch aufhört? Ich will behaupten: Weil Deutsch ein menschliches Metavokabular ist.

Wenn man sich noch einmal die Vokabulare ansieht, die Rorty nennt, so fällt – wie oben bereits behauptet – auf, dass ihr Umfang unterschiedlich groß ist. Was ich oben nicht erwähnt habe ist, dass sich auch die Möglichkeit ergibt, sich vorzustellen, dass sich manche Vokabulare mit anderen überschneiden, und dass bestimmte Vokabulare andere enthalten. Der Satz „Finnland ist Eishockey-

---

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd.

---

zum Beispiel Teil des Eishockey-Vokabulars. Dieses wiederum Teil des Sport-Vokabulars. Der Begriff „Weltmeister“ wird in beiden Vokabularen anzutreffen sein, im Sport-Vokabular jedoch weiter gefasst. Wenn wir davon ausgehen, dass das Sport-Vokabular existiert, so scheint offensichtlich, dass es nicht nur das Vokabular des Eishockeys sondern auch das Vokabular des Curlings, des Volleyballs und viele andere enthält. Wenn man sich nun die Frage stellt, welches Vokabular denn hinter dem Vokabular des Sports steht, könnte man behaupten das deutsche Vokabular, da sich alle bisherig genannten Vokabulare auf deutsch formulieren lassen und den Regeln der deutschen Grammatik gehorchen. Hinter dem deutschen Vokabular scheint aber kein anderes zu stehen.

Ich will hier jedoch nicht für die Existenz bestimmter Vokabulare argumentieren, sondern behaupten, dass man, wenn man annimmt, dass Weltsichten Vokabulare sind, man auch akzeptieren kann, dass diese unterschiedliche Größen haben, sich überschneiden und einander enthalten können.

#### **4.2 Die Wahl zwischen Vokabularen**

Bereits im Vokabular des Sports scheinen Aussagen möglich, welche die Vokabulare, die es enthält, bewerten und vergleichen, wie z.B. „Eishockey ist ein unfaires Spiel.“ oder „Rugby ist eine brutale Sportart.“ Die Welt an sich entscheidet hier nicht über die Wahrheit dieser Sätze. Stattdessen vergleicht der Sprecher Teilvokabulare eines Vokabulars miteinander.

Ich will mich nun aber von den Vokabularen des Sports entfernen und an einem provokanteren Beispiel zeigen, dass es möglich ist zwischen Vokabularen zu wählen und wie dies von Statten gehen kann.

Stellen wir uns die Weltanschauung des Antisemitismus als Vokabular vor und definieren wir einige ihrer Prämissen. Diese könnten zum Beispiel sein: „Bestimmte Menschen sind Teil des Deutschen Volkes.“, „Die Juden sind das Anti-Volk, welches das Deutsche Volk ausbeutet.“ und „Weil die Juden das Deutsche Volk aussaugen, müssen sie vernichtet werden.“. Wenn wir uns nun das Vokabular des Antisemitismus ansehen und über seine Prämissen nachdenken, so werden die meisten von uns der Meinung sein, dass es sich bei ihm um ein schlechtes, ein grausames, ein falsches oder ein dummes Vokabular handelt. Wenn wir uns



---

allerdings an Rorty halten, so werden wir daran erinnert, dass wir eigentlich keine Möglichkeit besitzen dies wirklich zu behaupten, da wir dafür ja in ein Metavokabular der Welt schauen müssten um zu zeigen, dass das Vokabular des Antisemitismus *tatsächlich* schlecht, grausam usw. ist. Trotzdem lässt sich das Gefühl nicht loswerden, dass wir uns aus guten Gründen dafür entschieden haben und uns dafür entscheiden, keine Antisemiten zu sein. Wenn wir uns einige dieser „guten Gründe“ verdeutlichen, so zeigt sich meiner Meinung nach, was es bedeutet Vokabulare in menschlichen Metavokabularen zu bewerten, zu vergleichen und zu wählen.

#### **4.2.1. Das menschliche Metavokabular der Wahrheit**

Was meine ich, wenn ich sage „Der Antisemitismus ist falsch.“? Zum Beispiel könnte ich damit folgendes meinen. Das „Deutsche Volk“ ist nur ein abstraktes Konstrukt. Es gibt keine Hinweise in der Welt dafür, dass Menschen tatsächlich bestimmten Gruppen angehören, wenn sie geboren werden. Genauso ist die Theorie, dass die Juden irgendwelche Menschen ausbeuten nur eine Verschwörungstheorie. Es existieren keine Belege dafür, dass gerade Juden so etwas tun. Desweiteren ist es nicht sinnvoll einer Gruppe von Menschen aufgrund ihrer Herkunft, ihres Aussehens oder ihrer Religion ein bestimmtes Verhalten zuzusprechen, da zwischen diesen Faktoren kein kausales Verhältnis besteht. Ich bin kein Antisemit, weil der Antisemitismus sich auf Lügen gründet, weil seine Grundprämissen falsch sind.

Laut Rortys Theorie, kann ich das aber eigentlich nicht behaupten. Um zu sagen, dass der Antisemitismus falsch ist, müsste ich eine Wahrheit in der Welt finden, die allerdings nicht existiert. Trotzdem argumentiere ich so und viele Menschen würden das tun. Meiner Auffassung nach liegt das daran, da auch das Vokabular der Wahrheit ein menschliches Metavokabular ist.

Die Wahrheit gilt seit langer Zeit als Kriterium, das uns hilft, uns zwischen Sätzen, aber auch zwischen Argumenten – Sätzen, die sich kausal auf einander beziehen – zu entscheiden. Im Kapitel „Truism about Truth“ seines Werkes „True to Life. Why Truth Matters.“ versucht Michael Lynch Binsenweisheiten über die Wahrheit zu formulieren, und kommt zu dem Schluss, dass jeder Mensch

---

letztendlich akzeptieren muss, dass die Wahrheit objektiv<sup>24</sup>, gut<sup>25</sup>, ein verfolgenswertes Ziel<sup>26</sup> und um ihrer selbst willen anzustreben ist<sup>27</sup>. Lynch versucht in diesem Kapitel nicht dafür zu argumentieren, dass diese Eigenschaften *tatsächlich* auf die Wahrheit zutreffen, er will den Leser stattdessen an die Rolle erinnern, die die Wahrheit im täglichen Leben eines und einer jeden spielt<sup>28</sup>. Ich möchte mich Lynch anschließen indem ich den Vorschlag mache, die Existenz eines menschlichen Metavokabulars der Wahrheit anzunehmen. Egal ob bestimmte Theorien *tatsächlich* wahr sind oder nicht, Menschen wählen zwischen ihnen und bewerten sie auch täglich unter dem Kriterium der Wahrheit.

#### 4.2.2 Das menschliche Metavokabular des Humanismus

Neben dem Metavokabular der Wahrheit, scheint es noch andere menschliche Metavokabulare zu geben, die es ermöglichen zwischen Vokabularen zu wählen und hinter denen es scheinbar keine allgemeineren Vokabulare mehr gibt. Ein weiteres scheint das humanistische Vokabular zu sein. Denn neben der Bewertung des Antisemitismus nach Wahrheitsmaßstäben, könnte man ihn genau so an ethischen Maßstäben messen. Zum Beispiel könnte ich folgendes sagen: Die Prämisse, dass die Juden vernichtet werden müssen, weil sie das Deutsche Volk ausbeuten, halte ich für untragbar, da sie eine Massenvernichtung von Menschen fordert. Kein Mensch sollte einem anderen Leid zufügen. Der Antisemitismus ist grausam und birgt das Potential das größte Verbrechen gegen die Menschheit auszulösen. Ich bin kein Antisemit, weil der Antisemitismus eine menschenfeindliche Ideologie ist.

Bei dieser Behauptung nun stütze ich mich auf das humanistische Vokabular, ein Vokabular, das ich wie kein Vokabular objektiv begründen kann, anhand dessen aber viele Menschen Weltanschauungen messen. Interessanterweise scheint Rorty selbst ein Anhänger ebendieses Vokabulars zu sein, wenn er in der Einleitung des Buches dem Leser vorschlägt ein liberaler Ironiker zu werden, also eine Person, die

---

<sup>24</sup> Vgl. Lynch, Michael P. „True to Life. Why Truth Matters.“ Cambridge: The MIT Press. 2004. S. 10.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. S. 12.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. S. 14.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. S. 15.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. S. 10.

---

denkt, „daß Grausamkeit das schlimmste ist, was wir tun“<sup>29</sup> (Liberalismus), und „daß ihre zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind“<sup>30</sup> (Ironie). Er setzt sich genau dafür ein, dass es gut ist zu glauben, dass Grausamkeit schlecht ist, obwohl wir das niemals bis zuletzt begründen können.

Daran zeigt sich, dass Rorty der Idee von menschlichen Metavokabularen, also von menschengemachten Vokabularen, die uns bei der Entscheidungsfindung behilflich sein können, obwohl sie nicht objektiv sind, nicht völlig abgeneigt sein kann. Ich möchte im letzten Teil meiner Arbeit drei Möglichkeiten vorstellen, wie sich diese Beobachtungen auf Rortys Philosophie auswirken können, bzw. in welchem Verhältnis sie zu ihr stehen.

## **5. Mögliche Auswirkungen der Ergebnisse auf Rortys Philosophie**

Ich habe bis hierher versucht zu zeigen, was sich daraus ergibt, wenn man Rortys Prämisse, dass Weltanschauungen Vokabulare sind, und seine Zwischenkonklusion *man kann nicht zwischen Vokabularen wählen* so stark auslegt, dass sich Probleme mit der alltäglichen Beobachtung ergeben, dass Menschen sich als nach guten Gründen Wählende verstehen. Ich bin dann zu dem Ergebnis gekommen, dass man annehmen könnte es gäbe menschliche Metavokabulare, die es ermöglichen zwischen bestimmten Weltanschauungen abzuwägen und sich nach Kriterien zu entscheiden und, dass Rorty selbst das Kriterium des Liberalismus stark macht. Nun möchte ich drei Vorschläge machen, in welchem Verhältnis diese Erkenntnisse zu Rorty stehen und mit welchen Fragen man sich weitergehend beschäftigen könnte.

### **5.1 Das Metavokabular der Nützlichkeit**

Bereits im ersten Kapitel führt Rorty den Vergleich ein, Vokabulare seien wie Werkzeuge, nicht aber wie Puzzleteile<sup>31</sup>. Er meint damit, dass Vokabulare nur

---

<sup>29</sup> Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 14.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd. S. 36.

---

Mittel sind, einen Zugang zur Welt zu finden, die Welt an sich jedoch nicht abbilden können. Fragen nach der Welt an sich seien nicht beantwortbar. Er sagt:

„Wir sollten uns auf andere [Fragen] beschränken, zum Beispiel: ‚Steht unser Gebrauch dieser Worte dem Gebrauch anderer Worte im Weg?‘ Das ist eine Frage, die sich damit beschäftigt, ob wir unsere Werkzeuge ineffizient einsetzen, nicht damit, ob unsere Überzeugungen kontradiktorisch sind.“

Hier könnte man in meinen Worten sagen, Rorty behaupte, man könne doch zwischen Vokabularen wählen, jedoch müsste man dies im menschlichen Metavokabular der Nützlichkeit tun. Das Vokabular der Wahrheit sei unbrauchbar geworden, da es keine Wahrheit in der Welt gibt. Man solle Vokabulare stattdessen danach bewerten, ob sie effiziente Werkzeuge zur Weltbetrachtung sind. Leider bringt Rorty wenige Beispiele dafür, was er genau unter einem effizienten Vokabular versteht. Wenn man sich also für diesen Weg entschiede, so müsste man genauer untersuchen, ob sich Rorty wirklich eine Möglichkeit der Wahl nach Effizienzkriterien für möglich hält oder eher behaupten würde, dass eben genau die Vokabulare effizient sind, die von Menschen gewählt wurden. Dies möchte ich näher erläutern.

## **5.2 Nur der Kulturwandel zählt**

Das starke Lesen der Zwischenkonklusion verleitete mich dazu sie widerlegen zu wollen. Man könnte sich jedoch vorstellen, dass Rorty überhaupt nicht davon ausgeht, dass man nicht zwischen Vokabularen wählen kann, weil Menschen dies ja täglich tun, sondern, dass sehr große historische Vokabulare nur durch mehr oder weniger unbewusste Kulturwandel von anderen abgelöst werden können. Dies erscheint auch plausibel, da sich ganze Kontinente ja wirklich nicht nach rationalen Kriterien für z.B. den Kapitalismus entschieden haben.

Man könnte dafür argumentieren, dass die Hauptaussage von Rortys Werk ist, dass sich erst über Jahrhunderte gezeigt hat, dass die Menschheit eben kontradiktorische Vokabulare, wie das des Öffentlichen und das des Privaten, akzeptiert haben, man diese also nicht argumentativ vereinen sollte. Wenn man sich

---

für diesen Weg der Interpretation entscheidet, müsste man sein Augenmerk auf das zweite Kapitel und die Figur des starken Dichters legen und Rorty eben nicht als Philosoph des Alltäglichen und der alltäglichen Wahl, sondern als Philosoph der großen geistigen Revolutionen und des Kulturwandels betrachten.

### **5.3 Kulturwandel als schlechtes Beispiel**

Man kann die Argumentation aus 5.2 jedoch auch umdrehen. Man könnte auch sagen, dass Rorty tatsächlich behauptet, dass es unmöglich ist, zwischen Vokabularen zu wählen, also die Zwischenkonklusion stark verstanden haben möchte, und denkt, dass der Kulturwandel als Beispiel eben genau dies verdeutlicht. Er würde behaupten, dass die großen Streits der Philosophie zeigen, dass es man Weltanschauungen ohne Wahl nach guten Gründen, sondern einfach durch Gewöhnung annimmt. Dann würde meine Arbeit dazu dienen Rorty zu widersprechen und ihm einen Weg aufzuzeigen, wie es doch möglich ist, sich auf einer alltäglichen Ebene zwischen Vokabularen zu unterscheiden. Läsen wir Rortys These wirklich stark, so würde ich behaupten, dass der Kulturwandel ein unzureichendes Bild für die Wahl im Alltag ist.

## **6. Schluss**

Ich habe in dieser Hausarbeit versucht zu zeigen, dass es auch in Rortys Philosophie möglich sein muss, dass Menschen sich zwischen Theorien, Weltanschauungen bzw. Vokabularen entscheiden. Jede der oben genannten Interpretationsmöglichkeiten sagt in gewisser Weise dasselbe: Menschen können wählen. Entweder Rorty meinte die Zwischenkonklusion nicht so stark (5.1 und 5.2) oder er hat die Möglichkeit menschlicher Metavokabulare übersehen. Obwohl ich in 5. meine Ergebnisse relativiert habe, bedeutet das also nicht, dass sie keine Relevanz besitzen.

Als ich angefangen habe diese Arbeit zu schreiben wusste ich, dass ich Rortys These widerlegen wollte. Je länger ich mich jedoch mit seinem Text beschäftigte, umso mehr wurde mir klar, dass es mehrere Möglichkeiten gibt ihn auszulegen. Deswegen hatte ich mich dafür entschieden diese aufzuzählen. Ich selbst

---

möchte mich jedoch nicht auf eine der drei Varianten festlegen. Dafür scheint mir Rortys Werk zu zirkulär und oft nicht explizit genug geschrieben. Desweiteren ist der Umfang dieser Hausarbeit begrenzt. Trotzdem hat sich wieder einmal gezeigt wie der Versuch eine Frage zu lösen, mehr Fragen zu Tage bringen kann, als er zu beantworten vermag.

## **7. Literaturverzeichnis**

Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

Lynch, Michael P. „True to Life. Why Truth Matters.“ Cambridge: The MIT Press. 2004.







---

# Ist Sprache kontingent, zufällig, teleologisch?

Claude Fabre





---

## Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Was Rorty unter Sprache versteht</b>	<b>60</b>
1.1	Sprachspiele	60
1.2	Vokabularwechsel	60
<b>2</b>	<b>Evolution der Sprache via Vokabularwechsel</b>	<b>61</b>
<b>3</b>	<b>Kontingenz und Zufall</b>	<b>61</b>
3.1	Die Bedeutung von Zufall	62
3.2	Die Bedeutung von Kontingenz	62
<b>4</b>	<b>Die Modelle der Evolution</b>	<b>62</b>
4.1	Evolution der Lebewesen	63
4.2	Evolution der Sprache	63
4.3	Wo endet die Analogie?	63
4.4	Sprache ist nicht zufällig	63
<b>5</b>	<b>Sprachschöpfung des starken Dichters</b>	<b>64</b>
<b>6</b>	<b>Ist Sprache teleologisch?</b>	<b>64</b>
6.1	Woran wird ein Endzweck erkannt?	65
6.2	Die Schwarmtheorie, eine versteckte Teleologie	65
6.3	Sprache ist teleologisch, oder auch nicht	65
<b>7</b>	<b>Konklusion</b>	<b>66</b>
	Literaturverzeichnis	67

---

# IST SPRACHE KONTINGENT, ZUFÄLLIG, TELEOLOGISCH?

Abstract: In „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ [4] sieht Rorty das Werden der Sprache als einander ablösende Vokabulare. Angeregt durch die Analogie zur Evolution der Lebewesen, überträgt Rorty das Modell des Darwinismus auf die Evolution der Sprache und kommt zu dem Schluß, Sprache sei kontingent, wobei er zugleich zufällig und nicht-teleologisch meint.

Wir werden Rortys Sprachbegriff skizzieren. Dann stellen wir den Darwinismus der Evolution der Sprache gegenüber. Schließlich entwickeln wir unsere These,

- (i) daß Sprache nicht zufällig ist,
- (ii) daß „kontingent“ kein nutzvolles Prädikat für Sprache ist,
- (iii) daß eine Teleologie der Sprache nicht dezipierbar ist.

## 1 Was Rorty unter Sprache versteht

„Sprache“ ist in diesem Buch im Sinne eines amerikanischen Pragmatisten zu verstehen, einer Umorientierung der analytischen Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg, die Rorty mitgeprägt hat<sup>1</sup> und von Wittgenstein in [5] inspiriert wurde: „Was ist dein Ziel in der Philosophie? Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen“<sup>2</sup>.

Zuerst umreißen wir den Sprachbegriff, dann die praktische Anwendung durch Wechsel der Vokabulare.

### 1.1 Sprachspiele

In den frühen empiristischen Bedeutungstheorien war Sprache ein Instrument, ein Medium, das Rorty durch Theorien des sprachlichen Verhaltens ersetzen will. Wie sich dieser Wandel in [4] niederschlägt, gipfelt in der Aussage: „Denken wir uns den Terminus ‚Bewußtsein‘ oder ‚Sprache‘ nicht als den Namen eines Mediums zwischen Selbst und Realität, sondern als eine Flagge, die signalisiert, daß die Verwendung eines bestimmten VokabulARES wünschenswert ist, wenn man mit Organismen einer Art zurechtzukommen versucht“<sup>3</sup>.

Rorty liegt in der Nachfolge von Wittgensteins Modell der Sprache als kontextabhängige Praxis von Sprachspielen: „Das Wort ‚Sprachspiel‘ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“<sup>4</sup>.

### 1.2 Vokabularwechsel

Konkret betrachtet Rorty Sprache als eine Kollektion von Vokabularen<sup>5</sup>, die einander ablösen, falls sie nicht länger nebeneinander weiterbestehen können.

---

<sup>1</sup>Vgl. Rortys Einleitung zum Sammelband [2].

<sup>2</sup>Vgl. [5], §309.

<sup>3</sup>Vgl. [4], S. 40.

<sup>4</sup>Vgl. [5], § 23.

<sup>5</sup>Ein Vokabular bezeichnet gemeinhin die Gesamtheit der Wörter, über die sich kompetente Sprecher auf einem Gebiet austauschen. Diesen Begriff weitet Rorty zu Recht über das gesprochene Wort hinaus.

---

Rorty behauptet zu Recht, daß Vokabulare bei revolutionären Umbrüchen ein Hindernis darstellen: „Zum Beispiel war das traditionelle aristotelische Vokabular dem mathematisierten Vokabular im Wege [...]“<sup>6</sup>. Das alte Vokabular könnte an uns vorbei mit sich selbst spielen. Fragen wir uns etwa, welchen Ort Intentionalität in einer Welt der Kausalität habe<sup>7</sup>, so geraten wir in die Fänge der Sprachautomatik, als würden wir beim Autofahren zugleich auf das Gaspedal und die Bremse treten.

## 2 Evolution der Sprache via Vokabularwechsel

Die Evolution der Vokabulare, die er anhand der Jargons der Physik, der Philosophie, der Dichtung, etc. dokumentiert, dient Rorty als Paradigma zu einem kühnen Sprung zur Evolution der Sprache.

Rorty steigt in die Evolution der Sprache mit einer Analogie zum Darwinismus direkt ein: „Unsere Sprache und Kultur sind ebenso zufällig, ebenso Ergebnis von tausend kleinen Mutationen, die Nischen finden (und Millionen anderer, die keine Nischen finden) wie Orchideen und Menschenaffen<sup>8</sup>.“ Abgesehen davon, daß Rorty die Analogie nicht begründet, kommt er der Frage seiner Leser nicht zuvor, wie sich Bedeutungen wandeln.

Aus dem Analogieschluß folgert Rorty lakonisch, daß Sprache zufällig ist. Die Evolution der Sprache ist außerdem blind: „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.“

Das Modell der Sprachspiele eignet sich u.E., die Sprache synchron, d.h. mit einem Zeitindex, zu beschreiben. Dennoch bleibt das vom Menschen gemachte strukturierte System der Wortsprache, das sich in den Wörter- und Sprachlehrbüchern niederschlägt, das nicht wegzudenkende Wesentliche der Sprache.

Wir pflichten daher Rorty nicht bei, wenn er die Evolution der Sprache „als neue Formen des Lebens, die ständig alte Formen abtöten [...]“<sup>9</sup> darstellt und werden im folgenden die konträre These begründen: die Metaphern bringen sich nicht gegenseitig um, sondern der Sprecher zeugt sie und rangiert sie aus wie alte Kleider.

## 3 Kontingenz und Zufall

Bevor wir die behauptete Analogie auf die Prüfbank bringen, klären wir vorab die Termini Kontingenz und Zufall.

---

<sup>6</sup>Vgl. [4] S. 35

<sup>7</sup>Vgl. [4] S. 34.

<sup>8</sup>Vgl. [4] S. 42.

<sup>9</sup>Vgl. [4], S. 46.

---

Die deutsche Fassung [4] übersetzt sehr korrekt *contingent* dem Kontext entsprechend entweder durch *kontingent* oder durch *zufällig*<sup>10</sup>.

Mit *contingent* wird ein Sachverhalt prädiziert, der zwar möglich ist aber nicht notwendig im Sinne von vollständig determiniert, bei dem also Zufall „irgendwie“ mitwirkt. Wir möchten jetzt auf die unscharfe Beimischung von Zufall näher eingehen.

### 3.1 Die Bedeutung von Zufall

Was ist Zufall? Der unentwirrbare Durchschnitt von zu vielen Kausalketten, der jeder Berechnung trotzt. Wenn wir eine Münze werfen, wirken so viele Faktoren ein, daß wir unfähig sind, das Ergebnis eines Wurfes vorherzusagen.

So einfach ist es nicht. Betrachten wir eine beliebige wachsende Folge von Münzwürfen, so strebt der Durchschnitt unweigerlich gegen 50 zu 50. Somit hat Zufall das Janus-Gesicht des zeitindizierten Indeterminismus im langfristigen Determinismus. Auf diese Feststellung werden uns bei der Frage der Teleologie noch stützen.

### 3.2 Die Bedeutung von Kontingenz

Wenn es regnet, so ist die Straße *notwendig* naß. Wir begegnen einem Freund *zufällig* auf dem Ku'damm. Identifizieren wir *notwendig* mit der Farbe Weiß und *zufällig* mit Schwarz, so entspräche *contingent*, in der Verwendung Rortys, dem, was nicht weiß ist, gleichgültig ob hellgrau bzw. dunkelgrau oder schwarz.

„Glückseligkeit ist kontingenter als Erfolg“ wäre ein sinnloser Satz, wobei Glückseligkeit aber zufallslastiger als Erfolg ist. Der Grad an Undeterminiertheit kommt in *Kontingenz* leider nicht zum Ausdruck.

Weiter wirft die Überschrift von Kapitel 1 „Die Kontingenz der Sprache“ die von Rorty nicht behandelten Fragen auf: ist Sprache synchron kontingent? in den Vokabularen, in der Grammatik? oder ist Sprache diachron kontingent in der Evolution?

## 4 Die Modelle der Evolution

Nach der semantischen Auseinandersetzung mit dem Begriff *contingency* sollen nunmehr die beiden Evolutionsmodelle gegenübergestellt werden, bevor wir sie in bezug auf Zufall und Teleologie hinterfragen.

---

<sup>10</sup>Vgl. z.B. in [4], S. 42: „our language and our culture are as much a *contingency* [...]“ wird durch „Unsere Sprache und Kultur sind ebenso *zufällig* [...]“ interpretiert.

---

## 4.1 Evolution der Lebewesen

Die gängige Lehre des Neodarwinismus, auf die Rorty Bezug nimmt, erklärt, daß beim Reproduzieren Genmutationen, d.h. Kopierfehler, zufällig entstehen. Wenn solch eine Mutation bessere Überlebenschancen verspricht, wird das Lebewesen leichter als die Nicht-Mutanten das Zeugungsalter erreichen und sein der sich verändernden Umwelt besser angepaßtes mutiertes Gen seinen Nachkommen weitergeben.

Bei Darwins Modell spielt es eine entscheidende Rolle, daß die Mutationen *zufällig* eintreten. Nur so entsteht eine breite Palette an Variationen, aus der einige Mutanten auf jede vorstellbare Änderung der Umwelt eine Antwort haben.

## 4.2 Evolution der Sprache

Die Analogie zum Neodarwinismus ist dadurch berechtigt, daß sich die Sprachen ihrer sich verändernden Umgebung ständig anpassen. Diese These hatte Rorty bereits 1979 in seinem Hauptwerk *Philosophy and the Mirror of Nature* [3] dargelegt.

Drei Jahre zuvor, 1976, erzielte der britische Biologe Richard Dawkins einen Bestseller-Erfolg mit seiner Theorie der Memetik in „The Selfish Gene“ [1]. Als Pendant zum Gen führt er den Begriff „Mem“ als Replikationseinheit der kulturellen Evolution ein. Rortys Verständnis der kulturellen Evolution liegt unverkennbar in der Nähe des Modells der Memetik<sup>11</sup>.

## 4.3 Wo endet die Analogie?

Im Darwinismus entscheidet nicht etwa das Lebewesen oder seine DNS über Genmutationen, sondern es entstehen zufällige Kopierfehler bei der Replikation der DNS. So wirkt die Evolution, „wenn ein kosmischer Strahl die Atome in einem DNS-Molekül durcheinanderbringt und damit eine Entwicklung in Richtung Orchideen oder Menschenaffen in Gang setzt<sup>12</sup>“, meint Rorty pathetisch.

Über die Mutationen eines Worts entscheiden hingegen u.E. einzig und allein die Sprecher, nicht etwa Gott oder der Zufall. Präziser: die kollektive Vernunft bestimmt selbst die Evolution ihres eigenen Trägers.

Diese grundlegende Differenz ist der entscheidende Zug in unserem Argument.

## 4.4 Sprache ist nicht zufällig

Zu seiner These der Kontingenz der Sprache notiert Rorty, daß sich Europa nicht zu markanten Vokabularwechseln „entschieden“ habe: „Diese Art Wandel war genausowenig ein Willensakt wie das Ergebnis einer Auseinandersetzung. Vielmehr verlor Europa

---

<sup>11</sup>Vgl. The Internet Encyclopedia of Philosophy: „By the linkage of meme selection with Darwinian natural selection, Rorty can reasonably say that ‚the history of social practices is continuous with the history of biological evolution.‘“

<sup>12</sup>Vgl. [4] S. 43.

---

allmählich die Gewohnheit, bestimmte Wörter zu benutzen, und nahm allmählich die Gewohnheit an, andere zu verwenden<sup>13</sup>.“

In der Tat wird bei einem Vokabularwechsel das alte Wort ungern verwendet, bis irgendein, meistens anonymer, Sprecher einen Terminus erfindet, den die gesetzgebende Sprechergemeinschaft adäquat findet. Wie sollte bei dieser Art der Selektion Zufall mitwirken?

Wer Sprache im wesentlichen als Wortsprache versteht, wie sie im Sprachunterricht weitergegeben und durch das Kollektiv der Sprecher übereinstimmend umgeformt wird, vernimmt, im Gegensatz zu Rorty, kaum eine Prägung durch einen Zufall. Jedes Wort ist zwar willkürlich, sonst gäbe es nur eine Sprache, aber Neologismen sind u.E. zwei strengen Bedingungen unterworfen: sie müssen sich in die jeweilige Sprachstruktur einfügen und sie bedürfen des stillen Konsenses der Sprecher.

Wir riskieren die Paraphrase: Sprache würfelt nicht!

Da sich die Sprecher der Kausalität nicht bewusst sind, wenn sie einen Neologismus schmieden, ist es nicht falsch, Sprache kontingent zu heißen. „Kontingent“ ist jedoch in bezug auf Sprache ein zu weitgefaßtes Prädikat, daß es von echtem Nutzen wäre.

## 5 Sprachschöpfung des starken Dichters

Auch wenn „kontingent“ zu Sprache als intersubjektivem Medium nicht paßt, darf sich jeder sein eigenes Vokabular sehr wohl zurechtzuzimmern.

Die Kontingenz der Sprache behauptet Rorty als Mittel zum Argument der Kontingenz des Selbsts des sprachlichen Wesens Mensch. Rorty zeigt auf den „starken Dichter,“ der die Möglichkeit wahrnehmen soll, „sich mit der blinden Prägung zu versöhnen, die der Zufall ihm gegeben hat, sich durch Neubeschreibung dieser Prägung in Ausdrücken, die, wie marginal auch immer, doch seine eigenen sind, ein Selbst zu schaffen.“<sup>14</sup>.

Der starke Dichter ist zufällig auf die Welt gekommen. Diese Prise Zufälligkeit vererbt sich in seiner Sprache, aber, so meinen wir, nicht auf eine eventuelle Übernahme durch das Sprecherkollektiv.

## 6 Ist Sprache teleologisch?

Zuletzt vermögen wir die nicht die Frage nach einem Endzweck der Sprache zu beantworten. Vielmehr appellieren wir, mit Teleologie äußerst umsichtig umzugehen.

Rorty möchte das Bild verabschieden, „in dem das menschliche Bewußtsein oder die menschlichen Sprachen sich immer besser für die Zwecke eignen, die Gott oder die Natur ihnen zugeordnet haben zum Beispiel die Fähigkeit, immer mehr Bedeutungen auszudrücken oder immer mehr Tatsachen darzustellen.“

---

<sup>13</sup>Vgl. [4], S. 26.

<sup>14</sup>Vgl. [4] S. 83.



---

Die kasuistische Wahl des Beispiels erinnert an das Sprichwort: give a dog a bad name and hang him!

## 6.1 Woran wird ein Endzweck erkannt?

Gibt es kein Telos<sup>15</sup>, wenn wir den Endzweck nicht erkennen oder mißdeuten?

Wenn die freundliche Bäuerin ihre Hühner mit schmackhaftem Korn verwöhnt, verkennen die armen Tiere, daß ihre Teleologie Hühnerfrikassee heißt.

Es ist müßig, nach der Teleologie eines Systems zu fragen, das nicht von Menschen konstruiert wurde. In der durch den Zufall gesteuerten Evolutionstheorie der Darwinisten ist kein Endzweck unmittelbar auszumachen. Wer sich aber als Systemmanager ein höheres Wesen oder Prinzip denkt, dessen Werkzeug der deterministische Zufall wäre, darf auch ohne Kenntnis des Endzweckes eine Teleologie annehmen. Folglich wäre Rorty selbst dann nicht legitimiert, eine Teleologie der Sprache auszuschließen, wenn er ein Argument für seine Analogie zum Darwinismus lieferte.

Bei der Sprache ist der Systemmanager das Kollektiv der Sprecher. Nicht das Individuum und sein Bekanntenkreis entscheiden über ein neues Vokabular sondern ein stiller Konsens aller Sprecher. Der Sprecher ist ein Glied in einem Schwarm, wo er mit nur wenigen Schwarmgliedern in Verbindung steht.

## 6.2 Die Schwarmtheorie, eine versteckte Teleologie

Am 2.3.2009 brachte 3SAT<sup>16</sup> einen Beitrag über „Intelligente Schwärme“. Es wurden Schwärme von Vögeln, Fischen und Ameisen vorgeführt. Der Schwarm entwickelt eine überindividuelle Intelligenz. Es werden z.B. Ameisen den kürzesten Weg zwischen zwei Orten finden<sup>17</sup>. So lösen sie unbewußt ein schwieriges theoretisches Problem.

Die Theorie der Schwärme ist ein seriöser aktueller Forschungsgegenstand der Künstlichen Intelligenz. Wie die Ameisen entwickeln einfache billige Roboter durch Zusammenarbeit im Schwarm eine Art *kollektive Intelligenz*. Der Schwarm löst z.B. schnell und preiswert die Aufgabe des kürzesten Wegs.

## 6.3 Sprache ist teleologisch, oder auch nicht

Im Schwarm der Sprecher könnte eine überindividuelle Intelligenz verborgen mitwirken auf ein Ziel, dessen sich das einzelne Individuum nicht bewußt wäre. Alternativ kann es auch keine Teleologie geben.

---

<sup>15</sup>Vgl. [4] die These gegen eine Teleologie der Kultur auf S. 42.

<sup>16</sup>Um 21.30 Uhr in der Reihe „Die geheimen Baupläne der Natur.“

<sup>17</sup>Es hinterläßt jede Ameise auf ihrem Wege eine Spur von Pheromonen. Die Ameisen, die kürzere Wege genommen haben, legen eine größere Anzahl von Fahrten zurück, hinterlassen daher mehr Pheromone. Die Akkumulation von Pheromonen führt dazu, daß bald alle den kürzesten Weg begehen, wovon sie keine Ahnung haben.

---

## 7 Konklusion

Ohne Argumente anzuführen, schließt Rorty aus einer angenommenen Analogie zwischen Darwinismus und Evolution der Sprache, daß Sprache zufällig, somit auch nicht teleologisch sei. Davon ausgehend, daß das Wort, auch mit verschwommenen Rändern, die unverzichtbare primäre Komponente der Sprachspiele bleibt, wollte unsere Arbeit Argumente dafür sammeln, daß die von Menschen gemachte Wortsprache nicht durch den Zufall sondern durch das Wirken des Sprecherkollektivs bestimmt ist. Damit ist die Analogie zum Darwinismus nicht passend.

---

## Literatur

- [1] Richard Dawkins, *Das egoistische Gen*, Rowohlt, 2000
- [2] Richard Rorty, *The Linguistic Turn, Essays in Philosophical Method*, Chicago 1. A. 1967, 2. A. 1992.
- [3] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979
- [4] Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Suhrkamp, 3. Aufl. 1995
- [5] Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, 2003

---

---

# **Determinismus als Perspektive**

Benjamin Metz



---

## Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	72
2	<b>Gegenstand</b>	<b>73</b>
2.1	Exkurs: Das Individuum	73
3	<b>Bedingung und Freiheit</b>	<b>74</b>
3.1	Im Hier und Jetzt	75
3.2	Kontingente Bedingungen	67
4.	<b>Determinismus als Perspektive</b>	<b>77</b>
4.1	Zufall und Prägung	77
4.2	Holistischer Determinismus	79
	Literaturverzeichnis	80

---

»Die causa sui ist der beste Selbst-Widerspruch, der bisher ausgedacht worden ist, [...] Das Verlangen nach „Freiheit des Willens“, [...] das Verlangen, die ganze und letzte Verantwortlichkeit für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft davon zu entlasten, ist nämlich nichts Geringeres, als eben jene causa sui zu sein und, mit einer mehr als Münchhausen'schen Verwegenheit, sich selbst aus dem Sumpf des Nichts an den Haaren in's Dasein zu ziehn.«<sup>1</sup> (Nietzsche, 1886)

## 1. Einleitung

Rortys vielfacher Rekurs auf Nietzsche liegt nahe in einer Arbeit, deren zentrale Position die Erschaffung einer besonderen, persönlichen Perspektive fordert, die damit in einem ebenso besonderen Selbst münden soll, welches Rorty als den *starken Dichter*<sup>2</sup> typisiert. Denn in Nietzsches Spätwerk, aus dem das obige Zitat entliehen ist, fließt künstlerische (im weitesten Sinne verstanden als kulturelle) *Selbsterschaffung* als steter Subtext hinter einer Beschreibung kultureller und psychologischer Entwicklung der Menschen, hinsichtlich des Strebens nach optimalen Bedingungen ihrer jeweiligen Existenz. Nietzsches scheinbare Polemik gegen das Konzept eines selbst bestimmten, selbst geschaffenen Seins (*causa sui*), kann hierbei leicht als radikale Absage an die Idee der *Willensfreiheit* missverstanden werden. Doch dies ist meines Erachtens nicht seine Absicht. Vielmehr versucht Nietzsche mit diesem Satz daran zu erinnern, wie bedingt wir durch äußere Einflüsse sind und wie sehr wir genau diesem Zustand unseres Selbst widersprechen, indem wir ontologische Paradigmen wie beispielsweise kognitive Autonomie hinsichtlich Entscheidung und Handlung konstruieren und voraussetzen.

Rorty rückt den Fokus näher an diese Abhängigkeiten, die in seiner »liberalen Utopie«<sup>3</sup> das Fundament für eine alternative Welt- und Selbstanschauung legen. Seine grundlegende Prämisse der Existenz ist dabei ein absoluter Verzicht auf Grausamkeit und eine, auf gegenseitige Akzeptanz basierende, solidarische

---

1 Friedrich Nietzsche (1886). S. 35.

2 Richard Rorty (1992). S. 54. »Wenn man diese Erkenntnis zu Papier (oder auf die Leinwand, in Marmor oder in einen Film) bringen – wenn man besondere Wörter oder Formen für die eigene Besonderheit finden könnte –, dann hätte man *demonstriert*, daß man keine Kopie oder Replik war. Man wäre dann ein Dichter von solcher Stärke gewesen, wie nur je ein Dichter war, das heißt so stark, wie Menschen überhaupt sein können.«

3 Ebd. S. 16.



---

Anerkennen einer alles prägenden, *kontingenten* Verfassung der Welt. Doch was meint Rorty explizit, wenn er von *kontingenten Bedingungen* und *Prägung* spricht, und wie können wir mittels diesen zu gegenseitiger Solidarität gelangen?

## 2. Gegenstand

Die Relevanz und Verwendung des Begriffs *Kontingenz* impliziert meines Erachtens eine bedeutungsvolle Voraussetzung, die mich zur zentralen Fragestellung meiner Arbeit bringt: Legt uns Rorty mit seiner Kontextualisierung des Begriffs *Kontingenz* ein *deterministisches Weltbild* nahe, welches als Fundament seiner Bemühungen um eine solidarischen Gesellschaft geradezu notwendig zu werden scheint? Und: Wie kann *Determinismus* in diesem Zusammenhang verstanden werden? – Verändert sich dadurch unser (westliches) Selbstverständnis als *unabhängiges Individuum*? – Um auf dieses Thema einzustimmen, wage ich zu Beginn meiner Arbeit einen kurzen Exkurs über *Individualismus* und das Selbstverständnis als *Individuum*, von dem ausgehend ich der zentralen Fragestellung dieses Aufsatzes folgen werde.

### 2.1 Exkurs: Das Individuum

Das Individuum, das *Ungeteilte*, jeweils als *Ich* wahrgenommene Selbst, ist ein geteiltes *Ich: Individuum*, als gängiger Begriff, um Wesen zu benennen, die wesentlich durch Stoffwechsel, Umwelt, Kultur, Erziehung, *Tagesform* und viele weitere Dinge bedingt sind, wird sogar in der Arbeit Rortys wie selbstverständlich verwendet, obwohl er uns explizit dazu auffordert, unser *Ich* mit anderen zu teilen.<sup>4</sup> Entfernen wir uns an dieser Stelle nicht zu weit von Rorty, aber gehen wir noch einen Schritt weiter: Nach dem Kausalprinzip verwirklicht sich unsere Wirklichkeit in ständiger Abhängigkeit von bestimmten oder unbestimmten Ursachen. Ein verwirklichtes Ereignis ist jedoch nicht alleine Wirkung. Es ist zugleich Ursache für Wirkungen auf die es umgebende Welt. Ursache und Wirkung fallen *praktisch* zusammen. Uns außerhalb dieses Prinzips stellen zu wollen ist mehr als fragwürdig. Das *Selbst* erscheint somit als vieles, nur kein *Ungeteiltes*. Das *Selbst* ist geteilt durch unberechenbar viele andere *Selbst*, allein schon aus kultureller Perspektive.

---

4 Vgl. ebd. S. 54.

---

Das *Ich* ist *mitgeteiltes Ich*. Wir sind soziale Wesen. Unser Wesen ist intersubjektiv geteilte Lebenspraxis. – Kurz, eine paradigmatische Semantik, welche sich hinter einem Begriff wie *Individuum* verbirgt, unterwandert meines Erachtens die tatsächlichen Verhältnisse und Beziehungen persönlicher sowie gesellschaftlicher Perspektiven auf problematische Weise. Doch dies hier nicht als Kritik an Rorty, der vielmehr versucht, unsere Wahrnehmung für genau diese Verknüpfungsverhältnisse zu schärfen.

Was bedeutet ein solches Menschenbild jedoch in Rortys *liberalen Utopie*? Rorty ist pragmatisch: Sein Anliegen ist der Versuch, die »Demütigung von Menschen durch Menschen«<sup>5</sup> zu beenden. Mit Nietzsche können wir ergänzen, – »das Leiden des Menschen *am Menschen*«<sup>6</sup> zu *heilen*. Um das zu erreichen, macht Rorty deutlich, wie *zufällig*, gerade nicht selbst verursacht, unsere jeweilige Position und die damit verbundenen vielfältigen Perspektiven auf die Welt sind. Für Nietzsche sind wir maßgeblich durch sublimierte Instinkte bestimmt. Für Rorty ist das Selbst schlicht *kontingent*. Im folgenden Kapitel werde ich versuchen, die Dimension des Begriffs *Kontingenz* und damit eine voraussetzungsvolle Perspektive Rortys zu erschließen.

### 3. Bedingung und Freiheit.

In der Einleitung zu *Kontingenz, Ironie und Solidarität* plädiert Rorty für eine historistische und nominalistische Kultur als *Verwirklichung von Freiheit*<sup>7</sup>. Das Menschenbild, welches er in seiner *liberalen Utopie* entwirft, typisiert er als *liberale Ironikerin*. Sie steht für Toleranz, Gewaltfreiheit sowie die Erschaffung eines neuen Selbst, – für ein Sein, welches sich die eigene *kontingente* Position innerhalb der Welt vergegenwärtigt: »[Ironikerin] – nenne ich jemanden, der so nominalistisch und historistisch ist, dass er die Vorstellung aufgegeben hat, jene zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse bezögen sich zurück auf eine Instanz jenseits des raum-zeitlichen Bereichs«<sup>8</sup>. Dies bedeutet zunächst die grundsätzliche Abkehr vom Gedanken, es gebe eine, für alle verbindliche, metaphysische Organisation des Seins,

---

5 Ebd. S. 14.

6 Friedrich Nietzsche (1886). S. 323.

7 Richard Rorty (1992). S. 17.

8 Ebd. S. 14.

---

wie beispielsweise Gott, ein Reich der Ideen, etc. – oder es ließe sich formal eine konstruieren, wie es beispielsweise in Transzendentalphilosophien versucht wird. Kurz, es bedeutet eine Hinwendung zu – wenn auch *kontingenten* – ansatzweise sinnlich erfahrbaren und mitteilbaren Beschaffenheiten des Selbst in der Welt.<sup>9</sup>

Für die Situation der *liberalen Ironikerin* und die daran gebundene, solidarische Haltung gegenüber ihrer Umwelt, ist die *nominalistische* sowie *historistische Kontingenz* in Rortys Arbeit also zentrale Bedingung und damit paradigmatisch. Was bedeutet es jedoch explizit, eine nominalistische und historistische Haltung einzunehmen? In meiner folgenden Interpretation, möchte ich diese zwei Arten der *Kontingenz*, hinsichtlich ihrer jeweiligen Qualität, differenziert erläutern.

### 3.1 Im Hier und Jetzt

Die nominalistische Haltung sei als *räumliche Dimension*, hinsichtlich regionaler Sprachräume, – die historistische Haltung als *zeitliche Dimension*, hinsichtlich kausaler Verknüpfungen zu verstehen.

Im Bewusstsein der nominalistischen (*sprach-räumlichen*) Kontingenz leben, würde bedeuten: eine Person zu sein, die anerkennt, dass begrifflich gefasste Perspektiven auf die Welt maßgeblich von der jeweiligen strukturellen, d.h. symbolisch vermittelten Prägung durch die jeweilige kulturelle Umwelt abhängen. Personen dieser Haltung erkennen die Wirklichkeit der Perspektivenvielfalt, den jeweiligen Sprachraum als spezifischen Bedeutungskontext.

Im Bewusstsein der historistischen (*zeitlich-kausalen*) Kontingenz leben, würde bedeuten: eine Person zu sein, die kognitive Begrenztheit als Bedingung eines jeden Selbst anerkennt, die eigene Situation innerhalb einer überkomplexen Umwelt en Detail nachzuvollziehen. Und: dass sich diese Situation durch unzählige nicht-lineare Verknüpfung von Ereignissen eben *zufällig* so verwirklicht hat.<sup>10</sup> *Unberechenbarkeit* und damit *Unvermeidbarkeit* der jeweiligen Situation und der damit verbundenen Perspektive, innerhalb kontingenter Bedingungen, klingt hier zum ersten Mal an.

Dass diese Sichtweise jedoch keinen Weg in eine starre, fatalistische Haltung weist,

---

9 Vgl. Rortys Polemik gegen *Idealismus* und *Universalismus*. Ebd. S. 58.

10 Vgl. ebd. S. 42.

---

werde ich am Ende dieser Arbeit erläutern. Doch zunächst zu einigen Positionen Rortys, an denen deutlich wird, in welchem Rahmen er den Begriff *Kontingenz* weiter verwendet. Im Fokus wird hier die semantische Verwendung des Begriffs, hinsichtlich einer implizit deterministischen Perspektive liegen.

### 3.2 Kontingente Bedingungen

Das Selbst sei kontingent bedingt: In einem weiteren Rekurs auf Nietzsche schließt Rorty damit alle Lebewesen ein. – Selbst die von ihm explizit als sich selbst schaffend hervorgehobenen *starken Dichter* seien »kausale Produkte von Naturkräften«<sup>11</sup> Jedoch erkennen sie die *Kontingenzen* an und machen sich diese kreativ zu eigen. Über Sigmund Freud schließt Rorty später an, dass dieser uns geholfen habe, »[...] das Selbst zu entgöttern, indem er das [moralische] Bewusstsein auf seinen Ursprung in den Kontingenzen unserer Erziehung zurückverfolgte«<sup>12</sup> und es »[...] als genauso historisch bedingt, ebenso sehr als Produkt der Zeit und des Zufalls zu sehen wie das politische oder ästhetische Bewusstsein«<sup>13</sup>.

Unser Selbst, einschließlich unserer Charaktereigenschaften, sei also bedingt durch diverse Bedingungen der Natur und Kultur. Die Schwierigkeit, die Komplexität dieser Verhältnisse präzise zurückzuverfolgen – zumal diese meines Erachtens als sich stetig wandelnde Prozesse begriffen werden müssen – lässt uns erst einmal keine Wahl, als diese in einem Begriff zusammenzufassen: *Kontingenz*. *Starke Dichter* wie Nietzsche, Freud und Rorty schärfen jedoch unseren Blick für diese *Kontingenzen*, indem sie beschreiben, was uns bedingt.

Historische *Kontingenz* zu erkennen und anzuerkennen sei dabei jedoch nur ein erster Schritt, hin zur Selbsterschaffung. Diese vergegenwärtigten *Kontingenzen* kreativ zu nutzen und selbst *Kontingenz* im Netzwerk der Beziehungen der Welt zu werden, ist Rortys Anliegen.<sup>14</sup>

## 4. Determinismus als Perspektive

---

11 Ebd. S. 61

12 Ebd. S. 63

13 Ebd. S. 64

14 Vgl. ebd. S. 83.

---

## 4. Determinismus als Perspektive

Bevor ich im Folgenden auf das implizite Determinismusmodell Rortys eingehe, bedarf es, zum besseren Verständnis, meine zweideutige Verwendung des Begriffs *Perspektive* in diesem Zusammenhang zu betonen: Zum einen meint das den Versuch, eine voraussetzungsvolle Sichtweise in Rortys Beschreibung auszubuchstabieren, die auf historische und politische Determinanten aufmerksam macht. Zum anderen, die Bedeutung und Implikationen einer solchen Sichtweise hinsichtlich eines möglichen paradigmatischen Wandels der persönlichen Perspektive zu erörtern, die in Rortys *liberaler Ironikerin* zum Ausdruck kommt. Dieses Konzept von *Vorraussetzung und Konsequenz* soll, gewissermaßen im Hinterkopf, fortwährend mitgedacht werden. Wie also lässt sich der Begriff des *Determinismus* in letzterer Konsequenz verstehen?

### 4.1 Zufall und Prägung

Prägung bedingt das *Unbedingte*. Ausgehend vom Begriff der *Kontingenz* im ersten Kapitel seiner Arbeit, schließt Rorty im folgenden, *Die Kontingenz des Selbst*, an den Begriff der *zufallsblinden Prägung*. Dieser, entliehen aus einem Gedicht von Philip Larkin<sup>15</sup>, ist als eine metaphorische Umschreibung der persönlichen Beschaffenheit zu verstehen. Der *Zufall* dient hierbei als Ausdruck der *Blindheit*, die selbst als Metapher für unser Unvermögen verstanden werden kann, die komplexen Zusammenhänge unserer jeweiligen *Prägung* nachzuvollziehen. – Formal: Ereignisse, deren kausale Entwicklung hinsichtlich ihrer Entstehung sowie ihres Fortgangs nicht präzise einsehbar ist, erscheinen uns als *blinder Fleck*, als *zufällige* Konstellation im Gefüge der Raumzeit. Rortys metaphorisches Vokabular hinsichtlich der von ihm beschriebenen, kontingenten Bedingungen ist, so denke ich, bewusst gewählt. Es lässt viel Raum zur Interpretation. Rortys Botschaft findet damit Ausdruck in seiner Sprache. Das Klientel, an welches er seine Rede in erster Linie richtet, ist die *abendländische* Philosophie und ihre Paradigmen wie *Wahrheit*, *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit*.<sup>16</sup> »Sie wollen den Stempel deutlich machen, der

---

15 Vgl. ebd. S. 52.

16 Vgl. ebd. S. 54, 55.

---

uns allen aufgeprägt ist«<sup>17</sup> lautet Rortys Kritik an dem Versuch, eine allgemeingültige, verbindliche Verfassung des Seins begründen zu wollen. Rortys Botschaft lässt dem *Zufall* Raum. Eine Aufforderung an den Leser, die eigene *zufallsblinde Prägung* zu erkennen und diese *Sphäre* mit einem persönlichen Vokabular spielerisch neu zu interpretieren.<sup>18</sup> An dieser Stelle möchte ich jedoch zur Frage zurückzukommen, ob Rorty die Metapher der *Prägung* als Umschreibung eines Determinismus verwendet und welche Perspektive sich daraus ergibt.

Im Rekurs auf Nietzsche expliziert Rorty, dass »das Zurückverfolgen unserer Ursachen bis zu ihren Ursprüngen, [...] identisch mit dem Prozess der Erfindung einer neuen Sprache – also neuer Metaphern«<sup>19</sup> sei. Die neuen Metaphern reformulieren quasi den *Stempel*, die Ursachen, die uns *zufallsblind* geprägt haben. Dieser Erkenntnisprozess, hin zum eigenen *Stempel*, könne zugleich die Erschaffung eines neuen Selbst bewirken: »Man könnte also nur auf eine Weise die Ursache dafür, dass das eigene Selbst ist, wie es ist, zu ihren Anfängen zurückverfolgen: Man müsste eine Geschichte davon in einer neuen Sprache erzählen«<sup>20</sup>. Der *starke Dichter* als Ideal eines selbst geschaffenen Lebens.<sup>21</sup> – Das Werk als explizit gemachte *Kontingenz* und neue Bedingung in einem Netzwerk der Beziehungen. Ursache und Wirkung fallen in einer solchen Dichtung *praktisch* zusammen. Sie verdichten sich zu einer besonderen Einheit der Vielheit. Der starke Dichter als ein sich selbst produzierendes Produkt. – Determinismus nach vorne gedacht!

Begriffe wie *Kontingenz* und *zufallsblinde Prägung* für Bedingungen oder Ereignisse zu verwenden, die nicht präzise auf Einzelursachen rückführbar sind, implizieren hierbei einen *emergenten* Charakter dieser Bedingungen. – Meines Erachtens können wir Rorty damit einen implizit *holistischen Determinismus* unterstellen: Für Einzelursachen mögen wir komplexitätsbedingt blind sein, selbst wenn wir diese neu interpretieren – die Verfassung des Ganzen ist rein formal jedoch unter diesem Begriff fassbar. Warum dieser jedoch eine wünschenswerte Perspektive darstellen soll, möchte ich im Folgenden abschließend darlegen.

---

17 Ebd. S. 57.

18 Vgl. ebd. S. 74.

19 Ebd. S. 59.

20 Ebd. S. 60.

21 Vgl. ebd. S. 56.

---

## 4.2 Holistischer Determinismus

Erinnern wir uns zurück an den Anfang dieser Arbeit und damit an Rortys grundlegende Prämisse: Den kategorischen Ausschluss jeglicher Form von Grausamkeit. – Starke Persönlichkeiten wie Homers mythologische Helden, wie sie Nietzsche idealisiert oder tatsächliche Eroberer und Diktatoren fallen damit durch Rortys Raster. Dies bedeutet meines Erachtens jedoch nicht, dass wir solche Konzepte oder Personen ausschließen oder strafen können. Denn Grausamkeit ist keine Option. Vielmehr fordert eine solche Perspektive, den Fokus auf die kausalen Verknüpfungen zu richten, die zu einem solchen Ereignis geführt haben. Und: unsere Energie zu nutzen, ein *Vokabular* im weitesten Sinne zu schaffen, das genug kausale Kraft besitzt, zukünftigen Generationen Gleiches zu ersparen.<sup>22</sup> – Schuld wird obsolet – Solidarität notwendig.

Die Perspektive eines *holistischen Determinismus* gewinnt zudem an Schärfe, wenn wir beginnen, die Situation unseres Selbst weder als isolierten Punkt, noch als individuelle Konstellation im Gefüge der Raumzeit zu verstehen, sondern: als Ereignis, – als prozessuale Verdichtung kausaler Kräfte, die nicht auf Einzelursachen reduzierbar sind, da solche aus dieser Perspektive gegenstandslos sind. Ursache und Wirkung bilden eine Einheit. Jede Verdichtung darin verwirklicht sich weder grundlos, noch bleibt sie folgenlos, weshalb selbst Resignation sich in dieser Perspektive in ihr Gegenteil verkehrt und rein semantisch keine kohärente Position darstellt. Denn selbst diese Haltung bedeutet eine Veränderung der Bedingungen in ihrer Gesamtheit. Nietzsche bemerkt in seinem anfangs zitierten Werk: »Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat seinen Grund. Wir haben nie nach uns gesucht, — wie sollte es geschehen, dass wir eines Tages uns *fänden?*«<sup>23</sup>. – Mit Rorty liegt der Blick nun frei für eine Suche nach den jeweiligen *Determinanten* unseres Selbst. Rortys *Kontingenz* verweist dabei zunächst formal auf das Fehlen von Information. Sein Appell, diese Lücken kreativ zu füllen, meint, sich Selbst als eine sich verwirklichende *Determinante* in einem Netzwerk der Beziehungen<sup>24</sup> zu verstehen und schöpferisch-aktiv Bezug darauf zu nehmen. – Determinismus nach vorne gedacht!

---

22 Vgl. ebd. S. 79.

23 Friedrich Nietzsche (1886). S. 247.

24 Richard Rorty (1992). Vgl. ebd. S. 83.

---

## Literaturverzeichnis

Nietzsche, Friedrich (1886): *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. KSA 5. 10. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. Neuausgabe 1999.

Rorty, Richard (1992): *Kontingenz, Ironie und Solidarität (Contingency, irony, and solidarity)*. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.







---

# **Allmacht und Ohnmacht der Sprache in Richard Rortys „Die Kontingenzt der Sprache“**

Johannes Oehme



---

## Inhaltsverzeichnis

0	Einleitung	86
1	<b>Ein Rortys Sprachtheorie innewohnender Widerspruch</b>	<b>87</b>
1.1	Entwertung und Abwertung von Sprachfunktionen bei Richard Rorty	87
1.2	Überbewertung und Mystifizierung von Sprachfunktionen bei Richard Rorty	90
2	<b>Folgen des Sprachkonzeptes von Rorty für den Sprachgebrauch</b>	<b>91</b>
3	<b>Rorty folgen?</b>	<b>93</b>
	Literaturverzeichnis	94
	<b>Nachbemerkung</b>	<b>94</b>

---

## 0. Einleitung

Richard Rorty hat „Dem Andenken von sechs Liberalen: meinen Eltern und Großeltern“ ein philosophisches Werk des Titels „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ gewidmet, worin er verspricht, in einer Metaphysik der individuellen Freiheit eine Anleitung zu solidarischem Handeln vorzulegen. Dafür streift er in einem ersten Abschnitt seines Werkes die naturwissenschaftlich-logische Anmutung des Begriffes „Kontingenz“ ab, wenn er „Kontingenz“ zu einer universalen ontischen Kategorie ausdehnt, was er exemplarisch an den Bereichen der Sprache und Erkenntnistheorie, des Selbst und der Subjekttheorie und Psychologie sowie des Gemeinwesens und der (staats-)politischen Philosophie durchführt.

Da diese Inthronisation der Kontingenz als seinsbestimmend Rortys Grundlage eines vorgeschlagenen Menschenbildes, eines Entwurfes einer „liberalen Ironikerin“, und eines solidarischen Miteinanders in Freiheit ist, soll der Begriff „Kontingenz“ in seiner Bedeutung und namentlich seinen Folgen bei Rorty untersucht werden, und zwar anhand des ersten Kapitels seines Werkes, „Die Kontingenz der Sprache“.

Rorty begründet sein Beginnen mit der Erklärung dessen, was er unter Kontingenz verstanden wissen will, anhand zuerst der Sprache unter anderem didaktisch, da sich hier die Bedeutung der Kontingenz anschaulich zeigen lasse. Es bietet sich daher besonders an, ihm hierin zu folgen und das, was Kontingenz sein soll, exemplarisch anhand der Sprache zu rekonstruieren. Dabei wird das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit, von Sprache als Möglichkeit der Abbildung wie auch der Einwirkung, berührt. Denn auch bei Rorty finden sich Aussagen über die Rolle der Sprache als Verhältnis des Denkens zur Realität. Besonderes Interesse verdienen daher die Begriffe Wahrheit und Welt, wie sie Rorty vorstellt und verwendet.

Von der Rekonstruktion einiger Thesen Rortys ausgehend sollen, einen doppelten sprachphilosophischen Traditionsbruch unterstellend, zwei Resultate seines Sprachkonzeptes einer Kritik unterzogen werden. Denn zwei von Rorty für sein Plädoyer für einen liberal-ironischen Sprachgebrauch scheinbar harmonisch vereinte Momente seines im Aufsatz „Die Kontingenz der Sprache“ entwickelten Sprachbegriffes, nämlich einerseits die angebliche Möglichkeit zur Selbsterschaffung per Sprache und andererseits die angebliche Unmöglichkeit der Sprache, Wahrheit zu formulieren, werden als sowohl in sich wie auch gegeneinander widersprüchliche nachgewiesen.

---

# 1. Ein Rortys Sprachtheorie innewohnender Widerspruch

Im Kapitel „Die Kontingenz der Sprache“ hat Rorty eine ganze Philosophie der menschlichen Sprache, ihrer Geschichte, ihrer Möglichkeiten und Grenzen, der notwendigen und produktiven Irrtümer des Sprachgebrauchs und der Sprachphilosophie vorgeschlagen. Mittels des Kontingenz-Prinzips, einer gegen Determinismus und Objektivismus gewendeten Theorie der Zufälligkeit, ordnet Rorty sprachgeschichtliche und sprachpragmatische Belange neu. Hinsichtlich der Frage der Sprachmacht, der Möglichkeiten und Grenzen der Sprache, gelangt er zu einem Ergebnis, welches eine Aufwertung und eine Abwertung der Sprache und ihrer Funktionen zu beinhalten scheint – gemessen an einer von Rorty selbst und einigen seiner Zeugen angeführten und kritisierten Tradition und Gewohnheit in der Sprachphilosophie.<sup>1</sup>

Rorty erklärt einerseits die Sprache zu einer veritablen Schaffens- und Selbsterschaffungsmacht. Zugleich spricht er ihr kategorisch die wesentliche Funktion der Wahrheitsfindung ab, jene Möglichkeit, durch Trachten nach Übereinstimmung von Sprache und Wirklichkeit gesicherte Erkenntnisse zu gewinnen, wie am letztlich relativistischen, subjektivistischen Wahrheitsbegriff Rortys zu zeigen sein wird.

## 1.1. Entwertung und Abwertung der Sprachfunktionen bei Richard Rorty

Rortys Kritik bisheriger Sprachphilosophie enthält eine deutliche, schroffe Absage an Objektivismus, Positivismus und die zahlreichen Versuche unterschiedlicher Güte, mittels Sprache die Welt, wie sie außerhalb des menschlichen Bewusstseins und unabhängig von diesem existiert, anzueignen, ihrer habhaft zu werden, sie annäherungsweise getreu abzubilden oder gar in ihrer Gesetzmäßigkeit, „inneren Natur“

<sup>1</sup> Rorty formuliert den Anspruch, Neues in die Sprachphilosophie einzubringen bzw. in ihr zu konstatieren, u.a. bei der Vorstellung von Donald Davidson: „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.“ (Richard Rorty: „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, S. 32; alle folgenden Seitenangaben ebenda.) Weiterhin expliziert Rorty bei der Erläuterung dieses Gedankens, mit einem „traditionelle[n] Bild der menschlichen Situation“ und „traditionelle[n] Subjekt-Objekt-Bild“ (S. 32) zu brechen.

---

und Bewegungsweise zu erfassen. Dass die Welt unabhängig und außerhalb vom menschlichen Bewusstsein existiere, ist seit den Materialisten der griechischen Antike wie Leukipp und Demokrit eine formulierte philosophische Erklärung der Welt. Rorty gibt nun diese Haltung lediglich dem „gesunden Menschenverstand“ ein: „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.“<sup>2</sup> Rorty gesteht hier umwegig der Welt zu, unabhängig von menschlichen mentalen Zuständen zu existieren. Zugleich bereitet er argumentativ seine Absage an die Sprache als Mittel zur Wahrheitsfindung vor, indem er das Wechselverhältnis des Menschen zur Welt außer ihm unterbelichtet. Ihm wäre entgegenzuhalten, dass die meisten Dinge zwar außer und vor dem menschlichen Bewusstsein existierten, nicht aber in der Form, die der Mensch ihnen qua gesellschaftlicher Praxis verleiht. „Die Welt dort draußen“ ist mithin eine von Menschen vorgefundene, aber doch geformte Substanz, und dieser Praxis korreliert bekanntlich eine Sprachentwicklung, die ohne die Möglichkeit, Realität gedanklich zu reproduzieren, die Menschen zu absoluter Ohnmacht verdammen würde.

Rorty kritisiert jene Sprecher und Sprachphilosophen, die durch ihren Sprachgebrauch suggerierten, eine außerhalb der Menschen existierende Wahrheit der Welt mehr oder weniger getreu abzubilden und zu reproduzieren: „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.“<sup>3</sup> Hiervon ausgehend verwirft Rorty in einem weiteren Argumentationsschritt den Charakter der Sprache als Medium, wenn er Gedanken von Davidson einvernehmlich wiedergibt<sup>4</sup>, die eindeutig gegen jede Vorstellung von Sprache als Medium/Mittel gerichtet sind, und wenn er schließlich selber prägnant und weitergehend formuliert: „Die Vorstellung, dass Sprache einen Zweck habe, fällt mit der Vorstellung, dass Sprache ein Medium sei.“<sup>5</sup> Damit „fallen“ vor allem die mannigfaltigen Funktionen und Chancen der Sprache, wie sie materialistische Sprachtheorien traditionellerweise behaupten: die Möglichkeit, gesicherte Erkenntnisse und in gewissen Grenzen objektive Wahrheiten zu formulieren, die äußere Welt geistig widerzuspiegeln<sup>6</sup>

---

2 Rorty, S. 24

3 Rorty, S. 24

4 Rorty, S. 30-41

5 Rorty, S. 41

6 „Widerspiegelung“ als zentrale Kategorie der Erkenntnis- und Sprachtheorie Hegels scheint Rorty bei



---

und etwa im Akt der Verschriftlichung zu fixieren, schließlich bei der gesellschaftlichen Aneignung der Welt die Sprache effektiv nutzen zu können. So schreibt Rorty in einer Selbstzusammenfassung: „Die Geschichte der Sprache und damit der Künste, Wissenschaften und Moral als Geschichte der Metaphern 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.“<sup>7</sup>

Rorty zitiert Davidson und Wittgenstein zustimmend, wenn er zum Beispiel schreibt: „Die Idee aufzugeben, dass Sprachen Darstellungen sind, und uns in unserem Sprachverständnis ganz Wittgenstein anzuschließen, würde heißen, dass wir die Welt entgöttern.“<sup>8</sup> Er bezeichnet die Naturwissenschaften als quasi-religiöse Erkenntnis- und Selbstverwirklichungsversuche im Geiste des 17. Jahrhunderts<sup>9</sup>, die Welt zu begreifen: „Schon die Idee, dass die Welt oder das Selbst eine immanente Natur haben, die Physiker oder Dichter erraten können, ist ein Überbleibsel der Idee, dass die Welt eine göttliche Schöpfung ist ...“<sup>10</sup> So gerät ihm die Geschichte der modernen Naturwissenschaften zu einem kläglichen, nicht sehr erfolgreichen Versuch der Säkularisierung des menschlichen Denkens, während die Bedeutung der Einzelwissenschaften bei der Bannung der

---

seinen vielen Berufungen auf Hegel nicht zu interessieren. Rorty räumt in der Einleitung zu „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ selbst ein: „Teile dieses Buches bewegen sich auf sehr dünnem Eis – die Abschnitte, in denen ich strittige Interpretationen von Autoren anbiete, auf die ich nur kurz eingehe. Das gilt besonders für meine Darlegungen zu Proust und Hegel.“ (S. 9) Ob Rorty dies jedoch auf seine Darlegungen zur Sprache bezieht, bleibt der ratenden Interpretation überlassen.

7 Rorty, S. 41

8 Rorty, S. 48

9 Rorty fasst ein Geschichtskonzept des Historikers Hans Blumenberg zusammen, wie es scheint, einvernehmlich und unkritisch: „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.“ (S. 50) Eine solche angebliche Apotheose der Wahrheit verspottet Rorty auf Seite 24, Absatz 3. Dabei gelangt er zu Aussagen wie: „Wenn man sich ... 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.“ So werden mit den – zugegeben – stets von Menschen abhängigen Wahrheiten die Tatsachen mit aus der Wirklichkeit entsorgt.

10 Rorty, S. 48

---

Theologie aus allen Wissenschaftsbereichen im Zuge von Renaissance und Aufklärung keine Erwähnung finden.

Soweit Rorty gegen Objektivitätsansprüche und Erkenntnissucht anspricht, gerät er in eine Unterschätzung und Abwertung der Sprache, deren historische Funktionen im gesellschaftlichen Erkenntnisprozess er als belanglos abtut. Rorty macht somit die Sprechenden ohnmächtiger, als sie sind. Rorty ist nicht interessiert an Sprache als menschlichem Werkzeug zur interessen geleiteten Aneignung der Welt qua Abbildung derselben – wie prekär, verzerrt und unzureichend auch immer –, an Sprache als Reproduktion der Welt im Bewusstsein behufs praktischer Rückwirkung auf diese Welt, an Sprache als Teil des Produktionsprozesses und Medium des Erkenntnisprozesses.

## **1.2. Überbewertung und Mystifizierung der Sprachfunktionen bei Richard Rorty**

Der regelrechten Verachtung der Sprache in oben skizzierten Funktionen gegenüber stehen nun eine Reihe von Argumenten und Thesen, in denen Rorty der Sprache schöpferische Fähigkeiten und Kräfte zur Selbsterschaffung zuspricht und seiner Bewunderung über verschiedene Dichter und Philosophen beredt Ausdruck verleiht.

So gibt Rorty eine mystisch anklingende „Beschreibung von 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.“<sup>11</sup> Von den notwendigen geschichtlichen Bedingungen, die die Entstehung jener neuen Vokabulare „in den Köpfen“ ermöglichen, sieht Rorty zugunsten seiner Idee der Kontingenz ab. Seine Beschreibung bezieht Rorty zum Beispiel auf die geistige Rolle von Hegel<sup>12</sup>, Yeats und Galilei. Mystisch klingt diese Geistesgeschichte zum Beispiel besonders dann, wenn Rorty in Bezug auf Sprachschöpfungen von so verschiedenen Geistern wie Aristoteles, Paulus oder Newton schreibt: „Die Ergebnisse waren wunderbar. So etwas hatte es vorher nie gegeben.“<sup>13</sup> Abgesehen vom beziehungslosen Flanieren in der Weltgeistesgeschichte hätte Rorty vielleicht gar nicht mal Unrecht mit einem Satz wie „So etwas hatte es vorher nie gegeben“, wenn er das Neuartige nicht allein zur Herausstreichung eines „Wunderbaren“

---

11 Rorty, S. 43

12 Siehe Rorty, S. 28

13 Rorty, S. 48

---

und „Niegewesenen“, eines letztlich willkürlich als kontingent apostrophierten Ergebnisses heranziehen würde.

Rorty ruft für seine eigentümliche Sprachgeschichte solch unterschiedliche Geister wie „die Romantiker“, Hegel und Nietzsche<sup>14</sup> zu Zeugen. Er zeichnet eine Sprachentwicklung, die ihm zu einer Avantgardetheorie der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklung auswächst, in der die Erfindung und Durchsetzungskraft mehr oder weniger genialer Metaphern zentral ist. Diesen Metaphern oder „Sprachspielen“ räumt Rorty eine schier mystische Sprachmacht und eine zentrale Bedeutung in der Geschichte ein.

Soweit Rorty also Sprache zu einem Selbsterschaffungsmittel und geschichtlichen Bewegungsindikator erklärt und gegen trivialisierende sprachgeschichtliche Auffassungen anschreibt, gerät er in eine Überschätzung und Aufwertung der Sprache, deren Abhängigkeit von historischen Umständen und Beschränkungen er durch teils schwärmerische, belletrisierende, überhöhende Lobpreisungen individueller Leistungen der Sprachentwicklung überspielt. Rorty macht somit die Sprechenden allmächtiger, als sie sind. Rorty ist nicht interessiert daran, Sprache, auch in ihrer ästhetischen Funktion, als stets beschränkten Ausdruck des Mangels an Verständnisinnigkeit, als bloßes Hilfsmittel, als Mittel überhaupt herauszustellen und in den historischen Gesamtprozess als nur Element einzuordnen, dem nicht mehr Wirkungsmacht zukommt als der menschlichen Tätigkeit im Allgemeinen, mit der sie immer einherschreitet.

## **2. Folgen des Sprachkonzeptes von Rorty für den Sprachgebrauch**

Den Widerspruch zwischen Mystifizierung und Überbewertung der Sprache zu einer schöpferischen Macht einerseits und erkenntnistheoretischem Antiobjektivismus und Wahrheitsverlust andererseits trägt Rorty nicht etwa aus, denn ihm scheint nicht daran gelegen, eine konsistente, gar systematische Sprachphilosophie vorzulegen. Sowohl mit der Formulierung seines Anspruches auf Vermittlung in der Einleitung<sup>15</sup> wie auch mit

---

14 Im 2. Kapitel des Werkes „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ vertieft Rorty die Bezüge auf Nietzsche wesentlich. In Kapitel 1, „Die Kontingenz der Sprache“, erwähnt er nur die Vereinbarkeit einer positiv referierten Geschichte des Denkens „mit Nietzsches Definition von ‚Wahrheit‘ als ‚bewegliches Heer von Metaphern‘“ (S. 43).

15 Z.B.: „Dieses Buch versucht, den Historisten beider Lager gerecht zu werden. Mir ist wichtig, dass

---

seinem Sprachkonzept selbst entzieht er sich zudem tendenziell einer systematischen Kritik.

Rortys hypothetische Sprecher würden in diesem Widerspruch leben und ihn auszuleben haben. Diesen Sprechenden sind soeben zentrale Funktionen des Sprechens als nichtig und vergeblich aus der Hand geschlagen und das Trachten nach objektiver Erkenntnis als religiös nachgesagt worden – obwohl gerade der mechanische, antimetaphysische Materialismus empirischer Naturwissenschaften jede Transzendenz aus dem menschlichen Denken ausgetrieben hat –, um ihnen nun die Allmacht der Sprache zu schildern, an deren gesellschaftsprägender Schöpfung sie, zugleich selbstschöpferisch, teilhaben könnten. Und den Sprechenden sind soeben die größten Aussichten und Versprechungen gegeben worden, sie könnten der Gesellschaft durch Erschaffung wunderbarer Metaphern Gefallen tun und Nutzen bringen, um sie dann mit der Ohnmacht der Sprache vor der Welt und Vergeblichkeit des Erkenntnishaftens zu konfrontieren.

Solcherart hin- und hergeworfen, wird der Sprecher der „kontingenten Sprache“ zugleich fanatisiert und desillusioniert, zu schwärmerischem Plaudern angeregt und zu bescheidenem Schweigen aufgerufen. Die von Rorty dekretierte subjektivistische Beliebigkeit der „Kontingenz“, also der Zufälligkeit der individuellen Sprachentwicklung, bedeutet vor allem eines: Preisgabe jedes Wahrheitsanspruches eines Ausgesagten. Nur gegen Rorty kritisches Beharren auf einem Sprachbegriff, der weder die ästhetische Funktion der Sprache überhöht, noch die Erkenntnisfunktion der Sprache bagatellisiert, können die Sprecher aus dem von Rorty wiederaufgelegten Dilemma einer subjektivistischen und ästhetizistischen Erkenntniskritik gelangen, die nichts mehr, auch die Nichterkennbarkeit nicht, als erkennbar deklarieren dürfte, nachdem sie gegen „Objektivisten“, „Positivisten“ und „Materialisten“ geäußert hat, dass die Welt nicht erkennbar wäre.

---

wir nicht versuchen, eine Entscheidung zwischen ihnen zu treffen, sondern beiden gleiches Gewicht geben und sie dann zu verschiedenen Zwecken nutzen.“ (Rorty, Einleitung, S. 12)

---

### 3. Rorty folgen?

Schon in seiner Einleitung zum Werk „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ bekannte sich Rorty zu einem relativistischen und pragmatistischen Wahrheitsbegriff. Die durchaus angebrachte und aktuelle Forderung Rortys nach einem liberal-ironischen Sprachgebrauch verleitet ihn nun dazu, das reiche Erbe der Sprachtheorien auszuschlagen, die von der prinzipiellen Fähigkeit des Denkens ausgehen, Wirklichkeit mittels Sprache adäquat, das heißt in bestimmten Grenzen objektiv widerzuspiegeln. Die Versöhnung, die Rorty erreichen will, gelingt ihm nur unter Preisgabe von Konzepten von Wahrheit, Wirklichkeit und Sprache, die es aufzuheben gälte, bevor seinem philosophischen Entwurf einer „Kontingenz des Selbst“ und gar einer „Kontingenz des Gemeinwesens“ zu folgen wäre. Die Überbewertung der Kontingenz, hier der Sprache, erscheint eben auch als möglicherweise zu hoher Preis für die erstrebte Ironie und Solidarität.

---

## Literaturverzeichnis

Richard Rorty: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt am Main 1999

### Nachbemerkung

Reichlich ignorant gegen Richard Rortys Ironie und Solidarität war mir daran gelegen, war ich süchtig, seine Idee von Kontingenz schon in der Inthronisierung in Gänze zu Fall zu bringen. Das ehrgeizige Projekt scheiterte schon an Rortys rauschender Sprachphilosophie. Zu zeigen wäre gewesen, wie auch Rorty sich wortreich der so heilsamen Kränkung zu entziehen sucht, die eine materialistische Bestimmung von Sprache als Werkzeug noch jedem Versuch einer besonderen Sprachphilosophie zumuten muss. Keine Stilkritik, kein Nachweis geistesgeschichtlicher Inkonsistenz und Eklektik hätte das gedankliche Zentrum des behandelten Werkes so zu treffen vermocht wie eine ernste, gründliche Kritik jener doppelten, doppelt geschichtslosen Zurichtung des Gedankens und der Welt, die Rorty, nur stellvertretend für jede Sprachphilosophie, nur modernisiert und radikalisiert hat, als er zuerst die Sprache als kontingente malte.

Solche Kritik leistet im Grunde jeder Lexikonartikel. So ist dann auch der Gestus meines Aufsatzes eine bescheidwiserisch auf altehrwürdige Definitionen pochende Verteidigung eines einst gehaltenen, nicht unbedingt schlichten, wohl aber soliden Wissens, was Sprache sein kann – und was nicht. Ich verbiete gleichsam grantig und argumentationskarg dem kindischen Neuerereifer allzu aufgeregte, großwahn sinnige Betätigung und rate Rorty, eher dichten zu gehen - als ob das einen Unterschied machte und seine Ideen damit aus der Welt oder nur erklärt wären. Dabei bleibt dann wie nebenbei wenig Raum für die gründlichere Auseinandersetzung mit Rorty, wie sie der Textart und dem Titel eher entsprochen hätte.

Übrig bleibt ein Dokument bloß dunkler Ahnung, dass das ganze Konzept der Kontingenz schlicht Beliebigkeit, präventöse Proklamation des Rechts auf Beliebigkeit meint und insofern a la mode ist. Und noch diese Ahnung erweist sich womöglich als fatale Täuschung. Beliebigkeit ist unmöglich, schuld ist die Welt. So wenig seine deutschen Rezipienten es sein können, erscheint Rorty noch als Liberaler (wie er noch in „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ seine Eltern und Großeltern ehrend grüße), wenn er 2003 zusammen mit zunehmend kernigen kerneuropäischen Intellektuellen wie Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Umberto Eco, Adolf Muschg, Fernando Savater oder Gianni Vattimo den publizistischen Nachruf auf Amerika einübt, indem er seine Opposition ausgerechnet gegen

---

George W. Bush ausgerechnet in der Süddeutschen Zeitung elegant mit einem Kotau vor ausgerechnet der deutsch-europäischen Öffentlichkeit als einer möglichen neuen Heilsbringerin der internationalen Ordnung verbindet:

„Wenn die Projekte der internationalen Ordnung, Ergebnis einer Übereinkunft der Regierungen Kerneuopas, irgendeinen Nutzen haben sollen, dann werden sie von jenem Idealismus geprägt sein müssen, den aufrecht zu erhalten Amerika offensichtlich unfähig geworden ist.“ (Rorty: Demütigung und Solidarität. Süddeutsche Zeitung, 31.5.2003)

Ob der Rorty des Jahres 1989, des Erscheinungsjahres von „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, schon zu solchen prodeutsch-antiamerikanischen Übungen in der Lage gewesen wäre, sei dahingestellt. Die philosophische Kritik Rortys bliebe jedenfalls auch dann noch unzureichend, wenn sie nicht auch die eigentümliche politische Entwicklung Rortys aus seinem philosophischen Denken zu erklären vermöchte.

Einem solchen verdienstvollen Projekt wurde sich allerdings schon verschiedentlich gewidmet. Erwähnung verdient hier etwa ein auf Rorty fokussierter Aufsatz von Stefan Hetzler über die politische Philosophie des US-Pragmatismus, „Richard Rorty und der Traum vom starken Europa“, der in der Zeitschrift „Streitbarer Materialismus“ Nr. 26, München 2004, erschien. Im Rahmen eines Schreibkurses zu Rorty war eine Auseinandersetzung von solchem gedanklichen und stofflichen Umfang, die auch eine umfassendere Rorty-Lektüre vorausgesetzt hätte, dann doch kaum zu leisten - weswegen der philosophische und auch dezidiert politische „Tiefgang“ mancher der Diskussionen im Kurs um so erstaunlicher war.

Johannes Oehme  
Berlin, den 20.5.2011





---

# **Philosophie der Solidarität — Richard Rortys Idee einer neuen Philosophie**

Saskia Riedel



---

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung	100
<b>1    Welt – Wahrheit – Sprache</b>	<b>100</b>
1.1    Vom Finden und Erfinden der Wahrheit	101
1.2    Warum Wahrheit überflüssig ist	102
<b>2    Die Idee neuer Vokabulare</b>	<b>102</b>
2.1    Was sind Vokabulare?	103
2.2    Welchen Zweck erfüllen Vokabulare?	104
<b>3    Solidarität als anzustrebendes Ziel</b>	<b>104</b>
3.1    Was ist Solidarität?	105
3.2    Erzählung statt Theorie	106
<b>4    Neue Aufgaben für die Philosophie</b>	<b>107</b>
4.1    Was Solidarität nach sich zieht	108
4.2    Eine verbesserte Demokratie	108
<b>5    Fazit</b>	<b>110</b>
<b>6    Weiterführende Fragen</b>	<b>112</b>
Literaturverzeichnis	113

---

## 0. Einleitung

In seinem Buch „Kontingenz, Ironie und Solidarität“<sup>1</sup> führt Richard Rorty in die Idee ein, dass Sprache – und alles, was mit ihr zusammenhängt<sup>2</sup> – kontingent sei, d.h. dass sie möglich ist, wie sie ist, aber nicht notwendig so sein muss.

In meiner Arbeit möchte ich auf folgende seiner Ausführungen eingehen:

1. Wahrheit wird vom Menschen gemacht; die Suche nach Wahrheit ist demnach überflüssig.
2. Mittels neuer Vokabulare können wir nicht nur eine Sprache schaffen, mit der wir uns neu beschreiben, wir können viel mehr den Schritt machen, in neuen Kategorien zu denken; das Prinzip der Vokabularübergänge ist anzuwenden auf verschiedenste Lebensbereiche.
3. Die Wendung von der Theorie zur Erzählung mittels neuer Vokabulare soll die Trennung zwischen „wir“ und „die anderen“ aufheben.

Jedem dieser drei Bereiche ist ein Abschnitt meiner Arbeit gewidmet. Im vierten Kapitel möchte ich mich dann meiner Fragestellung zuwenden:

4. Wenn die Suche nach Wahrheit obsolet geworden ist, was kann und soll nunmehr Aufgabe der Philosophie sein?

## 1. Welt – Wahrheit – Sprache

Richard Rorty beschreibt in seinem ersten Kapitel von „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, dass Welt und Wahrheit eindeutig voneinander zu unterscheiden und zu

---

<sup>1</sup> Rorty, Richard (1999) *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 5. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp

<sup>2</sup> Auch das Selbst eines jeden Menschen ist gemeint, kann sich der Mensch laut Rorty doch durch die Sprache neu schaffen.

---

trennen sind. Für ihn steht fest, dass die Welt zwar dort draußen ist<sup>3</sup>, nicht aber die Wahrheit (vgl. Rorty 1999:24). Während wir Dinge in der Welt finden können, bedeutet das nicht, dass wir Wahrheit in der Welt finden können. Wahrheit hängt für Rorty allein von Sprache ab (vgl. Rorty 1999:27), und diese wiederum vom Menschen. Schließlich ist es nicht die Welt, die spricht; wir sind es. Die Welt kann uns höchstens Gründe dafür geben, dass wir etwas für wahr halten. Aber die Sprache, mit der wir unsere Gedanken und die Wahrheit formen, wird von uns Menschen festgelegt (vgl. Rorty 1999:25).

### **1.1 Vom Finden und Erfinden der Wahrheit**

Er erklärt das damit, dass „die meisten Dinge in Raum und Zeit die Wirkungen von Ursachen sind, die menschliche Zustände nicht einschließen“ (Rorty 1999:23f.) und dass die Wahrheit nicht unabhängig vom Menschen sein könne. Denn „[...] Wahrheit [ist] eine Eigenschaft sprachlicher Gebilde, der Sätze [...]“ (Rorty 1999:27). Einmal ausgeführt sähe das für mich folgendermaßen aus: Sprache ist ein menschliches Konstrukt; Sätze sind Teile dieser Sprache. Also sind Sätze ebenfalls ein menschliches Konstrukt. Wahrheit kann nur in Sätzen ausgedrückt werden; sie kann nicht ohne Sätze existieren. Da Wahrheit an Sätze gebunden ist, und Sätze ein menschliches Konstrukt sind, kann Wahrheit nicht vom Menschen unabhängig existieren. Mit unserer Sprache erst erschaffen wir Wahrheit.

Wahrheit wird nun also nicht gefunden, sondern erfunden. Die Suche einer reinen, idealen, vorab festgelegten, meint unveränderbaren Wahrheit in der Welt dort draußen erübrigt sich. Denn wo läge der Sinn darin, etwas in der Welt dort draußen zu suchen, von dem man bereits weiß, dass es dort nicht existiert?

---

<sup>3</sup> Das soll heißen, dass sie außerhalb und unabhängig vom menschlichen Geist existiert.

---

## 1.2 Warum Wahrheit überflüssig ist

Wie in seinem Essay „Solidarität oder Objektivität?“<sup>4</sup> beschrieben, liegt die Tradition der abendländischen Kultur, einen Sinn für sein Dasein zu finden, allerdings darin, Wahrheit in den Mittelpunkt zu stellen: „[...] Wahrheit als einer Sache, die man nicht aus Eigennutz [...] anstrebt, sondern um ihrer selbst willen“ (Rorty 1988:12).

Wir wissen nun aber, dass Rorty Wahrheit nicht als etwas betrachtet, dass man „um ihrer selbst willen“ anstreben kann, da sie keine festgelegte allmächtige Macht ist. Tatsächlich sieht es so aus, als gäbe es überhaupt nichts, wovon er denkt, es würde sich lohnen, es zu verehren oder ihm sein Leben zu widmen:

„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.“ (Rorty 1999:50)

Dieser Tradition des „sich als jemand, der in unmittelbarer Beziehung steht zu einer nichtmenschlichen Realität“-Beschreibens setzt Rorty den Wunsch nach Anerkennen der Kontingenz aller menschlich bedingten Dinge und nach Solidarität entgegen (Rorty 1988:11). Auf die Solidarität werde ich allerdings erst später eingehen.

## 2. Die Idee neuer Vokabulare

Dass nicht nur die Welt, sondern auch die Wahrheit „dort draußen“ seien, stamme für Rorty noch aus der Zeit, in der man davon ausging, dass die Welt die Schöpfung eines göttlichen Wesens sei, das ebenfalls unsere Sprache geschaffen habe (vgl. Rorty 1999:24).

---

<sup>4</sup> Rorty, Richard (1988) *Solidarität oder Objektivität? – Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.

---

In diesem Zusammenhang geht Rorty darauf ein, warum man sich mit Vokabularen statt mit Sätzen beschäftigen sollte. Doch zuerst sollten wir klären, was er unter Vokabularen versteht.

## 2.1 Was sind Vokabulare?

Rorty selbst geht leider kaum darauf ein, wie er den Begriff „Vokabular“ definieren würde. Daher kann ich nur versuchen deutlich herauszuarbeiten, wie ich diesen verstanden habe und im Weiteren benutzen möchte.

Vokabulare haben mehrere Facetten:

Einerseits ähnelt ein Vokabular einem Jargon oder Sprachregister. Abhängig davon mit welcher Gruppe von Menschen ich zu einem bestimmten Zeitpunkt kommuniziere, wähle ich mein Vokabular. Rede ich zum Beispiel mit Musikern über eine Komposition von Brahms, werde ich ein anderes Vokabular verwenden, als würde ich mit jemandem reden, der sich mit Musik überhaupt nicht auskennt.

Andererseits kann ein Vokabular einer Weltanschauung ähneln. Je nachdem in welchem Stadium einer Epoche ich mich befinde, wird sich die Weltanschauung verändern und mit ihr das Vokabular.

Dementsprechend kann ein Vokabular veralten oder unpassend werden. Es kann durch ein neues abgelöst werden, das die Veränderung der Umgebung passender und präziser beschreiben kann.

Dabei kann die Wahl eines Vokabulars eine solche gar nicht sein; es kann keine Entscheidung für oder gegen ein Vokabular geben. Das Übergehen zu einem neuen Vokabular ist eine Frage von Gewohnheiten, ein gradueller Prozess (vgl. Rorty 1999:26). Die Erschaffung eines neuen Vokabulars ist auch „keine Entdeckung des Zusammenpassens alter Vokabulare“ (Rorty 1999:35). Neue Vokabulare sollen etwas immer wieder neu beschreiben, solange bis sie sich gegenüber anderen durchgesetzt haben. Das geschieht nicht dadurch, dass sie besser sind als alte Vokabulare; eher dadurch, dass sie so andersartig sind, dass man ihnen Aufmerksamkeit schenkt.

---

## 2.2 Welchen Zweck erfüllen Vokabulare?

Sätze wie „Rosen sind rot“ oder „Rosen sind gepunktet“ lassen sich oft scheinbar durch die Welt selbst für wahr und falsch erklären. Schließlich gibt es in der Welt rote Rosen, aber keine gepunkteten – jedenfalls nicht natürlichen Ursprungs. Worauf Rorty, meine ich, hinaus will, ist, dass wir uns dagegen auf ganze Vokabulare konzentrieren sollen. Dann nämlich wäre es nicht so leicht, sich vorzustellen, dass die Welt ein Vokabular dem anderen vorziehe, oder eines mehr für wahr halte als ein anderes (vgl. Rorty 1999:24f.).

Rortys Ziel ist es, immer neue Vokabulare zu entwickeln, mittels derer wir uns selbst neu erfinden können. Er geht sogar so weit, zu sagen, dass wir uns in gewisser Weise von alten Vokabularen lossagen müssen, wenn wir nicht nur etwas darstellen oder ausdrücken wollen, was vorher schon da war, sondern „etwas [...] machen [wollen], was sich vorher niemand hätte träumen lassen“ (Rorty 1999:37).

Für Rorty meint das, dass „[neue] Werkzeuge, [...] den Platz der alten einnehmen“ (Rorty 1999:36). Das Ziel soll sein, etwas zu schaffen, was vorher noch nie da gewesen ist. Spätere Generationen beispielsweise sollen von der Andersartigkeit, durch die sich ein Vokabular gegenüber einem anderen durchsetzen konnte, gereizt werden, nach „neuen Formen nicht sprachlichen Verhaltens Ausschau zu halten“ (Rorty 1999:30). Nicht nur nach neuen Formen von Sprache, sondern vielleicht sogar nach vollkommen revolutionären Ideen und Ansätzen in unterschiedlichsten Bereichen des Lebens. Die Idee neuer Vokabulare soll übertragen werden auf Theorien der Naturwissenschaften, Weisheitslehren oder Politik. Auf diesen Gedanken werde ich weiter hinten in meiner Arbeit eingehen.

## 3. Solidarität als anzustrebendes Ziel

Ich komme nun zum dritten Abschnitt und somit der Solidarität. Rorty schreibt in seiner Einleitung zu „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, dass in seiner Utopie Solidarität als anzustrebendes Ziel gelten würde (vgl. Rorty 1999:15). Diese sei „nicht



---

durch Untersuchung, sondern durch Einbildungskraft erreichbar, durch die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen“ (Rorty 1999:15f.).

Aber bevor ich an diesem Punkt fortfahre, sollten wir zuerst klären, was Solidarität in diesem Zusammenhang überhaupt bedeuten soll.

### 3.1 Was ist Solidarität?

Rorty selbst gibt keine genaue Definition des Begriffes. In seiner Einleitung erklärt er:

„In meiner Utopie würde man Solidarität nicht als ein Faktum verstehen, [...] sondern als ein anzustrebendes Ziel. Es ist nicht durch Untersuchung, sondern durch Einbildungskraft erreichbar, durch die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen. Solidarität wird nicht entdeckt, sondern geschaffen. Sie wird dadurch geschaffen, daß wir unsere Sensibilität für die besonderen Einzelheiten des Schmerzes und der Demütigung anderer, uns nicht vertrauter Arten von Menschen steigern.“ (Rorty 1999:15f.)

Solidarität können wir also erreichen, indem wir unsere Sensibilität anderen gegenüber steigern. Der Begriff der Solidarität ist damit dennoch nicht geklärt. Ich denke, dass die Bedeutung des Wortes hier in seinem Gebrauch liegt, mit dem sich die Definition aus Wörterbüchern deckt: Solidarität ist die Unterstützung einer Person oder Gruppe durch eine andere, begründet durch gemeinsame Gefühle, Ansichten oder Ziele<sup>5</sup>.

Was genau bewirkt nun aber Sensibilität? Was ist das Problem an der gegenwärtigen Situation? Hierzu äußert sich Rorty weiter:

„Diese gesteigerte Sensibilität macht es schwieriger, Menschen, die von uns verschieden sind, an den Rand unseres Bewußtseins zu drängen, indem wir denken: ‚Sie empfinden nicht so wie wir‘, oder: ‚Leiden muß es immer geben, warum sollen nicht sie leiden?‘“ (Rorty 1999:16)

Es scheint mir, dass der Mensch, so wie er sich die letzten Jahrtausende gegeben hat, ein egoistisches und egozentrisches Wesen ist. Indem wir uns nun offen gegenüber

---

<sup>5</sup> Diese Formulierung ist eine Übersetzung meinerseits aus dem „Oxford Advanced Learner’s Dictionary“. Im Original steht dort: „*solidarity* – (**with sb**) support by one person or group of people for another because they share feelings, opinions, aims, etc. [...]“ (OALD 2005)

---

den Empfindungen anderer verhielten, also unsere Sensibilität steigerten, verhindern wir die weitere Kategorisierung in „wir“ und „jene“, so Rorty. Je stärker wir mit jemandem mitfühlten, desto mehr würden die Grenzen zwischen diesen beiden Parteien aufgelöst. Die Intensität unserer Empathie wiederum „hängt ab von der Genauigkeit, mit der beschrieben wird, wie fremde Menschen sind, und neubeschrieben, wie wir sind.“ (Rorty 1999:16) Je besser und realistischer uns gezeigt werde, wie privilegiert wir leben können und worunter andere zu leiden haben, desto leichter fühlten wir mit ihnen. Dies zu erreichen, ist nach Rorty die Aufgabe der Erzählung. Was Rorty von uns verlangt, ist der Erzählung den Vortritt vor der Theorie zu geben.

### **3.2 Erzählung statt Theorie**

Die Wendung weg von der Theorie hin zur Erzählung heißt, „den Versuch auf[]geben [...], alle Seiten unseres Lebens in einer einzigen Vision zusammenzusehen, sie mit einem einzigen Vokabular zu beschreiben“ (Rorty 1999:16).

Diese Wendung begründet Rorty damit, dass moderne Medien viel mehr verdeutlichen könnten, welches Leid andere Menschen ertragen müssten, und zu welcher Art von Grausamkeit wir selbst fähig seien, als moralische Predigten oder philosophische Abhandlungen dazu in der Lage wären (vgl. Rorty 1999:16). Wie wir bereits im vorherigen Abschnitt gesehen haben, sind das Verstehen dieser Zusammenhänge und die Erkenntnis der eigenen Makel essentiell dafür, unsere Sensibilität anderen gegenüber zu entwickeln und zu steigern; diese wiederum macht es schwieriger, in Kategorien wie „wir“ und „die anderen“ zu denken (vgl. Rorty 1999:16).

Die Frage bleibt, wie moderne Medien dieses Ziel besser erreichen können als beispielsweise Predigten oder Abhandlungen. Was ist der methodische Unterschied zwischen Theorie und Erzählung?

Ich sehe das folgendermaßen: In der Theorie versucht man die Menschen von etwas zu überzeugen, indem man ihnen harte Fakten, Diagramme, Beweisführungen und dergleichen vorführt. Der Vorteil für den Sprecher liegt darin, dass er sich in einem Gebiet befindet, auf dem ihm seine Zuhörer nicht mit gleichem Wissensstand entgegenreten können. Berichtet beispielsweise ein Physiker einer Gruppe von Nicht-

---

Physikern von einem Phänomen seines Faches, ist man als Zuhörer in gewisser Weise dazu gezwungen, die Prämissen des Physikers als korrekt hinzunehmen; zumindest wenn man dem weiteren Verlauf folgen möchte. Rortys Beispiel der Predigt als einer Theorie lässt sich hier weiter ausführen: Die Idee einer Predigt ist es, die Leute davon zu überzeugen, was richtig und falsch ist, einzig und allein dadurch, dass man ihnen *sagt*, was richtig und falsch ist. Da der Priester nun einmal auf seinem Gebiet ein Spezialist sein sollte, wird ihm jeder Glauben schenken, dass seine Ausführungen nicht fehlerhaft sind.

Im Gegensatz dazu soll die Erzählung den Menschen von etwas überzeugen, indem sie ihm zwar ebenfalls Sachverhalte schildert, aber ihn dennoch nur dazu leitet, dass er selbst zu einer Meinung findet, von der er wirklich überzeugt ist. „Wenn wir Philosophen weiterhin eine Funktion zu erfüllen haben, so besteht sie genau in dieser Art von Überredung“<sup>6</sup>. Richtig angestellt, kann das natürlich zu dem gewünschten Ergebnis führen, seine eigene Meinung zu verbreiten.

#### **4. Neue Aufgaben für die Philosophie**

Ich wende mich nun wieder meiner Frage zu, was Aufgabe der Philosophie sein soll, nachdem wir ihr die Suche nach der Wahrheit entzogen haben. Um Verwirrung zu vermeiden, möchte ich an dieser Stelle noch einmal kurz zusammenfassen, was wir bisher erfahren haben: Wie im ersten Kapitel dieser Arbeit erwähnt, ergibt es keinen Sinn mehr Wahrheit finden zu wollen: Was erst durch menschliches Dasein und Denkprozesse geschaffen wird, ist nicht Teil der Welt dort draußen. Wir müssen also nicht danach suchen, sondern es so kreieren, wie es unseren Vorstellungen entspricht. Da die Wahrheitsfindung aber ein wichtiger und prägender Bestandteil der Philosophie ist, muss Rorty eine andere Vorstellung davon haben, was ein Philosoph nun zu tun hat. Und diese Vorstellung führt weiter als nur zum Erreichen von Solidarität untereinander.

---

<sup>6</sup> S. 25 in: Rorty, Richard (2001) *Philosophie & die Zukunft – Essays*, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH

---

## 4.1 Was Solidarität nach sich zieht

Es reicht noch nicht aus, Solidarität anzustreben. Denn ist dieses Ziel erst einmal erreicht, müssen wir uns, denke ich, mehr zuwenden, als uns selbst und unserem Weg dahin, ein besserer Mensch zu werden.

Wie ich versucht habe in Kapitel drei zu zeigen, wird Solidarität dadurch erreicht, dass unsere Sensibilität anderen gegenüber gesteigert wird. Dies geschieht, wenn uns nahe gebracht und deutlich gemacht wird, dass Leid und Demütigung anderer nicht etwas ist, was nichts mit uns zu tun hat. Uns muss vor Augen geführt werden, dass wir zu schrecklichen Taten fähig sind, und dass diese Taten Konsequenzen mit sich bringen, die anderen Leid zufügen.

Schon in dieser Zusammenfassung liegt allerdings der Fehler: Ich spreche ausnahmslos von „uns“ und „den anderen“. Es muss aber ein „wir“ geben, das alle miteinbezieht. Wenn dieser Schritt getan ist, wenn nicht nur davon die Rede ist, sondern dieser Umstand in unser Verhalten und unsere Taten übergeht, dann ist der Weg zur Solidarität beschritten. Und wenn dies geschehen ist, muss weitergedacht werden. Dann reicht es nicht mehr aus, solidarisch zu sein; es reicht nicht mehr aus, keinen Unterschied zwischen „uns“ und „den anderen“ zu machen. Das beschriebene Mittel der Erzählung, um all dies zu erreichen, würde für Rorty „unsere Gegenwart einerseits mit Vergangenheit, andererseits mit zukünftigen Utopien verbinden“ (Rorty 1999:17). Letztendlich würde solch eine Kultur, wie er sie hier andeutet, auf „unendliche, immer weiter ausgreifende Verwirklichung von Freiheit“ hinauslaufen (Rorty 1999:17).

## 4.2 Eine verbesserte Demokratie

Uns immer wieder neu zu beschreiben, so wie Rorty es verlangt, heißt auch, ein neues größeres Ziel zu finden, sobald man das nächste erlangt hat. Für sich selbst und seine Kollegen sieht Rorty eine Aufgabe darin, „dafür [zu] sorgen [...], dass die Macht in redlicher Weise ausgeübt wird“ (Rorty 2001:25).

---

Für mich klingt das so, als schreibe Rorty den Philosophen die Position von Beratern zu. Und tatsächlich ist sein Essay „Philosophie & die Zukunft“ in einer Form geschrieben, die vermuten lässt, dass er sich bereits in dieser Position sieht. Er sieht die berufliche Funktion der Philosophen und Philosophieprofessoren darin, „als Makler zwischen Generationen, verschiedenen Bereichen des kulturellen Geschehens und Traditionen zu dienen“ (Rorty 2001:22).

Und nicht nur das; er sieht seine Aufgabe vor allem darin, Menschen von ihrer Freiheit zu überzeugen. Diejenigen, die bisher nicht in einer Demokratie leben, dazu zu zwingen, eine solche anzustreben und frei zu sein, ist für ihn ein Widerspruch in sich (vgl. Rorty 2001:24). Wie bereits vorher erwähnt, soll Erzählung Theorie dadurch ersetzen, dass sie Menschen dazu bringt, von sich aus zu einem Schluss zu kommen; nicht dadurch, ihnen etwas aufzuzwingen. Genauso will er in diesem Fall die Menschen zur Freiheit bringen (vgl. Rorty 2001:25).

„Tatsächlich ist die Freiheit, die wir am höchsten schätzen, diejenige, ehrlich zueinander zu sein und nicht dafür bestraft zu werden. In einer durch und durch verzeitlichten intellektuellen Welt, einer, in der Hoffnungen auf Gewissheit und Unveränderlichkeit gänzlich verschwunden sind, würden wir Philosophen uns selbst als Diener dieser Art von Freiheit, als Diener der Demokratie verstehen.“ (Rorty 2001:25)

Rorty möchte Freiheit als Anerkennung von Kontingenz verstehen. Wenn dieser Schritt getan ist, vermutet er, „wird man seine Hoffnung auf Linderung unnötiger, sozial bedingter Schmerzen und Demütigungen auf zwei Dinge konzentrieren“ (Rorty 2001:47). Einerseits nämlich auf die bereits erwähnten Medien, die sich die Erzählung zur Aufgabe gemacht haben; diejenigen, die die Menschen informieren, ihnen Schicksale näher bringen wollen; genau diejenigen, die dazu da sind, die Mauern zwischen „wir“ und „die anderen“ zum Einsturz zu bringen. Andererseits auf „Vorschläge für bestimmte gesellschaftliche Veränderungen“ (Rorty 2001:48), also auf Vorschläge, die zur Verbesserung des Lebens des einfachen Bürgers führen; die Gerechtigkeit nicht von Geld, gesellschaftlicher Stellung oder äußerer Erscheinung beeinflussen lassen.

Für Rorty ist ganz offensichtlich, dass die heutigen reichen Demokratien bereits das aufweisen, was ihre ideale Form ausmachen würde. Was ihnen im Wege steht, ist nicht etwa, dass die Grundidee von Demokratie nicht funktionieren kann, son-

---

dern dass die Menschen noch nicht davon befreit sind, sich von „Habsucht, Angst, Unwissenheit und Groll“ beherrschen zu lassen (Rorty 2001:48).

Die Demokratien von heute ihrem Ideal näher zu bringen, bedarf seiner Meinung nach der „couragierten Anwendung“ ihrer selbst (Rorty 2001:48).

## **5. Fazit**

Um meine abschließende Schlussfolgerung überzeugend darzulegen, sollte ich an dieser Stelle vielleicht noch einmal kurz und knapp zusammenfassen, was auf den letzten zwölf Seiten behandelt wurde.

Ich habe versucht in dieser Arbeit einen Bogen zu schlagen von der Belanglosigkeit der Wahrheit für Rorty zur Wichtigkeit der Demokratie als einer neuen Aufgabe für die Philosophie. In diesem Rahmen war es mir wichtig in möglichst kleinen und simplen Schritten die Gedankengänge Rortys wiederzugeben und nachzuvollziehen.

Mein erstes Kapitel sollte deutlich machen, warum Wahrheit nach Rorty nicht als ausreichendes und zufriedenstellendes Ziel für die Philosophie fungieren kann. Die Tatsache, dass Wahrheit vom Menschen geschaffen wird, lässt die Suche nach ihr hinfällig erscheinen.

Die neuen Vokabulare in Kapitel zwei sollten veranschaulichen, wie der Wechsel von einem Register in ein anderes funktionieren kann. Neue Vokabulare sind für Rorty notwendig, um genügend Platz für Kreativität zu schaffen. Wer etwas wirklich Neues erschaffen möchte, sollte sich nicht in alten Sparten bewegen. Vokabulare wechseln beschreibt den gleichen Prozess wie neue Ideen entwickeln oder Anschauungen verändern.

Genau dieser Prozess sollte deutlich machen, warum Rorty so viel an der Wende hin zur Erzählung zu liegen scheint, wie in Kapitel drei beschrieben. Schon allein seine Ideen Wahrheitssuche zu negieren und Theorie durch Erzählung zu ersetzen, verlangen neue Vokabulare, in denen sie formuliert werden können.

---

Ich habe beschrieben, dass Solidarität für Rorty eine wichtige Rolle zu spielen scheint. Die Steigerung unserer Sensibilität anderen gegenüber, und damit das Einreißen der Grenzen zwischen unterschiedlichen Parteien ebnet den Weg dorthin.

Wenn der Weg zur Solidarität erst einmal beendet ist, muss der Mensch sich ein neues Ziel setzen. Dieses Ziel wird im vierten Kapitel beschrieben. Die Verwirklichung von Freiheit durch das Durchsetzen von Demokratie wie sie sein sollte, liegt für Rorty am Ende des Pfades, den Philosophie seiner Meinung nach beschreiten sollte.

Und hier liegt, glaube ich, die Antwort auf meine Frage, was noch Aufgabe der Philosophie sein kann, wenn ihr die Suche nach Wahrheit als Disziplin entzogen wurde: Es scheint, als bezwecke Rorty die Philosophie im Ganzen zu einer Weisheitslehre, einem Lebensratgeber zu machen. Eine Philosophie des Lebens, die verdeutlichen will, was nötig ist, damit ein allgegenwärtiges Verständnis der Bedürfnisse und Wünsche eines jeden untereinander hergestellt, und eine Abgrenzung wie „wir“ und „die anderen“ vollständig beseitigt werden kann; deren Ziel es ist, eine Sprache zu (er)finden, die genau das möglich macht, um letztendlich zu einer Demokratie zu gelangen, wie es sie bisher noch nicht gegeben hat. Seine Idee von Solidarität steht dabei an oberster Stelle. Sie ist es, die es erst ermöglicht, dass solch ein Verständnis verbreitet Einzug finden kann. Er selbst schreibt in „Solidarität oder Objektivität?“, dass er den Eindruck habe, der Pragmatismus sei eine Philosophie der Solidarität (vgl. Rorty 1988:31).

Wenn die Menschen dieser Welt es erst einmal geschafft haben, Unterscheidungen in Kategorien wie Ausländer, Homosexuelle, Behinderte und dergleichen zu vermeiden, und eine Gleichheit herzustellen, kann die Politik sich mit dem beschäftigen, was immer schon ihr Inhalt hätte sein sollen: Demokratie so zu halten, wie es die Idee vorgesehen hat. Unabhängig davon, welche wichtigen Persönlichkeiten dadurch ebenfalls dem Gesetz Rede und Antwort stehen müssen. Es ist nicht das Prinzip oder die Idee von Demokratie, die fehlerhaft sind. Es ist das Nicht-Durchsetzen ebendieser Idee. Gesetze müssen eingehalten werden. Von jedem, ganz gleich wie viel Geld, derjenige besitzt, um Verantwortliche zu bestechen.

---

## 6. Weiterführende Fragen

Wenn einmal eine Philosophie oder vielmehr eine Weisheitslehre geschaffen wurde, die auf Solidarität beruht, kann dies dann zur Erneuerung moralischer Kategorien führen? Es ist schwer in Worte zu fassen, wie ich das meine. Ich will es so versuchen:

Vor langer Zeit als es noch keine Gesetz gab, wurde Moral erzwungen durch Tabuisierung. Hieß es: „Deinen Herrscher verrätst du nicht (sonst bist du auf ewig verflucht)“, dann wurde das nicht hinterfragt. Natürlich geschah es im Laufe der Zeit, im Laufe der Aufklärung doch, dass der Mensch solche Tabus hinterfragte. In dem Augenblick, in dem das passiert, gibt es kein Zurück mehr. Wenn man solch eine Festlegung erklären muss, kommt man unumstößlich an den Punkt, an dem man Ausnahmen zugeben muss: „Deinen Herrscher verrätst du nicht, es sei denn, er verrät das Volk!“ Zu diesem Zeitpunkt mussten frühere (durch Tabus erzwungene) Moralvorstellungen durch künstliche Regeln in Form von Gesetzen ersetzt werden.

Ich will nicht behaupten, dass das Hinterfragen früherer Vorstellungen eine schlechte Eigenschaft ist. Aber ich glaube, dass diese ungeschriebenen Gesetze aus der Vergangenheit eine ganz andere Wirkung hatten als die geschriebenen aus späterer Zeit. Wäre es nicht erstrebenswerter, wenn Ethik nichts wäre, was man festlegen muss, sondern was jedem von uns inne wohnt? Kann nicht vielleicht dieses auf Empathie beruhende zwischenmenschliche Verständnis dazu führen, die Überdetailliertheit und Masse an Gesetzen zurückzuführen zu einer Art „common sense“-Ethik, in der das Miteinander der Menschen auf ungeschriebenen Regeln basiert?

Auf jeden Fall wäre das etwas, worüber es sich lohnen würde nachzudenken.



---

## 7. Bibliographie

Rorty, Richard (1988) *Solidarität oder Objektivität? – Drei philosophische Essays*,  
Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.

Rorty, Richard (1999) *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 5. Aufl., Frankfurt a.M.:  
Suhrkamp

Rorty, Richard (2001) *Philosophie & die Zukunft – Essays*, 2. Aufl., Frankfurt a.M.:  
Fischer Taschenbuch Verlag GmbH



---

# **Richard Rorty über die Aufgabe der Philosophie**

Felix-Eicke Scheel



---

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung	118
<b>1    Der Begriff der Aufgabe</b>	<b>118</b>
<b>2    Die Philosophie nach Richard Rorty</b>	<b>119</b>
2.1    Sprache und Welt	119
2.2    Wahrheit	120
2.3    Der starke Dichter	121
2.4    Philosophie als Politik	122
<b>3    Kritische Gedanken</b>	<b>123</b>
<b>Schluss</b>	<b>124</b>
Literaturverzeichnis	126

---

## Einleitung

„Seit den ersten Anfängen hat die Philosophie den Anspruch erhoben, strenge Wissenschaft zu sein, und zwar Wissenschaft, die den höchsten theoretischen Bedürfnissen Genüge leistet und in ethisch-religiöser Hinsicht ein von reinen Vernunftnormen geregeltes Leben ermögliche“<sup>1</sup>. Die Philosophie hat nicht nur eine geistige Seite, sondern auch eine lebensweltliche, eine praktische. Diese beiden Elemente finden sich auch bei Richard Rorty, dem amerikanischen Neo-Pragmatisten. In dieser Arbeit geht es nicht um einzelne Aspekte seiner Philosophie, sondern um die Philosophie an sich, um eine Philosophie der Philosophie. Im Zentrum stehen die Ansichten Rorty's über die Aufgabe der Philosophie wie er sie in seiner Schrift „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ formuliert.

Zunächst soll ein Vorgehen festgelegt werden. In dem ersten Kapitel geht es um eine Aufgliederung und Untersuchung des Begriffes der Aufgabe. Der Gehalt dieses Terminus gibt die Gliederung des folgenden Kapitels vor. In diesem wird es um die konkrete Vorstellung der Philosophie nach Richard Rorty gehen. Das letzte Kapitel formuliert kritische Gedanken. An dieser Stelle wird kein Alternativentwurf gegeben, sondern die Darstellung möglicher Einwände.

### 1 Der Begriff der „Aufgabe“

Zunächst ist zu klären, was unter dem Begriff der Aufgabe zu verstehen ist. Es ist ein umfassenderer Begriff als es zunächst scheint. Erstmal ist damit das Ziel einer Handlung gemeint. Fährt man mit dem Auto, hat man ein bestimmtes Ziel. Offensichtlich ist diese Angabe nicht vollständig. Es wird ein Zweck angegeben werden müssen. Die Anwesenheit alleine ist nicht alles, sondern man ist an einem Ort, um zum Beispiel jemanden zu besuchen. Der Zweck also ist vom Ziel verschieden<sup>2</sup>. Weiterführend bezieht der Begriff der Aufgabe auch das Wie mit ein, also die Art und Weise des Philosophierens. Das ist die Methode. In dem Beispiel wäre es das Fahren mit dem Auto. Um einer Methode nachzugehen, muss man annehmen, dass sie vernunftgemäß ist. Man erkennt ihre logischen Voraussetzungen an. Wähle ich das Auto, um von meinem Standort anderswohin zu gelangen, unterstelle ich, dass das Auto

---

1 Husserl 1965

2 Diese theoretische Vorüberlegung gilt, wurde aber aus Gründen der Übersichtlichkeit insofern übergangen, als dass beide Punkte im gleichen Unterkapitel behandelt werden.

---

die technischen Möglichkeiten hat, diese Strecke zu fahren und mich zu transportieren. Um also die Aufgabe der Philosophie zu erläutern, müssen diese Fragen nach dem Ziel und dem Zweck, der Methode und den Grundannahmen erläutert werden. Das soll im nächsten Kapitel für die Philosophie unternommen werden, wie sie Richard Rorty offeriert.

## **2 Die Philosophie nach Richard Rorty**

Entsprechend dieser theoretischen Vorüberlegung ist der folgende Teil gegliedert. Der erste und der zweite Abschnitt werden sich mit den notwendigen Grundannahmen Richard Rorty's auseinander setzen. Es folgt die Beschreibung seiner Methode. Abschließend wird es um Ziel und Zweck seiner Philosophie gehen.

### **2.1 Sprache und Welt**

Die Voraussetzungen, die Rorty annimmt, beziehen sich auf die Sprache, auf die Welt und ihr Verhältnis zueinander. Daraus ergeben sich Konsequenzen hinsichtlich der Möglichkeit von der Erkenntnis und Beschreibung der Welt.

Zunächst muss geklärt werden, was Sprache ist beziehungsweise was Sprache nicht ist. Rorty meint, dass Sprache kein Medium ist, sie ist kein Mittel, um etwas auszudrücken oder darzustellen. Sprache ist ein Werkzeug<sup>3</sup>. Unter Nutzung dieses Werkzeugs kann man mit bestimmten Bereichen umgehen und diese bewältigen<sup>4</sup>. In der Psychologie werden pathologische Geistesregungen beschrieben, um positiv auf sie einzuwirken. Diese bereichsspezifischen Sprachen nennt Rorty Vokabulare<sup>5</sup>. Unter Nutzung von Vokabularen entstehen Beschreibungen der Welt. Wie eben angeführt dienen Beschreibungen, zum Beispiel durch Naturwissenschaftler, der Vorhersage und Kontrolle dessen, was sich ereignet<sup>6</sup>.

Darin, dass der Mensch die Sprache nutzen muss, ist er beschränkt. Er kann das Sprachliche nicht verlassen. Für ihn ist es der einzige Zugang zur Welt. Der Mangel besteht darin, dass Sprache nicht in Übereinstimmung mit der Welt kommen kann, sie bildet keine Korrespondenz<sup>7</sup>. „Die Geschichte der Sprache und damit der Künste,

3 Vgl. Rorty 1992, S. 34.

4 Vgl. Rorty 1992, S. 39.

5 Vgl. Rorty 1992, S. 25.

6 Vgl. Rorty 1992, S. 22.

7 Vgl. Rorty 1982, S. 160-175.

---

Wissenschaften und Moral" muss damit „als Geschichte der Metapher" angesehen werden<sup>8</sup>. Diese Metaphern beziehen sich auf die Welt, haben aber keine echte Verbindung zu ihr oder Entsprechung in ihr. Der Bereich der Sprache ist ein anderer als der Bereich der Welt. Die Welt befindet sich in einem nicht-sprachlichen Zustand. Sie ist in gewisser Weise der Stimulus für eine Meinung, die wir in einem Vokabular vertreten. Das Vokabular aber stellt die nicht-sprachliche Welt uns nicht zur Verfügung, es ist ein Produkt unseres Geistes<sup>9</sup>. Die „Welt unterscheidet zwischen alternativen Sätzen, aber nicht zwischen alternativen Vokabularen"<sup>10</sup>. Die Welt wählt nicht zwischen der physikalischen oder der mathematischen Beschreibung ihrer selbst.

Es sind verschiedene Metaphern. Die entscheidende Frage ist der Punkt der Effizienz. Ist das benutzte Werkzeug passend und effizient? Sollte ich ein anderes Werkzeug wählen<sup>11</sup>? An dieser Stelle muss eingeräumt werden, dass die Wahl zwischen Vokabularen, die der Mensch benutzen kann und die ihm vorgeschlagen werden, sukzessive vonstatten geht. Es ist ein evolutionärer Prozess, also nicht willkürlich: „Unserer Sprache und Kultur sind ebenso zufällig, ebenso das Ergebnis von tausend kleinen Mutationen, die Nischen finden (und einer Millionen anderer, die keine Nischen finden), wie Orchideen oder Menschenaffen"<sup>12</sup>. Diese Vorstellungen von Sprache implizieren einen bestimmten Wahrheitsbegriff, um den es im nächsten Unterkapitel geht.

## 2.2 Wahrheit

In Konfrontation mit der Kontingenz von Sprache und der Unabhängigkeit zwischen Sprache und Welt bleibt für Wahrheit kein Raum mehr. Wahrheit ist schlicht eine Qualität von sprachlichen Aussagen. Diese Sätze können nur unter Nutzung eines Vokabulars bestehen. Dieses ist eine Schöpfung des Menschen und steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihm. In der Schlussfolgerung ist das ebenso für Wahrheit zutreffend<sup>13</sup>. Der Gedanke ist nicht neuartig, sondern schaut auf eine zweihundertjährige Geschichte zurück. Rorty vertritt die Überzeugung, „dass die Wahrheit gemacht, nicht

---

8 Vgl. Rorty 1992, S. 41.

9 Vgl. Rorty 1992, S. 25.

10 Rorty 1992, S. 24-25.

11 Vgl. Rorty 1992, S. 35.

12 Rorty 1992, S. 42.

13 Vgl. Rorty 1992, S. 49.



---

gefunden wird"<sup>14</sup>. Um uns finden wir zwar eine Welt vor, aber keine Wahrheit<sup>15</sup>.

Ähnlich drücken es die Naturwissenschaftler aus: „Es gibt keinen abbild- oder theorieunabhängigen Realitätsbegriff“<sup>16</sup>. Ein Vokabular gleicht einer Theorie<sup>17</sup>. Wahrheit gibt es nur in Abhängigkeit von Sätzen. Diese Qualität ergibt sich aus dem umfassenden Zusammenhang des gesamten Sprachspiels, des Vokabulars. Sätze werden dem Urteil des Wahrsein und des Falschsein ausgesetzt, Vokabulare jedoch nicht. Sie unterliegen dieser qualitativen Zuordnung nicht.

### 2.3 Der starke Dichter

Infolge dieser Auffassung der Begriffe von Welt, Sprache und Wahrheit macht es wenig Sinn, nach dem Wesen der Dinge, nach der immanenten Natur des Menschen oder der Welt zu suchen<sup>18</sup>. Verabschiedet sich der Philosoph also von Erkenntnistreben und Wahrheitssuche, was bleibt ihm dann? Der Philosoph wird Mithelfer der Dichter, er wird selber ein starker Dichter<sup>19</sup>. Der Philosoph wagt den Versuch, etwas ganz Neues zu machen, was vorher unvorstellbar gewesen ist<sup>20</sup>. Er liefert Neubeschreibungen für eine immer wachsende Anzahl von Dingen. Es kommt nicht darauf an, schrittweise vorzugehen oder zu analysieren und zu argumentieren. Der Dichter-Philosoph will nichts beweisen, sondern schlägt vor, wie wir Sachverhalte anders und neuartig denken könnten. Der Dichter sollte holistisch und pragmatisch arbeiten. Indem er ein neues Vokabular auf den Markt wirft, beginnt ein Konkurrenzkampf. Die Philosophie wird zu einem Wettstreit der Vokabulare<sup>21</sup>. Der starke Dichter argumentiert nicht gegen andere Vokabulare, sondern versucht, sein Eigenes stark zu machen<sup>22</sup>. Er wirbt für das neu erfundene Werkzeug<sup>23</sup>.

Damit kann der Philosoph nicht als Wissenschaftler gelten. Die Wissenschaftlichkeit der Philosophie stellte man schon früher in Frage: „Wie könnte das eine Wissenschaft, also

---

14 Rorty 1992, S. 21.

15 Vgl. Rorty 1992, S. 29. Rorty möchte nicht behaupten, dass es dort draußen in der Welt keine Wahrheit gibt. Aber sie ist der Sprache nicht zugänglich, von daher ist es sinnvoll und zweckdienlicher die Suche nach Wahrheit aufzugeben.

16 Hawking und Mlodinow 2010, S. 42. Hawking vertritt die Auffassung des modellabhängigen Realismus. S. Ebd., S. 43-44.

17 Zur Vorstellung der Sprache als Theorie s. Rorty 1992, S. 38-39.

18 Vgl. Rorty 1992, S. 29.

19 Vgl. Rorty 1992, S. 28 und 61f.

20 Vgl. Rorty 1992, S. 36-37.

21 Vgl. Rorty 1992, S. 30-31.

22 Zum Problem des Argumentierens gegen andere bzw. alte Vokabulare s. Rorty 1992, S. 30.

23 Vgl. Rorty 1992, S. 34-35.

---

Wahrheit sein, was sozusagen alle Jahre gänzlich Gestalt und Farbe wechselt, so dass es nicht mehr zu erkennen ist"<sup>24</sup>? Franz Brentano legt die oft vollzogenen Paradigmenwechsel zugrunde. Edmund Husserl räumt ein, dass sie niemals den Rang einer Wissenschaft haben könnte, er stellt ihr in Abrede, dass sie auch nur irgendetwas lehren könnte. Es fehle ihr jegliche Objektivität und sie beruht ausschließlich auf individuellen Überzeugungen<sup>25</sup>. Die Wahrheit in der Philosophie ist eine soziale Praxis<sup>26</sup>.

Der Philosoph nach Richard Rorty ist also ein starker Dichter, der sich Neubeschreibungen der Welt widmet. „Diese [...] 'Methode' der Philosophie ist dieselbe wie die 'Methode' utopischer Politik oder revolutionärer Naturwissenschaft (im Gegensatz zu parlamentarischer Politik oder normaler Naturwissenschaft)“<sup>27</sup>

## 2.4 Philosophie als Politik

Nachdem der Philosoph nicht mit Einsichten sondern mit Meinungen arbeitet<sup>28</sup>, ist er nicht weit entfernt von der Politik. Vormalig war die oberste Aufgabe der Philosophie, Welt- und Lebensanschauungen zu entwerfen<sup>29</sup>. Rorty's Ziel ist es, durch die Veränderung des Sprachlichen einen Wandel in den nicht-sprachlichen Bereichen herbeizuführen. Die „Begabung anders zu sprechen [...] ist das Hauptinstrument kulturellen Wandels“<sup>30</sup>. Die Menschen werden dazu gebracht, „nach angemessenen neuen Formen nicht-sprachlichen Verhaltens Ausschau zu halten – sich etwa neue naturwissenschaftliche Ausrüstungen oder neue soziale Institutionen zuzulegen“<sup>31</sup>. Die sprachliche Veränderung verfolgt den Zweck einer nicht-sprachlichen Veränderung. Durch die Übernahme neuer Sprachspiele können sich gesellschaftliche Realitäten ändern.

Durch eine Vielzahl von Neubeschreibungen vergrößert sich die Chance, dass das neue Vokabular übernommen wird. Diese Übernahme ist nicht willkürlich, da weder objektive noch subjektive Kriterien eine Rolle spielen, aber beeinflussbar. Der Wechsel von Vokabularen gleicht dem allmählichen Übergang von einer Gewohnheit in eine

---

24 Brentano 1929, S. 88.

25 Vgl. Husserl 1965, S. 8-9.

26 Vgl. Grippe 2007, S. 7.

27 R. Rorty 1992, S. 30.

28 Für eine kurze Anregung zu dem Problem von Einsicht und Meinung s. Adorno 1963, S. 152.

29 Vgl. Hessen 1947, S. 18.

30 Rorty 1992, S. 28.

31 R. Rorty 1992, S. 30.

---

andere<sup>32</sup>. Über den eigentlichen Mechanismus, über die Frage danach, wie es geschieht, schreibt Rorty nichts. Der Dichter-Philosoph erzeugt neue Beschreibungen „so lange [...], bis dadurch ein Muster sprachlichen Verhaltens geschaffen ist, das die kommenden Generationen zur Übernahme reizt“<sup>33</sup>. So wird der Philosoph zum Schöpfer neuer Realitäten, er schafft durch das Wort. „Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht“<sup>34</sup>. Der Philosoph vollbringt den machtvollen Übergang von dem gesprochenen Wort zu einer Veränderung der Realität<sup>35</sup>.

### 3. Kritische Gedanken

Eine kritische Überprüfung ist an verschiedenen Punkten angemessen. Eine Frage wirft Rorty selber auf, wenn er die großen Philosophen charakterisiert. Sie haben Wege gefunden, neue Arten des Sprechens, die durch Ereignisse wie zum Beispiel die Französische Revolution und die Psychoanalyse bedingt wurden, mit den alten Vokabularen zu vereinen<sup>36</sup>. Eine Betrachtung der wechselseitigen Interaktion von Welt bzw. Realität und Sprache ist notwendig. Die einseitige Betrachtungsweise von Sprache als Mittel unsere Realitäten umzuformen ist nicht ausreichend. Vielleicht ist Sprache selbst nur ein Produkt der Realität und nicht so handhabbar, wie Rorty es sich wünscht. Die vielen Freiheiten, die er einem starken Dichter einräumt, sind zu überprüfen. Wie frei ist der starke Dichter?

Die pragmatische Richtung der Philosophie an sich ist auch umstritten. Die Philosophie ist ein theoretisches Unterfangen. „Der Pragmatismus dagegen ist der Versuch, Philosophie praktisch fortzusetzen, ohne Philosophie aufzugeben einerseits und ohne praktisch zu werden andererseits“<sup>37</sup>. Für die Philosophie bedeutet das, den geistigen Anspruch aufzugeben.

Eine wirkliche Anstrengung des Intellekts ist in Rorty's Utopie unnötig. Ausgeweitet auf die Wissenschaften, und das impliziert Rorty, zieht er von vornherein einen Schlussstrich unter jegliche Forschungsbemühungen. In gewisser Weise sind das Forschen, das Glauben und das Meinen mit einem Wahrheitskonzept verbunden, das die

---

32 Vgl. Rorty 1992, S. 25-26.

33 R. Rorty 1992, S. 30.

34 Die Heilige Schrift, S. 17, Gen 1,3.

35 Für eine ausführliche Darstellung der Philosophie als Kulturpolitik s. Rorty 2007.

36 Vgl. Rorty 1995, S. 122-123.

37 Neumann 1992, S. 29.

---

Einschränkungen Rorty's von Wahrheit als bloß sprachliche Qualität sprengt<sup>38</sup>. Jede Relativismuskritik ließe sich auf den Standpunkt Rorty's anwenden<sup>39</sup>. Wichtiger ist es aber, über die Konsequenzen für eine geistige Kultur nachzudenken. Rorty entzieht der Auseinandersetzung in einer Kontroverse jede Grundlage. Alles kann behauptet werden und nichts kann man ernsthaft zurückweisen. Die Möglichkeit von einer Meinung in einen Wahn zu kommen, ist greifbar<sup>40</sup>. Die Akzeptanz der von Rorty vorgeschlagenen Grundlagen einer Philosophie würde neuen Ideologien die Tür öffnen. Rorty spielt ein gefährliches Spiel, das für ihn nicht einsehbare und unkontrollierbare Konsequenzen haben kann. Eine solche Philosophie mag ihm schlüssig erscheinen, verantwortungsvoll ist sie keineswegs. Die Absicht, Gutes zu wirken, nämlich eine liberale und friedliche Gesellschaft, ehrt Rorty. Gleichzeitig stellt er moralisch fragwürdig positionierten Denkern ein Instrumentarium und ein Werkzeug zur Verfügung, das grenzenlos eingesetzt werden kann. Am Ende dieses letzten Kapitels möchte ich die Reihe der „starken Dichter“ um zwei Persönlichkeiten ergänzen, die ebenfalls durch ihre Neubeschreibungen nicht-sprachliche Veränderungen herbeiführten: Heinrich Kramer, der Autor des Hexenhammers, und Alfred Rosenberg, Chefideologe der Nationalsozialisten.

### **Schluss**

Rorty schlägt eine Philosophie vor, die ganz auf die Verbesserung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse aus ist. Da es für ihn unvernünftig ist, nach Erkenntnis und Wahrheit zu suchen, sieht er den Philosophen als starken Dichter. Der Dichter-Philosoph produziert Neubeschreibungen der Welt und damit neue Vokabulare und Metaphern. In dieser Form wirkt er auf die sprachlichen Gewohnheiten ein, die sich dadurch langfristig ändern. Veränderungen in der Sprechweise bedingen ein Umdenken, welches zu Veränderungen der bestehenden realen Gegebenheiten führen kann. Rorty möchte Philosophie nicht als Wissenschaft, sondern als eine Form der Kulturpolitik verstanden wissen.

In dem gleichen Maße, wie er der Philosophie quasi ungeahnte Möglichkeiten eröffnet und den starken Dichter in seinem Schöpfungertum gottgleich macht, gibt er alle Möglichkeiten auf, in einer Kultur der intellektuellen Auseinandersetzung zu leben, die

---

38 Vgl. Haack 1995, S. 139-145.

39 Vgl. Hessen 1947, S. 14-15.

40 Vgl. Adorno 1963, S. 151.

---

eine Ideologiebildung verhindern könnte. Da Richard Rorty sich in einer wert- und argumentationsfreien Zone bewegt, haben die eröffneten und verlockenden Möglichkeiten, die er für die Philosophie sieht, ein gewaltiges positives, aber auch ein gewaltiges negatives Potential.

---

## Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1963): Eingriffe. Neun Kritische Modelle. Frankfurt

Brentano, Franz (1929): Über die Zukunft der Philosophie. nebst den Vorträgen Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet, Über Schellings System und den 25 Habilitationsthesen. Hrsg., eingel. und mit erl. Anm. und Reg. versehen von Oskar Kraus. Hg. v. Oskar Kraus. Leipzig

Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung. Hg. v. der Berliner Bischofskonferenz. 3. Aufl. 1990. Leipzig

Grippe, Edward J. (2007): Richard Rorty's new pragmatism. Neither liberal nor free. London

Haack, Susan (1995): Vulgar Pragmatism. an unedifying prospect. In: Herman J. Saatkamp (Hg.): Rorty & pragmatism. The philosopher responds to his critics. 1. Aufl. Nashville, Tenn, S. 126–147

Hawking, Stephen; Mlodinow, Leonard (2010): Der große Entwurf. Eine neue Erklärung des Universums. Unter Mitarbeit von Hainer (Übersetzung) Kober. 1. Aufl. Reinbek bei Hamburg

Hessen, Johannes (1947): Von der Aufgabe der Philosophie und dem Wesen des Philosophen. 2 Vorlesungen. Heidelberg

Husserl, Edmund (1965): Philosophie als strenge Wissenschaft. Hg. v. Wilhelm Szilasi. Frankfurt am Main

Neumann, Walter G. (1992): Wider den Pragmatismus. Zur Philosophie von Richard Rorty. Würzburg

Rorty, Richard (1982): Consequences of pragmatism. Essays: 1972-1980. Minneapolis

Rorty, Richard (1992): Kontingenz, Ironie und Solidarität. 1. Aufl. Frankfurt am Main

Rorty, Richard (1995): Response to Allen Hance. In: Herman J. Saatkamp (Hg.): Rorty & pragmatism. The philosopher responds to his critics. 1. Aufl. Nashville, Tenn, S. 122–125

Rorty, Richard (2007): Philosophy as cultural politics. New York







---

# **Ein Plädoyer für Solidarität**

Michael Friedrich Schlorf



---

## Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	132
2	<b>Die blinde Prägung nach Richard Rorty</b>	<b>132</b>
3	<b>Der Wunsch sich selbst zu verwirklichen</b>	<b>133</b>
4	<b>Die Gefahr des Ausschlusses und die Chance der Solidarität</b>	<b>134</b>
5	<b>Die Chance der Vielfalt</b>	<b>136</b>
6	<b>Schlusswort</b>	<b>137</b>
7	<b>Anmerkung</b>	<b>138</b>
	Literaturverzeichnis	138

---

## Einleitung

Ich möchte in meiner Arbeit das Prinzip der Solidarität nach Richard Rorty erläutern. Um auf die Solidarität zu kommen, werde ich vorher die grundlegende Idee der Kontingenz erklären, wobei ich mich auf sein Buch „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ genauer sein zweites Kapitel „Die Kontingenz des Selbst“<sup>1</sup> beziehe. Richard Rorty geht dabei von einer so genannten „blinden Prägung“<sup>2</sup> aus. Diese „blinde Prägung“ wird durch Kontingenzen erschaffen. Als Grundlage für meine Arbeit gehe ich davon aus, dass diese Idee der „blinden Prägung“, wie sie Richard Rorty beschreibt, zutrifft.

Als erstes wird in meiner Arbeit diese spezielle und ganz individuelle Prägung beschrieben, wie Richard Rorty sie darstellt, da sie grundlegend für seine Idee der Solidarität ist. In dem darauf folgenden Kapitel werde ich auf den Wunsch sich selbst zu verwirklichen eingehen, um dann in den letzten beiden Kapiteln die Idee der Solidarität nach Richard Rorty zu beschreiben und wie es nach seiner Meinung nach zu dieser Solidarität kommen kann.

### Die blinde Prägung nach Richard Rorty

Nach Richard Rorty ist alles „angefangen vom Klang eines Wortes über die Farbe eines Blattes bis zur Empfindung eines Stückes Haut“<sup>3</sup> ein Teil der „blinden Prägung“, welche für ihn die zufälligen Einflüsse sind, die einen Menschen prägen. Die Blindheit ist die reine Zufälligkeit, sozusagen die Kontingenz. Weiterhin sind auch die Erziehung, Bildung, soziale Kontakte und der menschliche Umgang wichtige, wenn nicht sogar einige der wichtigsten Dinge dieser Prägung. Jedes Buch, welches jemand liest, besonders „Bücher, die unsere Autonomie fördern [...] sind wichtig für 'zufallsblinde Prägungen', für jene idiosynkratischen Kontingenzen“<sup>4</sup>. 'Idiosynkratisch' nutzt Rorty zum kategorisieren von persönlichen Eigenheiten, Abweichungen von der Norm und als eine Art von Spleens.

---

1 - R. Rorty (1992) S. 52.

2 - R. Rorty (1992) S. 83 (wobei diese Formulierung mehrfach in seinem Buch vorkommt).

3 - R. Rorty (1992) S. 74.

4 - R. Rorty (1992) S. 229.

---

Da jedes einzelne Individuum eine andere Konstellation solcher „blinden Prägungen“ erlebt und durchlebt hat, hat auch jeder einzelne Mensch eine unterschiedliche Prägung erhalten. Aus diesen verschiedensten Einflüssen schöpfen alle Menschen ihr ganz eigenes Verständnis der Welt und handeln nach diesem. Sie erschaffen aus den Folgen der „blinden Prägung“ sozusagen ihre moralischen und sozialen Verhaltensweisen sowie auch ihre Einstellungen zu den verschiedensten gesellschaftlichen, politischen und spirituellen Konstitutionen und Gemeinschaften, in denen die verschiedensten Menschen agieren. Es bleibt auch nicht aus, dass sich Menschen gegenseitig beeinflussen, also eine Art wechselseitiges Prägen, welches alle Menschen betrifft und durch alle Menschen beeinflusst wird. Dabei ist zu beachten, dass dies keine spontane Prägung wäre, sondern eher längerfristig zu betrachten sei. Durch moderne Medien ist diese gegenseitige Prägung viel umfangreicher und schneller zu erreichen als es vor einigen Jahren der Fall war.

## **Der Wunsch sich selbst zu verwirklichen**

„Wir werden das bewußte Bedürfnis des starken Dichters, das darin besteht, zu *zeigen*, bekanntzugeben, daß er keine Kopie und keine Replik ist, als eine Form des jedem von uns eigenen unbewußten Bedürfnisses sehen, sich mit der blinden Prägung zu versöhnen, die der Zufall ihm gegeben hat, sich durch Neubeschreibung dieser Prägung in Ausdrücken, die, wie marginal auch immer, doch seine eigenen sind, ein Selbst zu schaffen“<sup>5</sup>. Dies gilt nicht nur für den so genannten starken Dichter, denn jeder einzelne Mensch hat solch ein Bedürfnis sich selbst zu verwirklichen, mal mehr mal weniger ausgeprägt und eher selten auf einer künstlerischen Ebene. Dennoch versucht jeder Mensch in seinem Leben etwas zu machen, gar zu schaffen, was es so noch nie gab, oder zumindest auf eine andere Art und Weise Wege zu beschreiten, wie es zuvor noch nie jemand oder nur wenige taten, um so die eigene Individualität auszudrücken. Rorty beschreibt „Eine andere Möglichkeit besteht darin, dass man Gedichte zu schreiben versucht, wie sie noch nie zuvor geschrieben worden sind [...]“<sup>6</sup> um sich durch eine individuelle Formulierung sich selbst zu verwirklichen. Diesen inneren Drang nach Selbsterschaffung, welche

---

5 - R. Rorty (1992) S. 83.

6 - R. Rorty – (2001) S. 323.

---

die verschiedensten Ziele haben kann, welche durch verschiedenste „blinde Prägungen“ erzeugt wurden, sollte jeder Mensch zumindest die Chance haben zu verfolgen und idealerweise auch zu verwirklichen. An anderer Stelle schreibt Richard Rorty „Manche Leute zeichnen sich durch ihre Handlungen aus, andere durch ihre Gedichte. Manche Menschen (wie zum Beispiel [...] Nietzsche) [...] erfinden sich selbst [...]. Anderen gelingt es, indem sie fremden Menschen nie gekanntes Wohlbehagen verschaffen (so zum Beispiel Hume, [...]). Ich sehe keinen Grund, diese verschiedenen Arten von Menschen hierarchisch einzustufen, sie zueinander in Gegensatz zu bringen oder die Unterschiede zwischen ihnen so zu deuten, als stellen sie ein theoretisches Problem dar.“<sup>7</sup> Demzufolge sind für Richard Rorty alle verschiedensten Formen der Individualität wertvoll und nicht mit einander zu vergleichen. Wobei er in diesem Beispiel nur auf die von ihm schon beschriebenen starken Dichter eingeht.

## **Die Gefahr des Ausschlusses und die Chance der Solidarität**

Eine große und leider weit verbreitete Gefahr der „blinden Prägung“ ist der Ausschluss von Individuen aus einer bestehenden Gesellschaft. Denn in vielen Gruppen von Menschen, seien es politische, kulturelle oder soziale Gruppierungen, werden Individuen und sogar ganze Gruppen von Menschen ausgeschlossen, meist aus Gründen wie ihrem Geschlecht, ihrer ethnischen Herkunft, ihrer Sexualität oder ihrer Religion, um nur einige Dinge zu nennen. Aus einigen Institutionen werden Menschen aus verschiedensten Gründen ausgeschlossen oder sogar gedemütigt. Nach Rorty würde dem eine gesteigerte Solidarität entgegenreten können, doch diese „Solidarität wird nicht entdeckt, sondern geschaffen. Sie wird dadurch geschaffen, daß wir unsere Sensibilität für die besonderen Einzelheiten des Schmerzes und der Demütigung anderer, uns nicht vertrauter Arten von Menschen steigert. Diese gesteigerte Sensibilität macht es schwieriger, Menschen, die von uns verschieden sind, an den Rand unseres Bewußtseins zu drängen“<sup>8</sup>. Somit wäre die Gesellschaft in

---

7 - R. Rorty – (2001) S. 324.

8 - R. Rorty (1992) S. 16.

---

seiner Utopie sozialer und menschlicher, denn „In meiner [Richard Rortys] Utopie würde man Solidarität nicht als ein Faktum verstehen, [...] ,sondern als ein anzustrebendes Ziel“<sup>9</sup>. Doch wie entsteht eine solche gesteigerte Sensibilität? Durch die Einsicht der Menschen, dass kein Mensch auf der Welt leiden darf. Dazu hat Rorty eine Hoffnung, „daß wir eines Tages bereit und fähig sein werden, den Bedürfnissen aller Menschen mit jenem Respekt und jener Rücksichtnahme zu begegnen, die wir den Bedürfnissen derer entgegenbringen, die uns am nächsten stehen, die wir lieben.“<sup>10</sup>

Richard Rorty sieht also eine Chance für gesteigertes Mitgefühl aller Menschen in Bezug auf Menschen, die von ihnen verschieden sind. Diese Menschen, mit solidarischen Einsichten, nennt er auch Liberale, denn er sieht Liberale als „Menschen, die meinen, daß Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun“<sup>11</sup> und dadurch würden eben diese Menschen weniger, idealerweise sogar keine, Grausamkeiten anderen Menschen mehr zufügen. „Es geht um den Abscheu, den man empfindet, sobald man von Leiden erfährt, die durch unnötige inegalitäre Institutionen oder Praktiken hervorgerufen wurden. Diese Art von Abscheu kann man auch angesichts der Leiden von Menschen empfinden, die man nicht kennt, die man niemals lieben könnte und von denen man sich kaum vorzustellen vermag, dass man Freundschaft mit ihnen schliesse.“<sup>12</sup> Somit würden dann die Schmerzen, Leiden und Demütigungen, welche Menschen durch andere Menschen erfahren, vermindert werden.

Richard Rorty baut auf Menschen, die ein „Risiko um einer besseren Zukunft willen“<sup>13</sup> auf sich nehmen, ein Risiko „das eigene Leben und das eigene Glück aufs Spiel zu setzen, um künftigen Generationen nutzlose Leiden zu ersparen.“<sup>14</sup> Weiterhin hofft er, dass es „einen Text, der auf Weissagungen verzichtet und doch die [...] Sehnsucht nach Brüderlichkeit zum Ausdruck bringt [...] und so erfüllt ist von klaren Einsichten in die neusten Formen unserer Unmenschlichkeit im Umgang miteinander [...]“<sup>15</sup>, geben wird.

Rorty schlägt auch noch eine langfristige Lösung vor, eine Lösung, die über die Generationen hinweg funktionieren könnte. Seine Lösung ist eine Form der

---

9 - R. Rorty (1992) S. 15.

10 - R. Rorty (1998) S. 11.

11 - R. Rorty (1992) Buchrücken.

12 - R. Rorty – (2001) S. 320 / 321.

---

Erziehung, denn „Wir sollten unsere Kinder so erziehen [...], daß es ihnen Sorgen und Kummer bereitet, wenn Länder, die sich zuerst industrialisiert haben, hundertmal reicher als jene sind, die noch nicht industrialisiert sind [...], daß die Ungleichheit zwischen ihrem Glück und dem Unglück anderer Kinder weder einem göttlichen Willen entspricht, noch der notwendige Preis wirtschaftlicher Effizienz ist, sondern eine vermeidliche Tragödie. Sie sollten so früh wie möglich anfangen, sich Gedanken darüber zu machen, wie die Welt so verändert werden kann, daß niemand mehr hungern muß, während andere an Übersättigung fast ersticken.“<sup>16</sup> Mit solch einer Erziehung würde dann in zukünftigen Generationen die Sensibilität gesteigert und die Solidarität hätte eine gute Chance.\*

## Die Chance der Vielfalt

Ein individueller Erfahrungsschatz erzeugt auch verschiedenste Menschen, welche es mit den verschiedensten Blickwinkeln auf die Welt erreichen können neue und eventuell innovative Dinge zu schaffen. Neue Wege zu gehen, neue Werke zu schaffen, neue Ideen zu kreieren und noch vieles mehr lassen sich nur realisieren, wenn es immer wieder Menschen geben wird, welche eine neue Sichtweise der Dinge haben. So lassen sich sogar neue wissenschaftliche Erkenntnisse finden und neue Zusammenhänge erkennen. Die Gesellschaft ist dann nur dazu verpflichtet nicht von vornherein avantgardistische Ideen auszuschließen, zu verspotten oder gar zu verbieten.

Auch im menschlichen Umgang, in der Philosophie, in der Poesie und Dichtung, in eigentlich jeder Kunst und sogar in der Politik und in der Kultur und Gesellschaft lassen sich so neue Wege und Möglichkeiten finden, um das Leben aller Menschen sozialer, interessanter und kulturell vielseitiger zu gestalten.

Vielleicht wird der ein oder andere neue Weg heute noch als Utopie, Wunschdenken oder als unerreichbar bezeichnet oder sogar als ketzerisch, verrückt oder irrational, aber einst war die Erde in den Köpfen der Menschheit eine Scheibe und jene die etwas anderes behaupteten wurden mit Sanktionen bestraft. Doch heute ist allgemein bekannt, dass die Welt keine Scheibe ist, und dies nur, weil sich mutige Menschen

---

13 - R. Rorty (1998) S. 24.

14 - R. Rorty (1998) S. 12.

15 - R. Rorty (1998) S. 29.

16 - R. Rorty (1998) S. 13 / 14.



---

nicht das Forschen haben verbieten lassen.

Solch ein avantgardistischer Fortschritt, welcher nur durch diese neuen Sichtweisen ermöglicht wird, könnten die Menschen zu der Einsicht führen, das Leid kein zu akzeptierender Zustand ist.

## Schlusswort

Ich finde den beschriebenen Gedanken von einer kontingenten Prägung und Solidarität als Weg zu einem glücklicheren Zusammenleben grundsätzlich recht attraktiv. Dennoch sollten die Folgen der so genannten „blinden Prägung“, welche „Die Kontingenz des Selbst“ hervorruft, nicht vernachlässigt oder gar unbeachtet gelassen werden. Auch ist Solidarität, im Sinne von Richard Rorty wichtig, um andere Menschen nicht zu demütigen und ihnen keine Schmerzen zu zufügen und somit das Leid zu vermindern.

Seine Idee der Solidarität ist also nur durch Einsicht und Sensibilität zu erreichen, doch leider ist die Menschheit *noch* nicht so weit, denn viele sehen maximal bis zu den Grenzen ihres Landes und sind blind gegenüber dem Leid der Menschen, oft auch von den Menschen in den Straßen der eigenen Stadt. Und noch immer werden einzelne Menschen und ganze Gruppen von verschiedensten Gesellschaften ausgeschlossen und leider auch gedemütigt, weil diese Gruppen entweder blind für die Gefühle der Menschen sind, die sie ausschließen, oder gar den Schmerz mit voller Absicht hervorrufen wollen.

Ich würde es sehr begrüßen, wenn sich die Menschen dazu entschließen würden solidarischer mit einander umzugehen. Nur wie ließe sich dies verwirklichen? Wie schafft man es, dass sich Vorurteile, Hass, Ignoranz und andere Formen der Verachtung vermindern oder gar verabschieden? Wie genau lässt sich eine gesteigerte Sensibilität erzeugen? Ich weiß es *leider* nicht, aber es wäre „ein anzustrebendes Ziel“<sup>17</sup>.

---

17 - R. Rorty (1992) S. 15.

---

## **Anmerkung**

\*) Als ich dieses Kapitel schrieb, fiel mir ein Zitat ein, welches gut das Empfinden für das Leid anderer Menschen beschreibt. „[...] Am meisten müde bin ich Menschen zu sehen, die hässlich zu einander sind. Der Schmerz auf der Welt und das viele Leid das macht mich sehr müde. Es gibt zu viel davon. Es ist, als wären in meinem Kopf lauter Glasscherben. [...]“ Dieses Zitat ist aus dem Film 'The Green Mile' und beschreibt, wie verzweifelt die tragische Gestalt von John Coffey das Leid der Menschen in der Welt wahrnimmt.

## **Literaturverzeichnis**

Rorty, Richard (1992): Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Rorty, Richard (1998): Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Rorty, Richard (2001): Erwiderung auf Dieter Thomä. Frankfurt am Main: Suhrkamp





---

# Vom Umgang mit Zufälligkeit

Ullika Scholz



---

## Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	144
2	<b>Die Wahrheit ist abhängig vom Sprecher</b>	<b>144</b>
3	<b>Die Vokabulare</b>	<b>145</b>
4	<b>Vokabulare und Einfluss</b>	<b>146</b>
5	<b>Das Determinismusproblem</b>	<b>147</b>
6	<b>Die starken Poeten</b>	<b>147</b>
7	<b>Zu den starken Poeten</b>	<b>149</b>
8	<b>Fazit</b>	<b>149</b>
	Literaturverzeichnis	150

---

## 1. Einleitung

Welche Möglichkeiten hat der Einzelne um mit der Zufälligkeit seines Lebens umzugehen, wenn er nicht an das Wort Gottes oder andere übermenschliche Wahrheiten glaubt? Dies ist eine zentrale Frage in Richard Rortys Werk „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ und sie soll auch Gegenstand meiner Hausarbeit sein.

In den ersten fünf Kapiteln werde ich eine kurze Einführung in Rortys Gedanken geben, damit nachvollziehbar wird, wie es zu der Fragestellung kommt. Im dritten und vierten Kapitel über Vokabulare sollen dabei schon kurz einige Problematiken in Rortys Annahmen aufgezeigt werden, die wichtig für meine spätere Kritik sind. Danach erkläre ich, wen Rorty mit den „starken Poeten“ meint, und stelle einen Bezug zur Ausgangsfrage her. In Kapitel sieben wird dieser abschließend kritisch diskutiert und im Fazit soll es, neben einem Resümee, sogar einen kleinen Ausblick auf andere mögliche Antworten auf die Frage geben.

## 2. Die Wahrheit ist abhängig vom Sprecher

Beinahe das erste, was Rorty in seinem Werk macht, ist zwischen den Behauptungen zu unterscheiden, es gäbe eine Welt da draußen und es gäbe die Wahrheit da draußen.<sup>1</sup> Wir sehen oft zwar dieselbe Umgebung, die andere auch sehen oder gesehen haben, halten aber unterschiedliche Aussagen für wahr oder falsch. Bei sich widersprechenden Überzeugungen kann man sich nach Rorty nicht auf eine Wahrheit „da draußen“ berufen, die den Sachverhalt klärt. Denn sie wäre natürlich in den Sätzen einer Sprache ausgedrückt. Da es keine Sprachen unabhängig von Menschen gibt, wäre auch die Wahrheit gar nicht mehr absolut, was ja die Anforderung war. Rorty vertritt die Überzeugung, dass nichts einfach wahr oder falsch sein kann, denn das hängt immer von den Menschen und ihrer Sprache ab.<sup>2</sup> Deshalb fordert er auch „die Zurückweisung schon der Idee, dass irgend etwas – Geist oder Materie, Selbst oder Welt – eine ausdrückbare oder darstellbare

1 Vgl. Richard Rorty: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. S. 23.

2 Vgl. Ebd. S. 24.



---

immanente Natur habe.“<sup>3</sup> Denn welche Darstellung auch immer man wählt – sie ist abhängig vom Sprecher und seiner Zeit.

Wenn man dies erst einmal akzeptiert hat, kann man über die Konsequenzen nachdenken. Wir sind es gewohnt, all unsere Handlungen zu begründen. Aber was, wenn wir nun immer weiter nachfragen, immer weiter in der Kette zurückgehen und einen letzten Grund suchen? Sind unsere Überzeugungen tatsächlich nur Produkte unserer Sprachgewohnheiten? Wo bleibt eigentlich unsere eigene Entscheidungskraft, wenn das, was wir für richtig halten, vom Zufall bestimmt wurde? Rorty meint, dass man dieses Problem nur sinnvoll diskutieren kann, wenn man sich über das Prinzip der Sprache im Klaren ist. Deshalb werde ich jetzt kurz einiges zu Rortys Überlegung zu Vokabularen schreiben.

### **3. Die Vokabulare**

Eine Sprache ist nach Rorty kein in sich geschlossenes, einheitliches Konzept. Stattdessen besteht sie aus einer Vielzahl von Vokabularen, die je nach Thema besser oder schlechter ihre Aufgabe erfüllen. Rorty vergleicht sie mit Werkzeugen, die zu ganz unterschiedlichen Dingen zu gebrauchen sind.<sup>4</sup> Vokabulare können nicht unabhängig vom Thema besser oder schlechter sein, da es ja, wie im vorigen Kapitel gezeigt, gar kein objektives Kriterium gibt, das die Maßstäbe vorgeben könnte.

Beim genaueren Hinsehen fällt auf, dass Rorty den Begriff „Vokabular“ auf zwei unterschiedliche Arten verwendet: Ein Vokabular kann erstens als ganz normaler Wortschatz aufgefasst werden. Das Vokabular einer italienischen Studentin unterscheidet sich sicherlich von meinem Vokabular. Dadurch, dass wir eine unterschiedliche Sprache sprechen und dadurch, dass vielleicht in Italien Dinge ein Wort brauchen, die es hier nicht gibt oder andersherum. Daneben verwendet Rorty den Begriff Vokabular jedoch auch für Sprachgewohnheiten einer ganzen Gruppe von Menschen, die zu einer bestimmten Zeit leben oder einer bestimmten Denkrichtung angehören. Als Beispiel hierfür kann man Rortys „Idiom der

3 Ebd. S. 23.

4 Vgl. Ebd. S. 25, S. 34.

---

sozialistischen Politik“<sup>5</sup> oder „das Vokabular des Aufklärungsrationalismus“<sup>6</sup> anführen. Das, was hier die Bezeichnung „Vokabular“ oder „Idiom“ trägt, ist eine Sammlung aus Wörtern, Konventionen und Werten. Was im Vokabular des Aufklärungsrationalismus ein gültiges Argument ist, könnte beispielsweise im Vokabular der Talkshows am Mittag eine unsinnige Aneinanderreihung von Wörtern und Sätzen sein.<sup>7</sup>

So wie sich die Dinge ändern, die wir beschreiben, ändern sich auch die Vokabulare, die wir brauchen. Interessant ist die Frage, auf welche Art und Weise sich diese Entwicklungen beeinflussen. Ich nehme hier als Beispiel das Internet, ein Themengebiet, das erst einige Jahrzehnte alt ist. Ist es so, dass einige Techniker ein neues Netzwerk zusammenbauen und sich dann neue Wörter ausdenken um die Dinge zu beschreiben, die man damit machen kann – oder kommt zuerst die Idee für ein neues Ding mit einem neuen Wort, und man überlegt dann, wie man es umsetzt? Darum soll es im nächsten Kapitel gehen.

#### **4. Vokabulare und Einfluss**

Rorty führt nirgends genau aus, wie er sich diese Relation vorstellt. Ich glaube aber, dass er die These vertritt, die Wörter seien die Impulsgeber:

Wenn Rorty beschreiben will, was eine Epoche ausmacht, dann redet er fast nur über die zu der Zeit verwendeten Vokabulare. Statt „In Europa fing man an, auf eine bestimmte Art und Weise mechanische Berechnungen durchzuführen, sich für die Gedanken des Sozialismus zu begeistern und romantisch zu schreiben.“, sagt Rorty, dass „das Idiom der romantischen Dichtung, der sozialistischen Politik oder der galileischen Mechanik“<sup>8</sup> übernommen wurde.

Er geht anscheinend davon aus, eine geschichtliche Veränderung sei durch die Änderung des Vokabulars bedingt oder mit ihr identisch. Dazu passt, dass er die kopernikanische Revolution der Wissenschaft hin zu den Maßstäben der Vorhersage

5 Ebd. S. 26.

6 Ebd. S. 84.

7 Vgl. Ebd. S. 84-85.

8 Ebd. S. 26.

---

und Kontrolle als das Sich-wiederfinden in einer Sprechweise beschreibt, „die diese miteinander verketteten Thesen für selbstverständlich hielt“.<sup>9</sup>

Ich glaube, dass Rorty hier zu weit geht. Er klammert Ereignisse aus, die nichts mit Sprache zu tun haben, wie zum Beispiel Naturkatastrophen oder zufällige Entdeckungen, die natürlich trotzdem einen großen Einfluss auf die Geschichte nehmen können. Außerdem bedeutet die Verwendung eines Vokabulars ja nicht die Übereinstimmung mit den Gedanken, die meistens darin ausgedrückt werden. Man kann etwa Begriffe aus dem Vokabular der sozialistischen Politik verwenden ohne Sozialist zu sein oder andersherum auch ohne Fachtermini einige sozialistische Thesen formulieren. Oder um ein anderes Beispiel zu geben: Ich schreibe hier über Rorty und verwende sein Vokabular, trotzdem teile ich nur einige seiner Überzeugungen.

## **5. Das Determinismusproblem**

Wenn Rorty davon ausgeht, dass die meisten Gründe für unser Handeln mit den Werten, die ihnen zu Grunde liegen, durch die zufällige Entwicklung der Sprache bestimmt sind, dann stellt sich die Frage, ob unser Schicksal nicht schon längst vorgezeichnet ist. Rorty unterscheidet bei diesem Problem zwischen gesellschaftlichen und individuellen Abläufen. Für ihn ist die Entwicklung einer ganzen Gesellschaft tatsächlich sehr abhängig vom Zufall und es lässt sich schwer darauf Einfluss nehmen, welche Vokabulare zu welcher Zeit übernommen werden. Der Einzelne jedoch kann die Sprache sehr wohl verändern und so dem Determinismus entkommen. Dies allerdings nicht mit einer übermenschlichen Kraft, die von der Sprachgewohnheit der Zeit unabhängig ist. Stattdessen kann er die Einzigartigkeit seiner Erfahrungen nutzen, um ein neues Vokabular zu schaffen. Diese Möglichkeit möchte ich im nächsten Kapitel beschreiben.

## **6. Die starken Poeten**

Da Sprache nach Rorty ausschließlich von Menschen benutzt wird und er den Vokabularen einen großen Einfluss auf gesellschaftliche Prozesse zutraut, ist es

<sup>9</sup> Ebd. S. 26.

---

konsequent, dass er sagt: Wenn jemand es zustande bringt neue Vokabulare zu erschaffen, dann hat er die größtmögliche Freiheit erlangt. Dazu sind vor allem (aber nicht nur) diejenigen imstande, die sich von dem Gedanken bereits verabschiedet haben, es seien große, übermenschliche Wahrheiten in der Welt zu finden. Von großer Wichtigkeit ist nur, dass sie die kleinen Zufälle bemerken, die sie zu denen gemacht haben, die sie sind. Die Zufälle, die dafür verantwortlich sind, dass sie einzigartig sind. Kosmische Strahlung, Erlebnisse in der Kindheit oder seltsame Ticks der Freunde und Bekannten – wichtig ist nur, dass diese einzigartige Kombination niemand anders erlangen konnte. Die Menschen, die diese „zufallsblinde Prägung“<sup>10</sup> erkennen, welche Rorty auch Kontingenz des Selbst nennt, sind für Rorty starke Poeten. Sie suchen nicht mehr nach übermenschlichen Wahrheiten, sondern haben eine Möglichkeit gefunden sich selbst immer wieder neu zu erschaffen.<sup>11</sup>

Diese Neuerschaffung kann auf viele Arten geschehen. Wichtig ist, dass der Poet sich während des Handelns seiner Einzigartigkeit bewusst ist, die durch die unterschiedlichen Erfahrungen und Einflüsse entstanden ist.<sup>12</sup> Wenn diese Einzigartigkeit irgendwie kreativ ausgedrückt wird, hat der Mensch eindeutig Stärke bewiesen und dabei eine Handlung so ausgeführt, wie sie vorher noch nie von jemandem ausgeführt worden ist.<sup>13</sup> Wie ich im letzten Kapitel versucht habe zu erklären, können nach Rorty neue Dinge nie in alten Begriffen ausgedrückt werden, daher muss das Vokabular erweitert werden. Er meint das Gleiche, wenn er sagt: „[J]eder Einsatz überkommener Sprachspiele zu diesem Zweck wird notwendig scheitern.“<sup>14</sup>, wobei er das Wort Sprachspiel synonym für den Ausdruck Vokabular verwendet. Die Handelnden werden nun also zu Poeten im eigentlichen Sinne.

Ob die anderen Menschen das neue Vokabular übernehmen, also sowohl die neue Beschreibung als auch jene Art zu handeln, ist jedoch völlig unklar. Ob es geschieht, ist „zufällig wegen der Kontingenzen einer historischen Situation, eines besonderen

10 Ebd. S. 54.

11 Vgl. Ebd. S. 59.

12 Vgl. Ebd. S. 73.

13 Ebd. S. 54.

14 Ebd. S. 59.

---

Bedürfnisses, das eine bestimmte Gemeinschaft zufällig zu einer bestimmten Zeit hat“<sup>15</sup>, hängt also davon ab, ob die Gemeinschaft das neue Vokabular gerade nützlich findet oder nicht. Starker Poet oder starke Poetin kann man also auch unabhängig von der Gemeinschaft werden – ein interessanter Gedanke, den ich im folgenden Kapitel wieder aufgreifen werde.

## **7. Zu den starken Poeten**

Rorty macht nicht deutlich, welchen genauen Zweck die Selbsterschaffung durch die Beschreibung mit der eigenen, zufallsblinden Prägung erfüllen soll. Der Determinismus ist aufgehoben, ob an dessen Stelle jedoch wirkliche Freiheit getreten ist, würden die meisten Menschen wahrscheinlich bestreiten. Es scheint mir, dass Rorty Selbsterschaffung als Selbstzweck und Lebensaufgabe sieht, was ich aber zweifelhaft finde, wenn diese nicht mit Glück und einem guten Leben einhergeht. Natürlich kann das Gefühl sehr schön sein, etwas noch nie Dagewesenes geschaffen zu haben und deshalb einzigartig zu sein. Trotzdem bleibt oft bestenfalls ein bitterer Nachgeschmack übrig, wenn der eigene Lebenszweck statt der Teilhabe an etwas Großem nun zum Beispiel die individuell gestrickten Socken sowie ihre Beschreibung sein sollen, die unter Umständen noch nicht einmal jemand zu Gesicht bekommen wird. Es ist für mich nicht nachvollziehbar, dass Rorty die Rolle der Menschen in einer Gemeinschaft bei der Selbsterschaffung so ausklammert. So ist doch Einzigartigkeit gerade als Abgrenzung zu den anderen definiert und dadurch von ihnen abhängig. Die Leere, die sich ohne Zweifel auftut, wenn man nicht mehr an übermenschliche Prinzipien glaubt und sich stattdessen als Produkt vieler Zufälle sieht, entsteht doch gerade durch das Gefühl nutzlos und unwichtig zu sein und kann deshalb nicht durch Isolation gefüllt werden.

## **8. Fazit**

Rortys Argumentation gegen die unabhängige Existenz von Kriterien wie „richtig“ und „falsch“ finde ich sehr einleuchtend. Genauso wie er bin ich der Auffassung, dass ein neuer Umgang mit der Zufälligkeit des eigenen Seins gefunden

15 Ebd. S. 75.

---

werden muss. Von der Idee der starken Poeten bin ich allerdings nicht sehr überzeugt und das resultiert vermutlich daraus, dass ich die begriffliche Vereinigung des Wortgebrauchs eines Menschen und dessen Überzeugungen für nicht sinnvoll halte. Rorty unterschlägt die Tatsache, dass es in unserer Welt wichtige Dinge gibt, auf die die Sprache nur bedingt Einfluss nimmt, wie Naturereignisse oder unmittelbare persönliche Gefühle. Sprache und Denken hängen für mich also nicht so eng zusammen, wie für Rorty, der beides im Begriff Vokabular vereint. Deshalb stimme ich mit ihm weder darin überein, dass die ausschließliche Verwendung fremder Vokabulare ein Verlust von Freiheit bedeutet, noch darin, dass diese unbedingt durch eine Veränderung der Sprache wiedergewonnen werden muss. Außerdem bezweifle ich, dass sein Vorschlag der Selbsterschaffung besonders praktikabel ist, weil er die Empfindungen der Menschen nicht berücksichtigt. Für viele wird die Einzigartigkeit der eigenen Leistungen doch erst durch die Anerkennung von anderen wertvoll. Rorty würde vielleicht erwidern, es sei zwar nicht schön, aber eine logische Konsequenz aus seinen Betrachtungen. Das glaube ich nicht. Gerade wenn man seiner Argumentation folgt, merkt man, dass Freiheit nichts Festes sein kann, was nur über einen Weg zu erlangen ist. Fast alle Menschen verknüpfen Freiheit mit einem guten Leben. Also: Anstatt die Beschäftigung mit der eigenen Kontingenz ins Private auszulagern kommt es auf eine Gesellschaft an, in der es so vielen wie möglich gut geht und gezeigt wird, dass keiner unnütz und ersetzbar ist.

## **9. Literaturverzeichnis**

Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.







---

# **Solidarität als kontingentes Ideal**

Alexander Skrzypczyk



---

## Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	156
2	<b>Wahrheit als Kontingenz und die Geschichte der Wahrheit als Geschichte der Metapher</b>	<b>156</b>
3	<b>Solidarität ohne menschlichen Wesenskern</b>	<b>158</b>
4	<b>Probleme und Potentiale der Kontingenztheorie</b>	<b>159</b>
4.1	Gefahr der Rhetorik	159
4.2	Liberalismus als Ethnozentrismus	160
4.3	Empathie durch Kausalität	162
	Literaturverzeichnis	163

---

## 1. Einleitung

„Wir sollten Ausschau halten, nach marginalisierten Gruppen, die wir instinktiv noch immer unter ‚sie‘ einordnen, nicht unter ‚wir‘“<sup>1</sup> und „wir müssen versuchen, in unser Verständnis von ‚wir‘ auch Menschen aufzunehmen, die wir bis jetzt zu den ‚sie‘ gezählt haben.“<sup>2</sup>

„Dieser Anspruch, der charakteristisch für Liberale ist“, beruht nach dem amerikanischen Philosophen Richard Rorty allein auf „historischen Kontingenzen“<sup>3</sup>.

Ziel dieser Arbeit ist es, herauszustellen, inwiefern Rorty trotz seiner Annahme, dass Wahrheit kontingent ist, an der Utopie eines durch Solidarität bestimmten Gemeinwesens festhält, und welche Probleme sich bei der realen Umsetzung dieser Utopie aus dieser Theorie ergeben.

Ist die politische Konsequenz aus Rortys Denken noch umsetzbar, wenn die Diskursteilnehmer die Regeln des Gesprächs nicht einhalten und zu anderen Mitteln greifen und was passiert in Situationen, wo alternativlos zwischen zwei kontingenten Positionen entschieden werden muss?

Solche Fragen sind nicht nur im Politischen von Belang, sondern lassen auch Rückschlüsse über die Gültigkeit von Rortys Konzeption von Wahrheit überhaupt zu.

## 2. Wahrheit als Kontingenz und die Geschichte der Wahrheit als Geschichte der Metapher

In seinem Buch „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ formuliert Richard Rorty: „Ich habe den Verdacht, das soziale und politische Denken der westlichen Welt hat die letzte Begriffs-Revolution, die es noch brauchte, hinter sich.“<sup>4</sup>

Er argumentiert, „dass es keine Wahrheit gibt, wo es keine Sätze gibt, dass Sätze Elemente menschlicher Sprachen sind und dass menschliche Sprachen von Menschen geschaffen sind.“<sup>5</sup>

Merkmal dieser letzten „Begriffs-Revolution“ ist also, zu erkennen, dass die „Wahrheit eher gemacht als gefunden“<sup>6</sup> wird.

Die Suche nach einer immanenten Natur der Welt oder des menschlichen Selbst, ebenso wie die Vorstellung von Sprache als Medium der Korrespondenz zwischen beiden, kann demnach nur von „Sterilität“<sup>7</sup> gefolgt werden.

---

<sup>1</sup> Richard Rorty. 1992. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 316f..

<sup>2</sup> Ebd. S.309.

<sup>3</sup> Ebd. S.309.

<sup>4</sup> Ebd. S.114.

<sup>5</sup> Ebd. S.24.

<sup>6</sup> Ebd. S.22.

<sup>7</sup> Ebd. S.48.

---

Unter Bezug auf Donald Davidson interpretiert Rorty die Geschichte der Menschheit als eine „Geschichte der Metapher“<sup>8</sup>, vergleichbar mit der Geschichte eines Korallenriffs, in dem „alte Metaphern ständig zur Buchstäblichkeit“<sup>9</sup> absterben. Dies ermöglicht uns, unsere heutige Kultur und Wissenschaft „als etwas zu denken, dessen Gestalt das Ergebnis einer großen Zahl schierer Zufälle ist.“<sup>10</sup>

Kreative Motoren dieser kulturellen Dynamik sind für Rorty in Anlehnung an einen Begriff Harold Blooms „starke Dichter“, die ein „alternatives Werkzeug“<sup>11</sup> entwickeln, eine Metapher, die letztlich den Umschlag eines Vokabulars in ein anderes ermöglicht. Einige Metaphern scheitern, umgesetzt zu werden, denn sie bedürfen immer der „Barmherzigkeit noch ungeborener Generationen“<sup>12</sup>.

Bringt ein strong poet eine neue Metapher oder ganze Metaphorik ein, kann er zu Beginn selbst noch nicht genau sagen, wozu dieses Werkzeug am Ende gebraucht werden kann.

Was zu einer bestimmten Zeit Wahrheit ist, also auch was die Wahrheit der uns selbst wichtigsten Züge ist, bestimmen wir selbst, bei gleichzeitigem Eingedenken dessen, dass unsere Metaphoriker „wie alle Lebewesen kausale Produkte von Naturkräften sind.“<sup>13</sup>, jener Naturkräfte der „Welt da draußen“, die uns „blindlings und wortlos zermalmen“<sup>14</sup> kann. Rorty zeigt also, dass wir im Bezug auf Wahrheit zu einem großen Teil nicht auf die äußere Umwelt angewiesen sind, die vorher aus der gottgesprochenen Weltstruktur herausgelesen werden musste, etwa so wie die biologische Evolution uns lehrte, dass Lebewesen nicht konstante, zeitlose Archetypen göttlicher Emanation sind.

In dem Wissen, dass die Kontingenz auch vor unseren wichtigsten Werten und Vorstellungen nicht halt macht, und angesichts der Notwendigkeit allzeit sprechen und handeln zu müssen, wird der, dem die eigene Kontingenz bewusst geworden ist, notwendigerweise zu einer ironischen Person. „Ironikerin‘ nenne ich eine Person, die der Tatsache ins Gesicht sieht, dass ihre zentralen Überzeugungen kontingent sind.“<sup>15</sup>. Also jemand, der es ablehnt zu glauben, „jene zentralen Überzeugen und Bedürfnisse bezögen sich zurück auf eine Instanz jenseits des raumzeitlichen Bereiches.“<sup>16</sup>

---

<sup>8</sup> Ebd. S.41.

<sup>9</sup> Ebd. S.41.

<sup>10</sup> Ebd. S.42.

<sup>11</sup> Ebd. S.46.

<sup>12</sup> Ebd. S.82.

<sup>13</sup> Ebd. S.61.

<sup>14</sup> Ebd. S.93.

<sup>15</sup> Ebd. S.14.

<sup>16</sup> Ebd. S.14.

---

### 3. Solidarität ohne menschlichen Wesenskern

Was für die Wahrheit gilt, gilt auch für den Begriff der Solidarität: „Solidarität wird nicht entdeckt, sondern geschaffen.“<sup>17</sup>. Sie kann also ebenso wenig wie irgendetwas anderes im Absoluten verankert werden. Dennoch skizziert Rorty eine Person, für die er votiert, die „liberale Ironikerin“ genannt werden kann.

„Liberal“ muss hierbei stets im Sinne von ‚sozialliberal‘ gelesen werden und meint laut Rorty die Haltung, dass „Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun.“<sup>18</sup>. Dazu zählt für ihn der eingangs erwähnte „Anspruch, der charakteristisch für Liberale ist“: „in unser Verständnis von ‚wir‘ auch Menschen aufzunehmen, die wir bis jetzt zu den ‚sie‘ gezählt haben.“<sup>19</sup>.

Da es aber nach Rorty keinen dem Wesen der Welt immanenten Imperativ geben kann, der uns zur Solidarität verpflichtet, ist diese nicht ein gegebenes Faktum, „sondern nur durch Einbildungskraft erreichbar, durch die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen.“<sup>20</sup>, indem wir unsere „Ähnlichkeiten mit ihnen zu sehen versuchen“<sup>21</sup> sollen wir uns mehr und mehr darüber klar werden, „dass traditionelle Unterschiede (zwischen Stämmen, Religionen, Rassen, [...]) vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung.“<sup>22</sup>.

Man könnte hier einwenden, dass es aus biologischer Perspektive ja durchaus evolutionäre Mechanismen, Triebe, Instinkte geben könnte, die notwendigerweise auf ein Fortbestehen der menschlichen Art angelegt sind, und dort, wo Solidarität nicht herrscht, nur verdrängt oder transformiert sind. Grausamkeit gegen die eigene Spezies könnte so tatsächlich eindeutig von Grausamkeit gegenüber „einem Hund“ oder „einem Asimowschen Roboter“<sup>23</sup> geschieden werden, die vom Menschen für Rorty nur unzureichend unterscheidbar sind. Damit hätte man gezeigt, dass es einen spezifisch ‚den Menschen‘ innewohnenden Drang zur Solidarität untereinander gibt, und sie sich insofern von Tieren, Robotern o.Ä. abgrenzen ließen, was eben auch hieße, dass es doch einen menschlichen Wesenskern gibt.

Auch wenn ich hier nicht einen derartigen Versuch ausbuchstabieren kann, halte ich solch eine Art Individuationskriterium rhetorisch für überzeugender im Hinblick auf Solidarität, als Rortys geforderte Beschreibungen menschlichen Leides und die daraus resultierende Empathie:

---

<sup>17</sup> Ebd. S.16.

<sup>18</sup> Ebd. S.14.

<sup>19</sup> Ebd. S.309.

<sup>20</sup> Ebd. S.16.

<sup>21</sup> Ebd. S.316f..

<sup>22</sup> Ebd. S.310.

<sup>23</sup> Ebd. S.309.

---

Ist es nicht wahrscheinlicher oder zumindest gut denkbar, Beschreibungen des Leidens von Tieren z.B. Hunden zu geben, mit denen sich Menschen eher identifizieren würden, als Mitgefühl und Solidarität für einen in seiner Erscheinung durch und durch fremden Schamanen eines indigenen Stammes zu erzeugen?

„Es geht um den Abscheu“, den man empfinden soll „angesichts der Leiden von Menschen [...], die man nicht kennt, [...] und von denen man sich kaum vorzustellen vermag, dass man Freundschaft mit ihnen schliesse.“<sup>24</sup>. Gelingt es Rorty und liberalen *strong poets* nicht, Ähnlichkeiten der kulturell fremdesten Menschen hervorzuheben, wäre denkbar, dass sich die Amerikaner eher mit ihren Büffeln und Pferden solidarisieren, als mit geographisch vielleicht fernen dunkelhäutigen *Mursi*-Indiannerinnen mit furchteinflößendem Teller in der Lippe..

Natürlich halten wir Derartiges heute für eher unwahrscheinlich, und auch Rorty will im Namen der Solidarität dem entgegenwirken durch umfangreiche Bildung mit dem Ziel der Integration und Schulung der Wahrnehmung für Grausamkeiten, sowie einer fortwährend differenzierter werdenden Selbstbeschreibung der eigenen Kultur.

Konkret hieße das: „Maximierung der Qualität des Unterrichts, Maximierung der Pressefreiheit“<sup>25</sup> und erkenntnistheoretische Aufwertung der Literatur, als Garanten der stetigen Möglichkeit der eigenen Neubeschreibung, deren heute wesentlichster Schritt es sei, an den Punkt zu kommen, wo sie „*alles*, unsere Sprache, unser Bewusstsein, unsere Gemeinschaft, als Produkte von Zeit und Zufall“<sup>26</sup> behandelt. Für Rorty ist dieser Gedanke das argumentative Zentrum seiner fundamentlosen Theorie. Es kommt ihm darauf an, „die Rhetorik des Liberalismus um diesen Gedanken herum zu bauen.“<sup>27</sup>.

## 4. Probleme und Potentiale der Kontingenztheorie

### 4.1 Gefahr der Rhetorik

Schon die Sophisten schlossen aus ihrer Überlegung, dass keine absolute Wahrheit existiere, dass jegliche Logik nur rhetorisch sei.

So muss für Rorty, der auch die absolute Wahrheit leugnet, jegliche Aussage durch so etwas wie „innere Kohärenz“<sup>28</sup> und die „vage Versprechung großer Dinge“<sup>29</sup> von der Sprecherschaft

---

<sup>24</sup> Richard Rorty in *Hinter den Spiegeln – Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*, Suhrkamp, S.320/321.

<sup>25</sup> Richard Rorty. 1992. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.119.

<sup>26</sup> Ebd. S.50.

<sup>27</sup> Ebd. S.99.

<sup>28</sup> Ebd. S.49.

<sup>29</sup> Ebd. S.30.

---

akzeptiert werden, wodurch jegliches Ideal und jede Philosophie eine rein rhetorische Angelegenheit wird („philosophische Probleme kommen erst auf, wenn man anfängt zu glauben, ein handliches Stück Rhetorik eigne sich als Gegenstand einer ‚Begriffsanalyse‘.“<sup>30</sup>).

„Es spielt“ dabei „keine Rolle, wie der Trick funktioniert“, solange die Ergebnisse „wunderbar“<sup>31</sup> sind.

Der Trick, mit dem Rorty seine Vision der Erde, deren Bewohner „Grausamkeit für das Schlimmste halten, was wir tun“<sup>32</sup> können, initiieren will, funktioniert, indem er an sie appelliert, etwas an das sie substantiell glaubten, und es trotzdem nicht erreichen konnten, als unfundiert und als Ein- und Dasselbe mit dem wogegen es gerichtet war, zu sehen: Es gibt keinen neutralen Boden „von dem aus man beweisen könnte, dass entweder Folter oder Freundlichkeit eines dem anderen vorzuziehen wäre.“<sup>33</sup>.

Hebt Rortys Theorie auf eine „Rhetorik der Befreiung, nicht der Beliebigkeit“<sup>34</sup> an, ist es gerade jegliche Rhetorik selbst, die sich seiner Theorie bemächtigen kann und seine kontingenten Ideale ins Gegenteil verkehrt.

Zum Beispiel lebt es sich mit der Diagnose, die ganze Persönlichkeit als Produkt von Zeit und Zufall zu betrachten, unter Umständen mühsam. Vielleicht setze ich deswegen lieber auf ein Vokabular, das Klarheit – auf wessen Kosten auch immer – suggeriert, weil mir die Einsicht in die Kontingenz nie ganz einleuchtete oder ich durch meine minderen Bildungschancen eh jedes Vokabular, das nur rhetorisch tiefgründig genug erscheint, akzeptiere.

Das ‚liberale‘ Konzept Rortys ist durch seine eigene theoretische Grundlage seinen Feinden ausgeliefert, was nur für den Fall sekundär bliebe, in dem sich die Gegner auf einen fairen Diskurs einlassen, nicht aber bei Machtmissbrauch z.B. Indoktrination der Wählerschaft durch Medien.

## 4.2 Liberalismus als Ethnozentrismus

Indigene Völker zu integrieren und vom „sie“ zum „wir“ werden zu lassen, ist integraler Bestandteil des liberalen Selbstverständnisses. Es ist hierbei allerdings fraglich, ob sich überhaupt geeignete Kategorien finden lassen, die Solidarität stiftenden Ähnlichkeiten - beispielsweise des Schmerzempfindens – zu subsumieren. Vielleicht hat die Ethnie ja eine vollkommen entgegengesetzte Einstellung zu Schmerz (Lippenteller der afrikanischen *Mursi*) oder Leiden

---

<sup>30</sup> Ebd. S.316.

<sup>31</sup> Ebd. S.96.

<sup>32</sup> Ebd. S.14.

<sup>33</sup> Ebd. S.281.

<sup>34</sup> Walther Reese-Schäfer. 2006. *Rorty zur Einführung*, Junius, S.92.



---

(religiös positiv konnotiert wie im Buddhismus), sodass selbst weiteste Ausdehnungen des Begriffes der ‚Grausamkeit‘ nicht mehr gelten.

Oder eine indische Witwe ist kulturell so geprägt, dass sie vollkommen freiwillig mit ihrem Mann verbrannt werden möchte, was impliziert, dass sie und Gleichgesinnte den Todeszeitpunkt nicht von sich heraus oder von Natur aus bestimmen, sondern ihr Tod für sie mit dem Tod ihres Mannes identisch ist. Feministen und universelle Humanisten, deren Sinn für Solidarität ihnen sagt, dass jeder Mensch, also auch die indische Witwe, unabhängig vom Tod eines anderen sein sollte, auch wenn diese das selbst anders sieht, versuchen vergeblich ihre Vorstellung von Grausamkeit im Hinblick auf die Witwenverbrennungen politisch durchzusetzen.

Vielleicht sind sich Menschen in ihren vielfältigen Kulturen eben gar nicht so ‚ähnlich‘, als dass man sie so beschreiben könnte, dass überhaupt ein Gefühl der Empathie durch Ähnlichkeit entstehen könnte? Vielleicht ist es problematisch, oder gar nicht möglich für Liberale Kategorien zu finden, die Solidarität für *alle* Menschen garantiert?

Diese Möglichkeit sollten diese zwei Beispiele skizzieren. Erzwingt man dennoch die Preisgabe der zum westlichen Denken konträren Ideale, verfiere man in Ethnozentrismus.

Diese Dimension der Macht führt zu einem Problem, das das eher begriffliche der durch Ähnlichkeit hervorgerufenen Solidarität überschattet: Was passiert in dringenden Fällen, wo eine Handlung akut notwendig ist, aber notwendig zwischen zwei kontingenten Kriterien entschieden werden muss?

In einer Situation des Aufeinanderprallens zweier kontingenter Positionen (ob z.B. eine wichtige Straße durch unaustauschbares Siedlungsgebiet angelegt wird) wird schnell die Gefahr deutlich, dass letztlich nur blinde Macht, reines Recht des Stärkeren die Oberhand gewinnen könnte.

Setzt sich die westliche Welt durch, wiederholt sie nur, was sie schon seit 500 Jahren tut, nämlich sich über andere Werte zu stellen, handelte also ethnozentristisch.

Rorty würde einwenden, dass Solidarität mit den Indigenen vonseiten der westlichen Kultur zu erwarten sei, sodass ein für alle verträglicher Konsens gefunden würde; ich vermute aber, dass es Konstellationen gäbe, in denen so große Differenzen auftreten, dass eine Machtfrage, ein Entweder-Oder bleibt: Vielleicht wenn eine Ethnie ihren spirituell aufgeladenen Himmel unvereinbar sieht mit vom Menschen gemachter Technik, wie die für unsere Zivilisation unverzichtbaren Satelliten?

---

### 4.3 Empathie durch Kausalität

Rortys philosophische Agenda ist es, zu zeigen, dass die Buchstabenkonstellationen und Wortsysteme mit denen wir Sachverhalte beschreiben auch gut anders hätten sein können.

Die auf diese einleuchtende Argumentation folgenden Konsequenzen und Implikationen sind aber keineswegs selbsterklärend und ohne Bedeutung: Denn wirken nicht immer unsere menschlichen Sprechakte – egal wie sie beschaffen und entstanden sein mögen – auf die „Welt da draußen“ zurück und stoßen reale Sachverhalte an?

Und **sind** diese Faktizitäten nicht einfach Elemente der „Welt da draußen“, die aber konträr zu Rortys Position direkt durch menschliches Tun erzeugt wurden (wie etwa die gegenwärtige ökologische Weltsituation), und determinieren diese nicht oftmals jegliches menschliche Beschreiben und Handeln?

Dieses genauere Betrachten der performativen Dimension der menschlichen Sprache zeigt: Sprechakte rufen objektive Faktizitäten hervor, die bar jeglicher Beschreibungsparadigmen existieren.

Rorty möchte Solidarität, und damit eine liberale Gesellschaft aller Menschen, durch Suchen nach Ähnlichkeiten erreichen, wobei seine Theorie Gefahren wie Missbrauch (4.1) oder Ethnozentrismus (4.2) anzieht, und vor allem kann es problematisch sein, den Solidaritätssinn auf alle Mitmenschen auszudehnen, weil sie de facto einfach zu heterogen, zu unähnlich sind (4.2).

Könnte nicht ausgehend von der performativen Dimension der Sprache doch der Versuch unternommen werden, Solidarität normativ zu legitimieren?

Nämlich, indem die kausalen Wirkungen einer Äußerung oder Handlung auf die Mitmenschen, auch den geographisch und kulturell entferntesten, untersucht werden, und andererseits die Vorteile, die der Handelnde daraus zieht, offenbart werden. Denn der Mensch ist als soziales Wesen notwendigerweise auf eine Gemeinschaft angewiesen, und je größer deren kultureller Radius ist, desto mehr kann er davon profitieren.

Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich eine liberale Utopie neu skizzieren, die fremde Kulturkreise akzeptiert, solange die objektiven kausalen Beziehungen zwischen beiden vereinbar sind. Nur wenn eine Kultur gewaltsam in eine andere eindringt, ist es legitim, den eigenen kulturellen Raum zu verteidigen, sonst findet keine forcierte Expansion statt (Minderung von Gefahr 4.2).

Das Bewusstwerden kausaler Wirkungen zur Maßstabgenerierung ist nicht nur auf Kulturkreise beschränkt, sondern geschieht ganzheitlich in allen Systemen: ökologische Kausalitäten determinieren zum Beispiel kulturelle Vorstellungen, ein ganzheitliches, kulturübergreifendes Netz von Kausalitäten dringt ins Bewusstsein vor. Übergeordneten, besonders akuten Systemen

---

wird die Aufmerksamkeit zuteil, die angemessen ist, gestörte Subsysteme (Medien, Kriminalität usw.) werden wiederhergestellt (Minderung von Gefahr 4.1).

Dann wäre auch Rortys Forderung nach einer liberalen Gesellschaft erfüllt, die „ihre Ideale durch Überzeugung statt durch Gewalt, durch Reform statt durch Revolution, durch freie, offene Begegnungen gegenwärtiger sprachlicher und anderer Praktiken mit Vorschlägen für neue Praktiken“<sup>35</sup> durchsetzt.

## 5. Literaturverzeichnis

Rorty, Richard. 1992. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schäfer, Thomas [Hg.] 2001. *Hinter den Spiegeln – Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Reese-Schäfer, Walther. 2006. *Rorty zur Einführung*, Junius.

---

<sup>35</sup> Richard Rorty. 1992. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.111.



---

# **Durch die Einsicht der Kontingenzt zur Entstehung einer solidarischen Gemein- schaft nach Richard Rorty**

Caroline Wolleben



---

## Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	168
2	<b>Durch Einsicht der Kontingenzen zu Solidarität</b>	<b>169</b>
2.1	Kontingenzen der Sprache und des Selbst	169
2.2	Das Problem der solidarischen Gemeinschaft	170
2.3	Literatur und Kunst als Chance zur Sensibilisierung	172
2.4	Solidarität durch Bewusstwerden kausaler Wirkungen	173
3	<b>Zusammenfassung</b>	<b>175</b>
	Literaturverzeichnis	176

---

## 1. Einleitung

Sprache, menschliches Bewusstsein und Gemeinschaft sind laut Richard Rorty Produkte von Zeit und Zufall.<sup>1</sup>

Der Philosoph Richard Rorty versucht in seinem Buch „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ über das Aufzeigen der Kontingenz der Sprache zu einer Einsicht zu gelangen, die das eigene Bewusstsein und darüber hinaus das gesamte menschliche Leben als kontingent herausstellen soll, das heißt, als etwas, das sich zufällig ergab, das nicht notwendigerweise so ist wie es ist, sondern auch anders oder überhaupt nicht hätte sein können. Damit wäre laut Rorty ein Schritt zu einer solidarischen Gemeinschaft getan. Denn wenn der Mensch anerkennt, dass alles was er ist, seine Meinungen und Überzeugungen, einer zufälligen Entwicklung unterliegen und dies für alle anderen ebenfalls gilt, wäre er in der Lage andere als gleichwertig zu betrachten und somit jegliche Form von Grausamkeit abzulehnen.

Im Folgenden soll untersucht werden, wie der Mensch zu dieser Einsicht der Kontingenz gelangen kann, wie dies zu einem solidarischen Individuum und somit zu einer solidarischen Gemeinschaft führen soll und welche Schwierigkeit bei einer universellen Anerkennung dessen auftreten kann. Weiterhin soll ein Vorschlag Rortys zur Lösung dieser Schwierigkeit durch die Sensibilisierung mithilfe von Literatur und Kunst skizziert werden und anschließend ein eigener Versuch der Lösung durch Beschreibungen möglicher kausaler Wirkungen von Individuen aufeinander vorgenommen werden.

<sup>1</sup> Vgl. Richard Rorty: „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1989, S.50.



---

## 2. Durch Einsicht der Kontingenenz zu Solidarität

### 2.1 Kontingenenz der Sprache und des Selbst

Nach Richard Rorty ist die menschliche Sprache kontingent, das heißt sie unterliegt einer zufälligen Entwicklung und ist nicht notwendig so, wie sie ist. Der Mensch ist mithilfe der Sprache nicht in der Lage Tatsachen exakt und nur auf eine einzige Weise wiederzugeben. Er muss also seinen Anspruch, die Wahrheit der Welt sprachlich fassen zu können, aufgeben.<sup>2</sup> Sprache kann nicht als eine vermittelnde Instanz zwischen Mensch und Welt verstanden werden, die es ermöglichen könnte die "Wahrheit" der Welt zu entdecken, da sie lediglich für eine intersubjektive Bezugnahme dient und nicht von der Welt selbst gegeben ist. Das, was der Mensch also als Wahrheit bezeichnet ist nichts anderes als sprachliche Festlegungen zur Kommunikation und kollektiven Bezugnahme auf die Welt. Wahrheit ist somit laut Rorty eine Eigenschaft von Sätzen, denn die Welt an sich kann nicht richtig oder falsch sein, nur sprachliche Ausdrücke, die der Mensch über sie trifft.<sup>3</sup> Demzufolge gibt es unabhängig von ihm keine Wahrheit, da Sprache nur in Abhängigkeit vom Menschen existiert. Sie ist nicht als ein starres System zu verstehen, sondern als eines, das durchaus entwicklungsfähig ist.

Beschreibungen von Tatsachen in der Welt unterliegen keinem einheitlichen Kriterium, das bedeutet, dass die Äußerungen dieser kontingent sind. Dies zeigt sich darin, dass es nicht nur ein einzig richtiges Vokabular zur Beschreibung der Welt gibt, sondern verschiedene. Allein durch Gewohnheit der Verwendung setzt sich ein bestimmtes Vokabular gegenüber anderen durch, das zufällig als das geeignetere empfunden wird.<sup>4</sup> Rorty sieht dies als eine Möglichkeit Sprache im Sinne ihrer Angemessenheit zu reformieren und damit zwischenmenschliche Probleme und Missverständnisse, die aufgrund sprachlicher Festlegungen entstehen, aufzulösen.

Ist der Mensch nun in der Lage seinen eigenen Wahrheitsanspruch aufzugeben, kann dies zu einer kommunikativen Annäherung und mehr Verständnis und Offenheit für

<sup>2</sup> Vgl. Ebd., S. 28f.

<sup>3</sup> Vgl. Ebd., S. 24f., 49.

<sup>4</sup> Vgl. Ebd., S. 26, 40.

---

das Gegenüber führen. Es geht hierbei um das Verstehen der Sprache des anderen für dessen Akzeptanz als einer von uns.

Was bedeutet diese Einsicht der Kontingenz der Sprache nun für das eigene Bewusstseins?

Da der Mensch keine andere Möglichkeit besitzt sich selbst mithilfe der Sprache, also seines Vokabulars zu erfassen und dies nicht, wie ausgeführt, das eine richtige ist, bedeutet dies, dass sein Selbst ebenfalls kontingent ist. Er schafft sich selbst durch Selbstbeschreibung<sup>5</sup> und konstruiert somit sein eigenes Bewusstsein, was wiederum Auswirkungen auf seine eigenen Überzeugungen hat. Der Mensch muss in diesem Zusammenhang eingestehen, dass seine persönlichen Meinungen nicht die einzig richtigen sein können, er selbst also nicht unfehlbar ist. Er ist durch die Gesellschaft in der er zu einem bestimmten Zeitpunkt lebt determiniert, die ihn zu dem machen, was er ist und seine eigene Weltsicht konstituiert. Meinungen und Einstellungen, die wir für richtig halten, die unser Selbst ausmachen, sind von unserem Umfeld geprägt, denn der Mensch kann nur in der Gemeinschaft sein eigenes Bewusstsein entwickeln. Wir übernehmen Überzeugungen anderer die uns zufällig als nützlich und gerechtfertigt erscheinen, die wir zwar bis zu einem gewissen Punkt zurück verfolgen und begründen können, aber nicht als nur uns selbst eigene erweisen können. Der Einzelne ist in seinem Leben stetig neuen Einflüssen ausgesetzt, die seine Überzeugungen formen und auch verändern können. Somit ist der menschliche Werdegang eine stetige Entwicklung, die selbst bis zu seinem Tod nicht abgeschlossen ist.<sup>6</sup> Zu glauben in dem Verlauf des eigenen Lebens einem vorbestimmten Endziel zuzusteuern, würde bedeuten an dem Glauben der Existenz einer göttlichen Instanz festzuhalten. Diese Auffassung ist jedoch nicht mit dem Gedanken der Kontingenz des Lebens vereinbar.

## 2.2 Das Problem der solidarischen Gemeinschaft

Indem der Mensch sich selbst und sein Leben, so wie es ist nun als kontingent anerkennt, ist er auch in der Lage eine Allgemeingültigkeit von Kontingenzen innerhalb des menschlichen Lebens zu akzeptieren, da ihm bewusst ist, dass andere

<sup>5</sup> Vgl. Ebd., S. 59.

<sup>6</sup> Vgl. Ebd., S. 83.

---

ebenfalls dem Zufall unterworfen sind. Dies lässt ihn eine Gleichwertigkeit von sich selbst mit anderen erkennen und kann ihm so zu mehr Verständnis und Toleranz gegenüber anderen verhelfen, was wiederum zu einem solidarischen Umgang in der Gemeinschaft führen soll. Diese Auffassung soll dem Menschen zu der Einsicht bringen, dass er selbst, wie auch alle anderen Menschen ein Teil einer Gemeinschaft sind, in der das Leben jedes Einzelnen wertvoll ist und keines mehr oder weniger. Der Mensch soll sich als ein Wesen verstehen, das nur in der Gemeinschaft mit anderen Individuen existieren kann und aufgrund dessen auf die Akzeptanz anderer angewiesen ist.

Um zu verdeutlichen, was es heißt in einer solidarischen Gemeinschaft zu leben entwickelt Rorty ein Bild eines Idealwesens, das er die "liberale Ironikerin"<sup>7</sup> nennt. Sie steht für ein Individuum, das sich seiner eigenen Kontingenz und Fehlbarkeit bewusst ist. Sie ist sich darüber im Klaren, dass ihre Weltanschauung nicht die einzige und somit nicht *die* richtige ist, sondern nur eine von vielen. Weil sie weiß, dass sie sich, genau wie alle anderen, irren kann, ist sie in der Lage Überzeugungen anderer tolerierend zu begegnen. Sie sieht ein, dass sie selbst und ihr Leben von der Gemeinschaft in der sie lebt determiniert ist, das heißt, sie keinen expliziten Einfluss auf die eigene Entwicklung hat, sondern von ihrem Umfeld geprägt und abhängig ist. Da dies ebenfalls auf andere zutrifft, ist es ihr möglich Mitmenschen als gleichwertig anzusehen. Tut sie dies, wird sie Grausamkeit und Unterdrückung als etwas Schädendes ablehnen, da sie andere als Leidensgenossen<sup>8</sup>, als Menschen die genau wie sie empfinden betrachtet.

Eine mögliche Schwierigkeit bei der Anerkennung dieser Auffassung besteht jedoch darin, dass der Einzelne zwar seine eigene Kontingenz anerkennen kann und somit auch tolerant gegenüber Personen in seinem nahen Umfeld, auf dessen Leben und Leiden er direkten Einblick hat, sein kann, aber sich weiterhin die Frage für ihn stellt, warum er dies für alle Individuen akzeptieren soll. Was soll den Menschen dazu veranlassen *alle* anderen als diese Leidensgenossen zu betrachten und wie können somit Rortys Ausführungen in die Praxis umgesetzt werden?

Rorty sieht dabei die Literatur und Kunst als eine Chance zur Sensibilisierung für Toleranz gegenüber anderen Kulturkreisen.

<sup>7</sup> Vgl. Ebd., S. 14.

<sup>8</sup> Vgl. Ebd., S.14, 16.

---

## 2.3 Literatur und Kunst als Chance zur Sensibilisierung

Durch bildende und darstellende Kunst können wir auf Menschen und deren Leiden aufmerksam gemacht werden, dessen wir uns vorher nicht bewusst waren. Es besteht die Möglichkeit durch sie sowohl räumliche als auch zeitliche Distanz zu anderen Menschen, die für das eigene Leben keine offensichtliche Bedeutung haben, zu verringern und somit zu mehr Verständnis für deren Lage verhelfen. Mit dieser neuen Betrachtungsweise können wir erkennen, dass sie genau wie wir empfinden und damit nicht mehr bloß die Anderen sind.<sup>9</sup> Dabei kann in der Literatur ein spezifisches Vokabular zu Nutzen gemacht werden, denn laut Rorty hängt der Prozess in dem wir andere Menschen allmählich als einen von uns ansehen von der Genauigkeit ab, mit der wir uns selbst und andere beschreiben.<sup>10</sup> Anders ausgedrückt bedeutet dies, dass „Solidarität [...] nicht entdeckt, sondern geschaffen [wird].“<sup>11</sup>

Dem Menschen kann die Situation anderer durch eine genaue Beschreibung dessen verständlich gemacht und er selbst zum Mitempfinden angeregt werden. Er kann durch das Hineinversetzen in die ihm vermittelten Figuren ein Bewusstsein dafür entwickeln, dass das Handeln anderer Person, genau wie sein eigenes fremdbestimmt und wiederum kontingent ist. Damit wird es ihm schwer fallen andere aus seiner Betrachtung eines solidarischen Umgangs auszuschließen und zu verurteilen. Rortys Meinung, dass der Mensch eine Art Grundempathie-Fähigkeit besitzt, die mithilfe der Literatur und Kunst allmählich immer sensibler gemacht werden kann, ist hierbei ein zentraler Punkt. Gemeint ist hier die Fähigkeit, immer mehr zu sehen und dadurch andere Menschen als einen von uns zu betrachten, erkennen zu können, dass sie Grausamkeit und Demütigungen gleichermaßen empfinden und verringern wollen.<sup>12</sup> Moralität ist in Rortys Sinn nicht als ein objektiv-rational begründbares System zu verstehen, also nicht etwas, das im Menschen bereits verankert ist, sondern viel mehr als eine Form sozialer Praxis, die es gilt stückweise zu stärken.<sup>13</sup> Der Mensch soll durch die Kunst angeregt werden, in fremden Menschen

<sup>9</sup> Vgl. Ebd., S.16.

<sup>10</sup> Vgl. Ebd., S. 16.

<sup>11</sup> Ebd., S.16.

<sup>12</sup> Vgl. Ebd., S.310.

<sup>13</sup> Vgl. Judith Sieverding: „Sensibilität und Solidarität, Münster: Waxman Verlag 2007, S.146.

---

Ähnlichkeiten zu sich selbst zu entdecken, um ein *Wir-Gefühl* zu entwickeln. Dies kann ihm helfen immer mehr Menschen, die er als von sich verschieden versteht, nun als ein Mitglied, als *einen von uns* zu identifizieren.

Die Propaganda solcher künstlerischen Werke allein garantiert jedoch nach meiner Ansicht noch nicht, dass der Mensch tatsächlich in der Lage ist *alle* anderen in den Bereich seines Handelns in einem solidarischen Sinne einzubeziehen. Denn selbst wenn es möglich ist durch Literatur und Kunst den Menschen Empathie-fähig zu machen, bleibt die Frage, inwieweit es sich in der Kunst nicht doch nur um eine fiktionale Welt und nicht das wirkliche Leben handelt. Der Mensch könnte zwar nahe gelegte Figuren als Leidensgenossen ansehen, aber weiterhin Fremde als außerhalb und nicht in seinem Bereich der Betrachtung als Gleichgesinnte verstehen, wenn ihm die Übertragung auf das reale Leben nicht gelingt. Somit hätten Literatur und Kunst ihre Wirkung verfehlt. Nur wenn es möglich wäre die Lücke zwischen Wirklichkeit und Fiktion zu schließen und Literatur als eigentliche Philosophie zu betrachten, sodass dies von jedem Einzelnen anerkannt wird, kann sie das leisten, was sie nach Rortys Auffassung soll.

#### 2.4 Solidarität durch Bewusstwerden kausaler Wirkungen

Eine andere vorstellbare Lösung des Problems der universellen Anerkennung für einen solidarischen Umgang wäre das Bewusstwerden der Möglichkeit kausaler Wirkungen, die der Einzelne auf andere hat und wiederum andere auf ihn. Weil der Mensch als ein soziales Wesen nur in der Gemeinschaft existieren kann, ist er auf andere, von denen er sich einen solidarischen Umgang und Akzeptanz seiner selbst erhofft, angewiesen. Da er sein eigenes Leben, in dem er Grausamkeiten verringern will, als wertvoll erachtet, könnte er sich damit auch bewusst werden, dass das Leben selbst, unabhängig in welcher Konstellation es besteht, wertvoll ist, also nicht nur sein eigenes oder das von Mitgliedern der eigenen Gemeinschaft, sondern das jedes einzelnen.

Auch kann sich die Gemeinschaft in der sich der Einzelne befindet im Verlauf seines Lebens verändern. Menschen und Kulturkreise, die in seinem bisherigen Leben keinen Stellenwert eingenommen haben, können nun eine Rolle für ihn spielen und er wiederum für diese. Mit diesem Bewusstsein könnte er zu der Ansicht gelangen,

---

dass er selbst nur dann ein glückliches Leben führen kann, wenn es allen anderen auch gut geht. Beispielsweise können politische Strukturen in anderen Gebieten, die, im eigenen Lebensraum bedingen, darum sollte es für jeden erstrebenswert sein, Verhältnisse anzusteuern, die Grausamkeit verringern.

Darüber hinaus soll sich der Einzelne klar werden, dass er in seinem Handeln auch Verantwortung für andere übernimmt, da diese davon beeinflusst werden. Er selbst kann in seinem Umgang mit anderen als Beispiel voran gehen. Seine Überzeugungen können anderen ebenfalls als nützlich und wert zur Übernahme erscheinen. Mit diesem Wissen, kann er ein stärkeres Bewusstsein für Bedingtheiten und Einflussnahme auf andere entwickelt.

Auch wenn der Mensch weiß, dass er nicht fähig ist einen allumfassenden Blick auf diese Wirkungen zu werfen, aufgrund zu hoher Komplexität und unvorhersehbarer Ereignisse und Entwicklungen, soll er die Möglichkeit der potentiellen Wirkung aller einbeziehen können. Dadurch wäre er in der Lage nicht nur Mitmenschen in seinem direkten Umfeld, sondern alle als Leidensgenossen anzuerkennen und auch fremde Kulturkreise zu akzeptieren.

---

### 3. Zusammenfassung

Richard Rorty versucht in seinem Buch „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ zu zeigen, dass das gesamte Leben einer zufälligen, aber nicht willkürlichen Entwicklung unterliegt. Er will damit verdeutlichen, dass der Mensch in der Konstitution seiner Wertvorstellungen und Überzeugungen von äußeren Faktoren und nie allein durch sich selbst bedingt ist und, dass Beschreibungen der Welt immer nur mögliche Variationen sind, um damit Toleranz für andere und deren Überzeugungen zu erweitern und Solidarität zu steigern.

Grundlegend für Solidarität ist für ihn die Einsicht, dass Grausamkeit das Schlimmste ist und jeder Einzelne das Bedürfnis besitzt diese zu verringern.

Rorty skizziert einen Prozess, in dem der Mensch schrittweise zu mehr Verständnis gegenüber fremden Menschen und Kulturkreisen gelangt, ein Prozess in dem er Fremde als Menschen wie wir und nicht als die anderen ansieht.

Zur Stärkung des Bewusstseins für andere sieht er die Literatur und Kunst als Chance, die es ermöglichen kann uns völlig fremde Menschen und deren Umstände nahe zubringen. Der Mensch soll mithilfe von Literatur und Kunst auf das Leben anderer aufmerksam gemacht werden. Indem er Ähnlichkeiten mit anderen entdeckt, beispielsweise in der Form, dass diese ebenso Schmerz empfinden, kann es gelingen den Menschen allmählich für mehr Solidarität zu sensibilisieren.

Um Rortys angestrebtem Ziel einer solidarischen Gemeinschaft auf einem anderen Weg unterstützend näher zu kommen ist das Bewusstwerden von gegenseitiger Einflussnahme hilfreich. Der Einzelne wird durch kausale Wechselwirkungen von anderen Menschen oder auch Kulturkreisen bedingt. Zwar ist es nicht möglich diese aufgrund von zu hoher Komplexität einzusehen, jedoch allein das Bewusstwerden ihrer Existenz kann den Menschen zu einem größeren Gemeinschaftsgefühl führen, das auch Fremde teilhaben lässt. So könnte er im besten Fall beginnen alle Menschen, gleichgültig welchen Kulturkreis sie bewohnen und welche Meinungen sie besitzen, als Mitglieder *einer* großen Gemeinschaft zu betrachten.

---

## Bibliographie

Rorty, Richard: „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1989.

Sieverding, Judith: „Sensibilität und Solidarität- Skizze einer dialogischen Ethik im Anschluss an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty“, Hrsg.: Reitemeyer, Ursula. Shibata, Takayuki. Tomasoni, Francesco. Münster: Waxman Verlag GmbH 2007.







---

# **Überzeugungen und Wahrheit — Der Wahrheitsbegriff bei Richard Rorty**

Tom Woweries



---

## Inhaltsverzeichnis

	Einleitung	182
<b>1</b>	<b>Die Grenzen der Sprache</b>	<b>183</b>
<b>2</b>	<b>Die Möglichkeiten der Sprache</b>	<b>184</b>
<b>3</b>	<b>Die Unbestimmtheit der Dinge an sich</b>	<b>185</b>
<b>4</b>	<b>Die Funktion von Überzeugungen</b>	<b>187</b>
<b>5</b>	<b>Ausblick</b>	<b>189</b>
	Literaturverzeichnis	190

---

## 1. Einleitung

Auf die Frage, wie man sich Elektronen oder Elementarteilchen konkret vorstellen könne antwortet der am CERN forschende Physiker Rolf Landua, dass „keiner von uns Physikern weiß, was ein Elementarteilchen eigentlich *ist*. Natürlich kennen wir die messbaren Eigenschaften aller Teilchen genau, wie die Masse, die elektrische Ladung, den Spin und noch ein paar andere Zahlen. Aber *was* es ist, bleibt ein Rätsel“<sup>1</sup>.

Für Richard Rorty ist der Versuch mittels unserer Sprache eine menschliche Natur oder eine letzte Wahrheit über die Beschaffenheit der Welt ausfindig zu machen von Anfang an hinfällig. Er geht sogar so weit zu sagen, dass wir alle Anstrengungen fallen lassen müssen, *überhaupt* eine allgemeine Wahrheit in der Welt zu suchen. Rorty bringt seine These knapp auf den Punkt, wenn er sagt: „Die Welt ist dort draußen, nicht aber die Beschreibung der Welt“.<sup>2</sup> Daran lässt sich erkennen, dass die menschliche Sprache oder das, was er mal als Vokabulare, mal als Sprachspiele bezeichnet, Dreh- und Angelpunkt seiner Thesen ist. Es soll in dieser Arbeit darum gehen, welche Möglichkeiten Richard Rorty unserer Sprache beimisst, beziehungsweise, welche Möglichkeiten er ihr abspricht. Anschließend soll geklärt werden, inwiefern Rorty zuzustimmen ist, dass wir keine objektiven Aussagen über die materielle Welt machen können und ob sich Irritationen diesbezüglich vermeiden ließen, wenn wir den Begriff der Wahrheit durch den der Überzeugung ersetzen.

---

<sup>1</sup> Landua, Rolf: Am Rande der Dimensionen. Gespräche über die Physik am CERN. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 2008, S. 32

<sup>2</sup> Ebd., S. 24.

---

## 2. Die Grenzen der Sprache

Im ersten Kapitel „Die Kontingenz der Sprache“ versucht Rorty die Grundfesten seiner Überlegungen aufzubauen. Zentral ist dabei die Klärung, worin für ihn die Nützlichkeit des „traditionelle[n] Bild[es] der menschlichen Situation“<sup>3</sup> besteht, also die Vorstellung, die Sprache sei als Medium - als immaterielle Verbindung zwischen dem inneren Sein des Menschen und seiner Außenwelt - zu verstehen, mit dessen Gebrauch er entweder sein Inneres ausdrücken oder das Umgebende darstellen kann. Dieses Bild, welches er auch als das traditionelle Subjekt-Objekt-Bild<sup>4</sup> bezeichnet, führt er auf Überreste einer Idee zurück, worin der Mensch und die ihm umgebende Welt Teil einer „göttliche[n] Schöpfung ist, das Werk eines Wesens, das etwas im Sinn hatte, das selbst eine Sprache sprach, in der es seinen Plan in Worte fasste“.<sup>5</sup> Diese Idee beinhaltet, dass dieses Wesen, einer eigenen Sprache mächtig, unsere Welt eben nach jener Sprache geformt hat. Daraus würde sich ableiten, dass unsere Sprache, wenn als Darstellungs- oder Ausdrucksmediums der Äußeren, beziehungsweise Inneren (menschlichen) Welt verstanden, letztendlich eine ultimative Form erreichen könne. Diese Form hätte sie erreicht, wenn sie sich der Ausdrucksform des ewigen, göttlichen Wesens angeglichen hätte und somit die Welt in ihrer immanenten Natur darstellen und ausdrücken würde.

Rorty greift das traditionelle Subjekt-Objekt-Bild nicht nur hart an, er stellt es gänzlich in Frage. Sich seiner Vorstellung von Welt und Sprache anzunehmen bedeutet, dass „wir die Welt entgöttern“.<sup>6</sup> Da er die Existenz einer göttlichen Wesenheit ausschließt, kann er argumentativ festhalten, dass jede teleologische Herangehensweise an die Welt und somit auch an die Sprache zum Scheitern verurteilt ist. Es gibt in seinem Bild keine Zwecke mehr, an die sich Sprache annähern könnte. Wenn sich aber Sprache nicht mehr daran messen lassen kann, ob sie die Welt kohärent ausdrückt und darstellt oder nicht, dann macht auch die

---

Vorstellung, sie würde als Medium eben jene Aufgaben erfüllen, keinen Sinn mehr.

Es ist eine Absage an alle Versuche der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, mittels der Sprache eine objektivistische Sicht auf die Welt herzustellen. Eine Sichtweise, die annimmt, dass es eine immanente Natur der Welt oder ein immanentes Wesen des Menschen geben könne, welche wir erfassen könnten.<sup>7</sup> Gleichzeitig ist es eine Hinwendung zu der Idee, die Sprache und damit das Bewusstsein des Menschen als der Kontingenz unterworfen anzusehen.

Indem Rorty der Sprache die Fähigkeit genommen hat, als Medium immanenter Wahrheiten zu fungieren, richtet sich sein Blick auf nun die Möglichkeiten der Sprache.

### 3. Die Möglichkeiten der Sprache

Rorty schreibt dem Individuum die Fähigkeit zu, dass es durch die „Sprache die Macht hat, neue und andere Dinge möglich und wichtig zu machen(...)“.<sup>8</sup> Damit vermittelt er uns für Ihn entscheidende Gedankengänge. Was an dieser Stelle allerdings für mich wichtig ist, ist der Begriff des Möglichen:

Die Sprache macht Dinge *möglich*. In der Sprache selbst steckt also ein Mögliches, was scharf zu unterscheiden ist, von einem Notwendigen. Genau darin besteht die Bestimmung der Kontingenz, die für Rorty so entscheidend ist. Das Bewusstsein dessen, dass das, was man selbst als *wichtig* empfindet, nur eine Möglichkeit von vielen ist. Andere Bedingungen und Hintergründe einer Person oder Gruppe hätten andere für sie wichtige Dinge hervorgerufen. So kann Rorty behaupten, dass durch andere kontingente Konstellationen andere Individuen, andere

---

<sup>7</sup> Anzumerken ist allerdings, dass Rorty nicht sagt, dass es gar keine Wahrheiten geben könne: „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“ (ebd., S. 29).

<sup>8</sup> Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1989, S. 78



---

Gesellschaften, andere Weltbilder Gestalt angenommen hätten können, als die, welche wir Heute anfinden und in der Vergangenheit angefinden haben. Auf der anderen Seite macht Rorty damit klar, dass es eine unglaubliche Fülle und Vielfalt von Möglichem geben muss.<sup>9</sup> Die Behauptungen und Vorstellungen von Philosophen wie zum Beispiel die Idee Platons, es gäbe eine Entität namens „Wesen des Menschen“, oder auch der Wissenschaft, dass wir die Welt in ihrer Bestimmtheit erfassen können, werden aus sich selbst heraus obsolet. Denn es gibt unzählige Möglichkeiten von Wichtigem, so mannigfaltig, dass es nicht im Vermögen eines einzelnen und selbst einer Masse von Menschen liegt, diese in ihrer Gesamtheit zu erfassen.

Bis hierhin ist also geklärt, wie Rorty die Vorstellungen von der Objektivität der Welt, des Wesens des Menschen und der Sprache bewertet. Im Folgenden möchte ich mich allerdings auf die materiellen Dinge und ihre vermeintlich immanente Natur konzentrieren. Es ist sodann zu klären, ob wir möglicherweise doch Wahrheiten in der Welt finden können oder ob im Gegenteil Rorty zuzustimmen ist, dass wir alle Versuche mittels der Sprache objektive Wahrheiten darzustellen fallen lassen sollten.

#### **4. Die Unbestimmtheit der Dinge an sich**

In Anlehnung an die Gedanken von Mary Hesse hält Rorty fest, dass alle „wissenschaftlichen Revolutionen <metaphorische Neubeschreibungen> der Natur“<sup>10</sup> seien. Diesen für mich in dieser Arbeit wichtigen Punkt handelt er jedoch ohne weitere Ausführungen schnell wieder ab, obwohl hier ein ganz entscheidender Punkt für unser Selbstverständnis in dieser Welt angeschnitten wird. Wie ich schon vorher erwähnte, schließt Rorty

---

<sup>9</sup> Rorty nimmt dahingehend Bezug auf die Vererbungslehre Mendels und in Anlehnung an Davidson auf die Evolutionstheorie Darwins. Er schlägt vor, die Geschichte der Sprache wie die Geschichte eines Korallenriffs anzusehen:

„Alte Metaphern sterben ständig zur Buchstäblichkeit ab und dienen dann als Boden und Folie für neue Metaphern“ (ebd., S. 41).

„Unsere Sprache und Kultur sind ebenso zufällig, ebenso Ergebnis von tausend kleinen Mutationen, die Nischen finden (...), wie Orchideen und Menschenaffen“ (ebd., S. 42).

<sup>10</sup> Ebd., S. 42.

---

die Existenz von Wahrheit nicht kategorisch<sup>11</sup> aus, sondern spricht der menschlichen Sprache und damit uns selbst die Erkenntnismöglichkeit von allgemeinen Wahrheiten ab. Auf die uns umgebenden materielle Welt angewandt bedeutet das, dass wir mit unseren Worten nicht in der Lage sein könnten, die Dinge zu erkennen, wie sie *wirklich* sind. Diese These findet sich auch in den modernen Wissenschaften auf verschiedensten Feldern bestätigt. Schon allein, dass die zwei berühmtesten physikalischen Theorien - die Quantenmechanik und die Relativitätstheorie - die zum Einen das unfassbar Kleine, zum Anderen das unfassbar Große zu erklären versuchen, sich gegenseitig auszuschließen scheinen zeigt, dass es keine Theorie gibt, die die Phänomene unserer Welt in irgendeiner Weise zufrieden stellend klärt. Selbst die modernsten Experimente und Theorien der Physik konnten noch in keinem Fall feststellen, was zum Beispiel Atome und ihre Bestandteile *an sich* sind. Das Zitat von Landua, welches diese Arbeit einleitet ist dafür ein überaus treffendes Beispiel. Er gesteht ein, dass die moderne Physik Elektronen und andere elementare Teilchen nur anhand von Merkmalen gewissermaßen umreißen kann. Doch lässt sich ein Elektron durch diese Merkmale nicht bestimmen, sondern wird nur in einer für die Wissenschaft nützlichen Weise greifbar gemacht, damit es *ausreicht*, damit theoretisch arbeiten zu können. Verstanden wird es dadurch allerdings nicht. Wenn man aber nicht versteht, was die grundlegendsten Bausteine aller Gegenstände um uns herum (und auch unserer eigenen Körper) sind und ihnen nur vage Beschreibungen geben kann, dann kann man auch niemals behaupten, dass man tatsächlich etwas über die Dinge wisse oder wissen kann, die sich aus eben diesen Bausteinen zusammensetzen. Wir kennen nur bestimmte Etiketten, wie Ausdehnung, Form, Farbe, Geruch, Gefühl, Gebrauch usw., die wir jedem Gegenstand und einhergehenden sinnlichen Gefühlen zuordnen und mit unserer Sprache ausdrücken, um sie einzuordnen und mit ihnen zu interagieren. Dass das eine ein Tisch, das andere ein Haus und das dritte eine Pflanze ist, wissen wir nur aus Erfahrung. Erfahrung

---

allerdings, die wir uns nicht selbst erarbeiteten, sondern die andere Sprecher unserer Sprache uns vermittelten.

Es stehen sich hier nun zwei Gedankengänge gegenüber: Zum einen haben wir die Idee, dass wir nichts wirklich Definitives über die Welt aussagen können. Zum anderen haben wir die zweite Idee, dass wir uns bewusst Etiketten schaffen, um mit der Welt zu interagieren. Inwieweit beide Ideen möglicherweise zu verbinden sind und welche Rolle die Ironikerin Rortys dabei spielt, soll im Folgenden dargelegt werden.

## **5. Die Funktion von Überzeugungen**

Wir wissen nicht, wie die Dinge der Welt an sich beschaffen sind. Man hat in der Geschichte immer wieder neue Beschreibungen gesucht und vermeintlich gefunden, die die Welt erklären sollten und immer wieder haben sie sich als unzulänglich oder schlichtweg falsch herausgestellt. Es ist der zum Scheitern verurteilte Versuch Vokabulare für eine adäquate, für eine wahre Weltbeschreibung zu finden.

Und trotzdem findet sich hier eine Funktion der Sprache, die für unser Leben nicht wegzudenken wäre. Die Sprache gibt der Welt mittels Etiketten eine fassbare Form, um, wie schon zuvor erwähnt, mit ihr interagieren zu können. Der ewige Drang, wahre Beschreibungen der Welt zu finden rührt nicht allein daher, dass wir noch immer Erben einer theologischen Weltansicht sind, wie es Rorty behauptet, sondern insbesondere daher, dass wir *Überzeugungen* brauchen, um uns überhaupt in dieser Welt zurechtzufinden. Man stelle sich vor, wir hätten keine Gewissheit über die alltäglichsten Vorgänge, würden immerzu zweifeln, ob sich der Stuhl, der vor uns steht tatsächlich da ist oder ob der Stift tatsächlich für das zu gebrauchen ist, für welches wir ihn nutzen wollen oder die Person mit der wir reden tatsächlich diejenige oder dasjenige ist, für die oder das wir sie halten. Wir wären geradezu gezwungen in Handlungsstagnation zu geraten.

---

Dabei ist es, wie der Astrophysiker Trinh Xuan Thuan erklärt nicht einmal selbstverständlich, dass wir nicht durch den Stuhl fallen, wenn wir uns auf ihn setzen. Die Wahrscheinlichkeit dessen ist zwar unendlich gering, aber nicht unmöglich<sup>12</sup>. Diese Beispiele zeigen, dass es unabdingbar ist, im allgemeinen Bewusstsein eine Art Schema anzuwenden, das besagt, dass p wahr ist, wenn wir p behaupten. Dies ist eine Funktion, die andauernd und fast immer unbewusst vollzogen wird, um uns Überzeugungen und eine Erlebenswelt zu schaffen, welche uns Sicherheit, Beständigkeit, Ordnung und somit Handlungsmöglichkeit gewährt.

Trotzdem ist damit, dass wir das Schema ständig unbewusst nutzen noch längst nicht gesagt, dass wir bei genauerer Betrachtung und Hinwendung p wirklich für *wahr* halten und dass wir das Schema nicht auch anzweifeln können.

An dieser Stelle kommt wieder ein Gedanke Rortys ins Spiel. Er erschafft eine gedankliche Idealfigur, die er „liberale Ironikerin“<sup>13</sup> nennt. Eine Ironikerin zeichnet sich nach Rorty dadurch aus, dass sie „der Tatsache ins Gesicht sieht, daß ihre zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind“<sup>14</sup>. Ich verstehe dies so: Die Ironikerin besitzt ihre Überzeugungen, spricht in einem bestimmten Vokabular und weiß trotzdem, dass ihre Überzeugungen keinen objektiven Wahrheitswert haben, dass sie sich jederzeit als falsch herausstellen können. Im Grunde lässt sich für mich dieser Gedanke darauf reduzieren, dass die Ironikerin weiß, dass sie Nichts weiß. Für uns selbst kann das nur bedeuten, dass wir *feste Überzeugungen* über die Beschaffenheit der Welt haben müssen, um uns in ihr zurechtzufinden. Trotzdem müssen wir uns gewissermaßen immer der Ironikerin im Hinterkopf bewusst bleiben, um nicht dem Fehlschluss zu verfallen, dass unsere Überzeugungen objektive Wahrheiten seien. Denn das könnten wir niemals gut begründet behaupten. Denn wie sollte ein stichhaltiger Beweis aussehen, der uns glauben machen könnte, dass etwas tatsächlich wahr ist? Woher sollen wir wissen, dass wir nicht in welcher Form auch

---

<sup>12</sup> Vgl. Ricard, Matthieu & Thuan, Trinh Xuan: Quantum und Lotus. München: Goldmann Verlag, 2001, S. 127.

<sup>13</sup> Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1989, S. 14.

<sup>14</sup> Ebd., S. 14.

---

immer in unseren Sinnen und Erfahrungen getäuscht werden? Versucht man die Wahrheit von Erfahrung argumentativ zu belegen, kann man immer nur auf der Grundlage der eigenen Erfahrungen Belege zu finden versuchen. Aber da gerade diese Erfahrungen in Frage stehen, auf die man sich argumentativ stützen möchte, gerät man früher oder später immer in Tautologien.

Man sieht: Es ist eine tückische Gradwanderung die Welt mit den Augen einer Ironikerin zu sehen.

## **6. Ausblick**

Was die Grenzen der Sprache anbelangt, scheint Richard Rorty in den angeführten Punkten der Argumentation zuzustimmen zu sein. Ich habe gezeigt, dass Überzeugungen funktionell wichtig sind.

Ich bin der Überzeugung, dass wir keine Wahrheiten über die materielle Welt finden können. Trotzdem muss ich damit rechnen, dass sich jederzeit meine Überzeugungen als falsch herausstellen können. Denn auch ich kann nicht behaupten, dass meine Argumente der Wahrheit entsprechen.

Interessant wäre zudem die Frage, was es für einen Wissenschaftler bedeuten würde, seine Arbeit im Sinne der liberalen Ironikerin zu verstehen. Wie müsste sich Methodik und Zugriff auf die Problematiken verändern, wenn keine Ergebnisse mehr als gesichert und universell geltend verstanden werden können? Das konsequente Durchdenken dieses Themas würde wohl eine einschneidende Veränderung des wissenschaftlichen Arbeitens und Denkens zur Folge haben.

---

## 7. Literaturverzeichnis

Landua, Rolf: Am Rand der Dimensionen. Gespräche über die Physik am CERN. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 2008

Ricard, Matthieu & Thuan, Trinh Xuan: Quantum und Lotus. München: Goldmann Verlag, 2001

Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1989







---

**Pragmatistische Wahrheit —  
Ein Vergleich zwischen Richard Rortys  
und William James' Ansichten zum  
Begriff *Wahrheit***

Martin Zänker



---

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung	196
<b>1    Der Begriff Wahrheit nach Rorty</b>	<b>196</b>
1.1    Der Begriff Wahrheit	197
1.2    Schöpfer der Wahrheit	198
1.2.1    Ojektive Wahrheit	198
1.2.2    Ein Alternativvorschlag	199
1.3    Die Entstehung der Sprache und der Wahrheit	199
1.3.1    Eine vorläufige Theorie	200
1.3.2    Metaphern	200
1.3.3    Vokabulare und Sprache	201
1.4    Die Werkzeugkiste der Vokabulare	201
<b>2    Rorty – ein klassischer Pragmatist?</b>	<b>203</b>
2.1    Der pragmatistische Begriff von Wahrheit	203
2.2    Schöpfer der pragmatistischen Wahrheit	204
2.3    Eine pragmatistische Entstehung von Wahrheit?	205
2.3.1    Entstehung von Überzeugungen nach James	205
2.3.2    Eine erste Gegenüberstellung nach Rorty	206
2.3.3    Eine zweite Gegenüberstellung nach James	206
2.3.4    Ein vorläufiges Fazit	207
2.4    Die pragmatistische Werkzeugkiste	208
<b>3    Schlusswort</b>	<b>209</b>
Literaturverzeichnis	210

---

## 0 Einleitung

Mit dieser Arbeit möchte ich dem Leser den Pragmatismus als Denkart in der theoretischen Philosophie vorstellen. Dazu habe ich vor die Denkrichtungen zweier sehr bedeutender Vertreter dieser Richtung miteinander zu vergleichen. Im Mittelpunkt steht die Denkrichtung von Richard Rorty, wie er sie in seinem Werk *Contingency, irony, and solidarity* beschreibt. Er stellt hier als Fundament einer weitergehenden Philosophie einen sehr neuartigen Begriff von Wahrheit vor, der nicht nur davon ausgeht, dass es *keine* objektive Wahrheit gibt, sondern auch, dass jede Wahrheit von Menschen geschaffen ist. Diese These findet sich aber nicht nur in Richard Rortys<sup>1</sup> Werk, sondern ist auch fundamentaler Bestandteil der zweiten Denkrichtung: dem klassischen Pragmatismus, wie er schon vor Rorty durch William James bekannt geworden ist.

Im ersten Abschnitt meiner Arbeit werde ich die Denkrichtung Rortys näher vorstellen und erläutern. Hier wird es einerseits um den Begriff *Wahrheit* gehen, und andererseits um eine sprachphilosophische Erklärung zur Entstehung von Sprache, deren Ziel es ist, Rortys Begriff von Wahrheit zu plausibilisieren. Im zweiten Abschnitt werde ich Rortys Begriff von Wahrheit mit demjenigen des klassischen Pragmatismus von William James vergleichen. Dabei werde ich mich auf Michael Lynchs Text *True to Life. Why Truth Matters* berufen, in dem unter anderem der Pragmatismus von William James vorgestellt wird.

## 1 Der Begriff *Wahrheit* nach Rorty

Michael Lynch führt in *True to Life. Why Truth Matters* sehr treffend in die Problematik der Wahrheitsdebatte ein:

„Ask someone what truth is and you are apt to be greeted by either puzzled silence or nervous laughter. Both reactions are understandable. Truth is one of those ideas – happiness is another – that we use all the time but are at a loss to define.“<sup>2</sup>

Dennoch benötigt man eine Definition, um sinnvoll über diesen Begriff reden zu können. Das Zitat zeigt allerdings schon auf, dass es nicht verwunderlich sein sollte, wenn eine solche Definition nicht mit der intuitiven Vorstellung von

---

<sup>1</sup>Im folgenden werde ich kurz „Rorty“ schreiben.

<sup>2</sup>[3] Lynch, Michael P. : *True to life. Why truth matters* S. 9 – Übersetzt in etwa: Frage jemanden was Wahrheit ist und man wird dir wahrscheinlich mit verwirrtem Schweigen oder mit nervösem Lächeln antworten. Beide Reaktionen sind nachvollziehbar. Wahrheit ist einer dieser Begriffe – Glücklichkeit ist ein anderer – die wir andauernd benutzen, aber nicht definieren können.

---

Wahrheit vereinbar ist. Mit diesem Vorwort möchte ich nun anfangen, Rortys Definition von Wahrheit vorzustellen.

## 1.1 Der Begriff *Wahrheit*

„We need to make a distinction between the claim that *the world is out there* and the claim that *the truth is out there*. To say that the world is out there, that it is not our creation, is to say, with common sense, that most things in space and time are the effects of causes which do not include human mental states. To say that truth is *not* out there is simply to say that where there are no sentences there is no truth, that sentences are elements of human languages, and that human languages are human creations.

Truth cannot be out there – cannot exist independently of the human mind – because sentences cannot so exist, or be out there. The world is out there, but descriptions of the world are not. Only descriptions of the world can be true or false. The world on its own – unaided by the describing activities of human beings – cannot.“<sup>3,4</sup>

---

<sup>3</sup>[1] Rorty, Richard : *Contingency, irony, and solidarity* S. 4-5 – Übersetzung nach Christa Krüger ([2]) S. 23-24 : „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.“

<sup>4</sup>Die Kursivsetzungen stammen von mir und nicht von Rorty.

---

Dieses Zitat gibt eine Definition von Wahrheit. Wahrheit ist eine Eigenschaft von Sätzen.

Die Idee, dass Wahrheit etwas ist, das in der Welt zu finden ist, unabhängig von der Sprache, verwirft Rorty. Dies erklärt er, indem er unterscheidet zwischen der Welt selbst und Beschreibungen der Welt. Die Welt selbst kann unabhängig von unseren Beschreibungen existieren und die meisten Dinge in der Welt tun dies auch. Sinnvolle Beschreibungen der Welt bestehen aus Sätzen und diese können wahr sein, und somit eine Wahrheit, oder sie können falsch sein, und somit eine falsche Wahrheit. Wahrheit als Eigenschaft der Welt zu sehen, scheint ihm unpassend und deplatziert. Wahrheit als Eigenschaft von Beschreibungen der Welt erachtet er hingegen als sinnvoll.

Bis hierhin lässt sich Rortys Definition von Wahrheit hinnehmen. Allerdings geht er nun noch einen Schritt weiter: Er folgert, dass Wahrheit von Menschen geschaffen und *nur* von Menschen gemacht sei. Der erste Teil seiner Schlussfolgerung ist nachvollziehbar: Wir Menschen können mit unserer Sprache Beschreibungen der Welt und damit auch Wahrheiten schaffen.

Der zweite Teil seiner Schlussfolgerung hingegen, dass Wahrheit *nur* von Menschen geschaffen wird, wirft Probleme auf, nämlich die Fragestellung nach einer objektiven, unabhängig von der menschlichen Sprache existierenden, wahren Beschreibung der Welt. Die Existenz einer solchen lehnt er ab. Wie er diese Haltung fundiert, möchte ich in den folgenden Abschnitten erklären.

## 1.2 Schöpfer der Wahrheit

### 1.2.1 Objektive Wahrheit

Die letztgenannte Schlussfolgerung ist ein Kerngedanke in Rortys Begriff von Wahrheit. Er möchte, dass wir uns lösen von dem Glauben an eine objektive und vor allem jenseits der menschlichen Sprache existierende Wahrheit. Er sieht „die Annahme, daß die Wahrheit, wie die Welt, dort draußen sei“ als „das Erbe einer Zeit, in der die Welt als Schöpfung eines Wesens gesehen wurde, das im Besitz einer eigenen Sprache ist“<sup>5</sup> und damit als überholt von seiner Definition. Genauso hält er es auch für überholt, „das Wort »Wahrheit« zu personifizieren und so zu behandeln, als sei es identisch mit Gott selbst“<sup>6</sup>.

Die Begründung für seine Ablehnung formuliert er allerdings nicht, wie man

---

<sup>5</sup>[2] S. 24.

<sup>6</sup>ebd.

---

möglicherweise erwartet, als logische, rationale Schlussfolgerung<sup>7</sup>. Dies ist aber nur folgerichtig. Um nämlich sagen zu können, ein logisch, rational gefolgelter Schluss ist objektiv und immer wahr, so muss man doch die Existenz einer objektiven Wahrheit voraussetzen. Man kann daher nie zu dem logisch, rationalen Schluss kommen, dass es objektiv wahr ist, dass es keine objektive Wahrheit gibt.

Im nächsten Abschnitt werde ich darstellen, wie seine Alternativmethode zum Begründen seiner These aussieht.

### 1.2.2 Ein Alternativvorschlag

Die Hauptidee von Rortys Alternativbegründung beruht darauf, die Fragestellung leicht zu verändern. Er stellt *nicht* mehr die Frage, ob es eine objektive Wahrheit gibt oder nicht. Schließlich lässt sich diese Frage, wie in 1.2.1 beschrieben, nicht beantworten, ohne eine Tautologie zu benutzen. Stattdessen stellt er in etwa folgende Frage:

„Können wir möglicherweise mehr erreichen oder ist es nützlicher für uns, wenn wir nicht mehr davon ausgehen, dass es eine objektive Wahrheit gibt, sondern annehmen, dass es *keine* objektive Wahrheit gibt?“

Um die Frage zu beantworten, macht Rorty in *Contingency, irony, and solidarity* zunächst plausibel, warum man durchaus davon ausgehen kann, dass es keine objektive Wahrheit gibt. Danach versucht er die Vorteile seiner Annahme gegenüber der anderen herauszustellen. Sein Ziel ist klar, er möchte die oben gestellte Frage mit „ja“ beantworten.

Mein Ziel in den folgenden Abschnitten ist es, seine Plausibilisierung vorzustellen und im zweiten Teil der Arbeit auch auf diese typisch pragmatistische Fragestellung an sich näher einzugehen. Allerdings ist es nicht Gegenstand meiner Arbeit, zu klären, ob Rorty sein Ziel erreicht, die Frage mit „ja“ zu beantworten.

## 1.3 Die Entstehung der Sprache und der Wahrheit

Nach Rorty besteht kein Zweifel daran, „daß Menschen Wahrheiten machen, indem sie Sprachen machen, in denen Sätze gebildet werden.“<sup>8</sup> Interessant ist allerdings auch, wie dieses „machen“ laut Rorty vonstatten gehen könnte. Hierzu führt Rorty zunächst Davidsons Begriff der *vorläufigen Theorie* ein, um dann nach

---

<sup>7</sup>vgl. [1] S. 9, [2] S. 31.

<sup>8</sup>[2] S. 31.

---

darwinistischem Vorbild sinnvoll eine Evolutionstheorie der Sprache einführen zu können.

### 1.3.1 Eine vorläufige Theorie

Die Idee der *vorläufigen Theorie* lässt sich gut nachvollziehen, indem man sich das Aufeinandertreffen zweier Menschen vorstellt, die sich weder mit Hilfe einer gemeinsamen Sprache verständigen können, noch einen vergleichbaren Erfahrungshintergrund besitzen<sup>9</sup>. Beide Personen versuchen in dieser Situation das Gesamtverhalten des Gegenübers einzuschätzen. Hierfür stellen beide Vermutungen an, was die Sinneseindrücke, die von dem jeweils anderen Menschen erzeugt werden, bedeuten. Insbesondere gehören dazu auch die Reaktionen des jeweils anderen auf Sinneseindrücke, die der eine selbst erzeugt hat. Diese gesammelten Vermutungen bezeichnet man dann als sogenannte vorläufige Theorie. „Vorläufig“ nennt sich die Theorie, da sie von Äußerung zu Äußerung immer wieder korrigiert und verbessert werden muss.<sup>10</sup>

Sich beim miteinander Sprechen<sup>11</sup> zu verstehen, kann also aufgefasst werden als „sich in vorläufigen Theorien von Äußerung zu Äußerung einander anzunähern“<sup>12</sup>.

### 1.3.2 Metaphern

Die primitiven sprachlichen Äußerungen bekommen hierbei – aufgrund ihrer hervorstechenden Rolle – bei Rorty gesondert einen Namen: *Metapher*. Genauer steht der Begriff „Metapher“ bei Rorty vor allem für die sprachlichen Äußerungen, die keine Bedeutung haben, bei denen nicht entschieden werden kann, ob sie wahr oder falsch sind<sup>13</sup>.

Solche Äußerungen haben zunächst nur eine sehr geringe Rolle in der Entwicklung der Sprache. Jedoch sind sie in Rortys Erklärung der Ursprung für Sätze mit Bedeutung. Wird eine Metapher immer und immer wieder in ähnlichen Kontext benutzt und sorgt sie dafür, dass eine Annäherung von vorläufigen Theorien erfolgreich verlaufen ist, so kann sie zu einer sogenannten *toten Metapher* werden. Eine Metapher wird dann als tot bezeichnet, sobald sie als sprachliche Äußerung ihre wichtigste Eigenschaft verliert, ihre Bedeutungslosigkeit. Anders ausgedrückt sind tote Metaphern erste Beschreibungen der Welt, Beschreibungen, die durch die Gewohnheit – also durch häufige Anwendung in ähnlichen Situationen – eine

---

<sup>9</sup>vgl. [2] S. 38 : Hier schlägt Rorty vor: „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.“

<sup>10</sup>vgl. [1] S. 14, [2] S. 38

<sup>11</sup>In diesem Kontext bedeutet das: Austauschen von Sinneseindrücken.

<sup>12</sup>[2] S. 39.

<sup>13</sup>vgl. [1] S. 18, [2] S. 44.



---

Bedeutung gewonnen haben.<sup>14</sup>

### 1.3.3 Vokabulare und Sprache

Der Prozess der Annäherung von vorläufigen Theorien mit Hilfe von Metaphern findet immer und immer wieder zwischen verschiedenen Menschen statt. Es lohnt sich also über den Begriff der toten Metapher hinauszugehen. Dafür führt Rorty das *Vokabular* ein. Ein Vokabular ist bei ihm ein Repertoire von toten Metaphern, ein Repertoire, mit Hilfe dessen man sinnvolle Sätze bilden kann.<sup>15</sup>

Ein bestimmtes Vokabular zeichnet sich bei Rorty weiterhin dadurch aus, dass die Sätze, die sich als sinnvolle Aneinanderreihung toter Metaphern in diesem Vokabular bilden lassen, zusammenpassen und sich nicht gegenseitig widersprechen. Andersherum gehören zum Beispiel Sätze, die dieselbe Realität beschreiben, sich aber dennoch gegenseitig widersprechen, unterschiedlichen Vokabularen an.

Tote Metaphern, die noch keinem Vokabular angehören, lassen sich dann in ein schon vorhandenes Vokabular eingliedern, wenn sie keinen Konflikt zu den toten Metaphern, die schon zu dem Vokabular gehören, auslösen. Bezeichnend für ein Vokabular bleibt weiterhin, dass es in sich konsistent ist, auch wenn es erweitert wird. Neue Vokabulare entstehen folglich, wenn sich neue tote Metaphern finden, die zusammenpassen und sich nicht widersprechen, die sich aber in kein vorhandenes Vokabular eingliedern lassen.

Ein Merkmal unterschiedlicher Vokabulare besteht darin, dass es nicht zwangsläufig notwendig<sup>16</sup> ist, dass sich tote Metaphern, also Sätze, dieser Vokabulare decken.<sup>17</sup>

Menschen, die eine gemeinsame Sprache sprechen, sind dann Menschen, die mindestens ein oder sogar mehrere gemeinsame Vokabulare verwenden.

## 1.4 Die Werkzeugkiste der Vokabulare

Ich möchte nun den Kreis um Rortys Vorstellung von Wahrheit schließen, indem ich auf die Verbindung zwischen Sprache, Vokabularen und Wahrheit eingehe. Hierzu werde ich die einzelnen, voneinander unabhängigen Vokabulare, aus denen sich eine Sprache zusammensetzt, separat betrachten.

Im letzten Abschnitt habe ich erläutert, was Rorty unter einem Vokabular versteht und wie ein solches entsteht. Die interessanteste Feststellung ist, dass sich verschiedene Vokabulare nicht an allen Stellen decken. Es kann gut sein, dass sich

---

<sup>14</sup>vgl. [1] S. 18, [2] S. 45

<sup>15</sup>vgl. [1] S. 5, [2] S. 25

<sup>16</sup>Aber es ist auch nicht ausgeschlossen!

<sup>17</sup>vgl. [1] S. 5, [2] S. 25 : Hierauf werde ich im Abschnitt 1.4 genauer darauf eingehen.

---

zwei Vokabulare oder zumindest einzelne Sätze aus zwei unterschiedlichen Vokabularen widersprechen. Dies ist die klassische Situation für die Frage: „Welcher von beiden Sätzen bzw. welches Vokabular ist denn nun wahr?“

Vergleicht man Sprache oder Wahrheit mit einem Puzzle, so könnte man analog fragen: „Passt dieses Puzzleteil hier an diese Stelle im Puzzle oder doch das andere Puzzleteil da?“ Es ist nun weder Rortys Intention, die eine Frage, noch die andere Frage zu beantworten. Da er eine objektive Wahrheit ablehnt, hält er auch nichts davon, Sprache als ein großes Puzzle zu betrachten. Das heißt, er stellt sich einerseits gegen den Reduktionismus, der es sich zur Aufgabe macht, verschiedene Vokabulare in einem großen Vokabular zu vereinen und damit eine große Wahrheit zu schaffen. Andererseits ist er auch gegen den Expansionismus, der nicht nur zur Idee hat, das Sprachpuzzle zu erweitern, sondern vor allem dieses auch vervollständigen zu können, indem noch fehlende Vokabulare und die damit verbundenen, fehlenden Teile zu der großen Wahrheit gefunden werden.

Rortys Vorschlag ist es, Vokabulare so wie Werkzeuge einer Werkzeugkiste zu betrachten<sup>18</sup>. Das soll heißen, wir sollten versuchen, Vokabulare als einem konkreten Zweck zugehörig zu sehen, und nicht einem großen Vokabular.

Rorty möchte damit erreichen, dass wir nicht mehr versuchen, die verschiedenen Vokabulare und deren zugehörige Wahrheiten gegeneinander auszuspielen, indem wir bemüht sind, sie in der Sprache wie in einem Puzzle unterzubringen. Er plädiert stattdessen dafür, dass wir diejenigen Vokabulare und zugehörigen Überzeugungen, die wir bisher als kontradiktorisch bezeichnet haben, besser als zwei verschiedene Werkzeuge betrachten, die das gleiche Problem lösen. Man kann verschiedene Vokabulare, wie verschiedene Werkzeuge, benutzen um die gleiche Sache zu beschreiben<sup>19</sup>.

Man sollte aber davon absehen sie nach ihrem Wahrheitsgehalt zu beurteilen und dazu übergehen, sie nach ihrem praktischen Nutzen zu beurteilen. Das heißt, man kann sagen, ein Vokabular sei effizienter für einen bestimmten Zweck als ein anderes, jedoch nicht, das eine ist wahr und das andere falsch.<sup>20</sup> Das ewige Problem scheinbare Widersprüche aus der Welt räumen zu wollen, indem wir argumentativ versuchen, unterschiedliche Wahrheiten „objektiv“ miteinander zu vergleichen, könnte damit vermieden werden<sup>21</sup>.

Zusammenfassend lässt sich also erkennen, dass Rorty auch die Idee, eine allgemeine, objektive Wahrheit in einem großen Vokabular weiterleben zu lassen,

---

<sup>18</sup>vgl. [1] S. 11, [2] S. 34

<sup>19</sup>vgl. [1] S. 12, [2] S. 35.

<sup>20</sup>vgl. [2] S. 35.

<sup>21</sup>vgl [1] S. 11-12, [2] S. 34-35

---

ablehnt. Im Gegenzug schlägt er als begründete Alternative die Akzeptanz der Koexistenz verschiedener Vokabular vor, die vom Menschen für verschiedene Zwecke geschaffen wurden.

## 2 Rorty – ein klassischer Pragmatist?

Nachdem ich nun Rortys Vorstellung von Wahrheit beschrieben habe, möchte ich diese vergleichen mit der Vorstellung von Wahrheit, wie sie im klassischen Pragmatismus vorherrscht. Zum Vergleich habe ich einen bekannten Vertreter des klassischen Pragmatismus gewählt, William James<sup>22</sup>. Als Grundlage für James' philosophische Haltung dient mir der Text *True to Life. Why truth matters* von Michael Lynch<sup>23</sup>.

### 2.1 Der pragmatistische Begriff von Wahrheit

Der klassische Pragmatismus, den Lynch beschreibt und den ich im folgenden zum Vergleich heranziehe, ist unter anderem durch William James bekannt geworden. Ebenso wie bei Rorty zeigt sich hier eine Abwendung von dem Ansatz, Wahrheit metaphysisch zu erklären. Lynch erklärt James' Begriff von Wahrheit wie folgt:

„Truth, as he [James] liked to say, is made, not found. To think otherwise misconstrues humanity's place in the world – most fundamentally, by misunderstanding how our ideas relate to reality.“<sup>24</sup>

Es lässt sich hier eine Übereinstimmung des Grundgedankens von Rorty zum Grundgedanken von James erkennen. Man stellt fest, dass beide Positionen behaupten, dass Wahrheit von Menschen gemacht wird und nicht gefunden. Es vertreten sogar beide die Ansicht, dass *ausschließlich* wir Menschen diese Wahrheiten schaffen.

Im Weiteren spielt für James besonders der praktische Nutzen eine große Rolle, wenn es darum geht, zu bestimmen, was eine Wahrheit ist. James wird sinngemäß wie folgt wiedergegeben: „[...] the truth of a belief consists in the practical use it has in your life.“<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup>Im folgenden werde ich kurz „James“ schreiben.

<sup>23</sup>Im folgenden werde ich kurz „Lynch“ schreiben.

<sup>24</sup>[3] S.62 - Übersetzt in etwa: Wahrheit, wie James es formulieren würde, wird gemacht, nicht gefunden. Das anders zu sehen missdeutet die Rolle der Menschheit in der Welt – am grundlegendsten im Missverständnis des Bezuges unserer Vorstellungen zur Welt.

<sup>25</sup>[3] S. 64 - Übersetzt in etwa: „Die Wahrheit einer Überzeugung liegt in dem praktischen Nutzen, den diese in jemandes Leben einnimmt.“

---

Es scheint auf den ersten Blick keinen merklichen Unterschied zu geben, immerhin ist es ja auch Rortys Ziel, dass Beschreibungen nach ihrem praktischen Nutzen beurteilt werden. Jedoch findet sich eine leichte Differenz, die sehr klar zu sehen ist, wenn man betrachtet, was beide unter dem Begriff „Wahrheit machen“ verstehen.

## 2.2 Schöpfer der pragmatistischen Wahrheit

Rortys Begriff von „Wahrheit machen“ habe ich bereits vorgestellt. Er versteht unter dem „Machen“ das Schaffen von Metaphern, sinnfreien Äußerungen. Insbesondere betont er, dass dieses Schaffen auf zufällige Weise geschieht<sup>26</sup> und die entstandenen Metaphern auf ebenso zufällige Weise durch die Gewohnheit zu toten Metaphern werden, also zu Sätzen mit Bedeutung. Da ein Satz bloß als Teil eines Vokabulars wahr sein kann, wie in 1.3.3 erläutert, geht das „Wahrheit machen“ automatisch mit dem Schaffen von Metaphern einher.

James dagegen hat andere Vorstellungen vom „Machen“. In Lynchs Ausführungen steht für James der praktische Nutzen einer Überzeugung *für eine bestimmte Person* und einen bestimmten Kontext im Mittelpunkt. Bei James ist es diese Person selbst, die aufgrund des praktischen Nutzens bestimmt, ob eine Überzeugung wahr oder falsch ist. Deutlicher ausgedrückt heißt das, nicht eine höhere Instanz oder – wie bei Rorty – eine zufällige Gewohnheit macht eine Beschreibung zu einer Wahrheit, sondern die Person selbst tut das.<sup>27</sup>

Wie verhalten sich aber James Wahrheiten zur Realität? Auch James lehnt wie Rorty eine objektive Wahrheit ab, die man nur genau suchen muss um sie zu finden. Jedoch teilt er durchaus die Ansicht, dass bestimmte, von uns Menschen geschaffene Wahrheiten immer, wenn auch nur teilweise, von der Realität abhängen<sup>28</sup>. Wichtig für ihn ist der Unterschied, dass eine wahre Beschreibung keine exakte Kopie einer vorliegenden Realität ist, sondern nur eine Beschreibung, für die es andere Kontexte gibt, in denen sie besser angewendet werden kann, als andere Beschreibungen.<sup>29</sup>

Offenbar liegt zwischen den Interpretationen von „Wahrheit machen“ ein beachtenswerter Unterschied. Das legt es nahe, zuerst nach einer passenden Entsprechung der einen Interpretation beim jeweils anderen Philosophen zu suchen, um

---

<sup>26</sup>vgl. [1] S. 5, [2] S. 24 : „Zufall“ steht für Rorty vor allem als Gegensatz zu der Idee, dass „die Welt als Schöpfung eines Wesens gesehen wurde, das im Besitz einer eigenen Sprache ist“. Anders ausgedrückt, impliziert sein Wahrheitsbegriff unter anderem, dass es keine Vorherbestimmung – auch eine Vorherbestimmung ist eine Beschreibung – außerhalb der menschlichen Sprache gibt.

<sup>27</sup>vgl. [3] S. 64 - 65.

<sup>28</sup>vgl. [3] S. 67.

<sup>29</sup>vgl. [?]

---

dann beide sinnvoll vergleichen zu können. Thema des nächsten Abschnitts wird es sein, genau das zu tun.

## 2.3 Eine pragmatistische Entstehung von Wahrheit?

Ich werde in diesem Abschnitt damit anfangen, zunächst Rortys Begriff von „Wahrheit machen“ zu benutzen. Dazu stelle ich die Idee des klassischen Pragmatismus vor, die meiner Meinung nach dem Begriff „Wahrheit machen“, wie Rorty ihn benutzt, am ehesten entspricht. Im Anschluss daran werde ich beide Ideen gegenüberstellen und vergleichen. Als letztes werde ich James' Begriff von „Wahrheit machen“ benutzen und diesen ebenso mit einer Entsprechung bei Rorty, die meiner Meinung nach am ehesten zutrifft, vergleichen.

### 2.3.1 Entstehung von Überzeugungen nach James

Benutzt man Rortys Begriff von „Wahrheit machen“, so geht es nun wieder um die eigentliche Entstehung bzw. Schöpfung von Wahrheit. Die klassisch pragmatistische Erklärung hierzu fasst Lynch unter anderem sehr kurz in folgende zwei Sätze:

„Beliefs are tools, like cars or computers, hammers and nails. Humans make them for specific reasons, to accomplish specific goals.“<sup>30</sup>

Wieder erkennt man zwischen den Zeilen, dass James den Menschen als denjenigen, der die Wahrheit macht, in den Mittelpunkt stellt. *Ein* Mensch möchte ein bestimmtes Ziel erreichen, für welches er eine Beschreibung benötigt. Also schafft er sich diese, in Form einer für den Zweck nützlichen - also nach James wahren - Überzeugung, mit der er das bewerkstelligen kann.

Demgegenüber beruht Rortys Idee von der Schöpfung von Wahrheit nicht nur auf dem Nützlichkeitsaspekt, sondern es spielt für ihn eine ebenso wichtige Rolle, dass Beschreibungen in Form von Sätzen der Sprache und somit der Kommunikation *zweier oder mehrerer* Menschen unterworfen ist. Wahrheit kann nach ihm nicht für eine Person gesondert betrachtet werden, wie es bei James der Fall ist.

---

<sup>30</sup>[3] S. 62 - Übersetzt in etwa: „Überzeugungen sind Werkzeuge, wie Autos oder Computer, Hämmer oder Nägel. Menschen machen sie für bestimmte Zwecke, um bestimmte Ziele zu erreichen.“

---

### 2.3.2 Eine erste Gegenüberstellung nach Rorty

Ich möchte versuchen, den Nachteil von James' Erklärung von Wahrheitsschöpfung an einem sinnfreien „Satz“, einer Metapher, zu verdeutlichen: „Ratatang isst Honig“.

Wendet man James' Begriff von Wahrheit an, so stellt man fest, dass einem schlicht die Mittel zur Beurteilung dieses Satzes fehlen. Unabhängig davon, welches zu erreichende Ziel man sich vorstellt, man kann nicht beurteilen, ob dieser Satz nützlich ist oder nicht. Das Beispiel zeigt, dass man davon ausgehen muss, dass James voraussetzt, dass gewisse Beschreibungen, die nützlich sein könnten, bereits vorliegen. Diese können dann von einer Person als nützlich, also als wahr betrachtet werden und somit zu einer Wahrheit gemacht werden.

Rorty hingegen legt sehr viel Wert darauf, auch Sätze wie „Ratatang isst Honig“ erklären zu können. Er bezeichnet einen solchen Satz zunächst als Metapher, also als sinnfrei. Während James, wie eben erläutert, diesen Satz nicht einordnen kann, gibt Rorty dem Satz eine Chance. Er behauptet, dass dieser sinnfreie Satz durchaus zu einem sinnvollen werden kann, der in einer Sprache, genauer in einem bestimmten Vokabular weiterlebt und einen Wahrheitswert bekommt. Dies geschieht aber *nicht* wie bei James, indem eine Person diesen Satz für sich als einen wahren wählt. Stattdessen wird dieser noch sinnfreie Satz entweder weiter benutzt, von zwei oder mehreren Menschen, da er sich als Beschreibung praktisch erweist, oder nicht. Im ersten Fall hat er dann die Chance, Teil der Sprache zu werden und somit einen Wahrheitswert zu bekommen.

### 2.3.3 Eine zweite Gegenüberstellung nach James

Nun möchte ich James' Begriff von „Wahrheit machen“ benutzen, das heißt, es geht nun darum, unter welchen Bedingungen eine Überzeugung bzw. Beschreibung zu einer wahren wird.

Wie bereits in Abschnitt 2.2 erläutert, ist James der Meinung, dass jeder Mensch für sich bestimmen kann, welche Beschreibungen für ihn in bestimmten Situationen nützlich, und somit wahr sind.

Auch Rorty findet Gefallen daran, den Wert einer Beschreibung an ihrer Nützlichkeit zu messen. Jedoch sind für ihn, anders als für James, Wahrheit und Nützlichkeit zwei unterschiedliche Begriffe. Man erinnere sich, dass Wahrheit bei Rorty vor allem eine Eigenschaft von Sprache ist, und diese wiederum abhängig von der Kommunikation zwischen zwei oder mehreren Menschen. Das heißt insbesondere, dass für ihn eine Person niemals allein entscheiden kann, was wahr ist und was nicht. Alternativ liegt es nun auf der Hand zu denken, alle entschei-

---

den gemeinsam darüber, ob etwas zu einer Wahrheit gemacht wird oder nicht. Aber auch hiermit ist Rorty nicht einverstanden. Seiner Ansicht nach ist es keine bewusste Entscheidung von uns Menschen, ob ein sinnfreier zu einem sinnvollen Satz wird. Dieser Auswahlprozess ist vielmehr als das Ergebnis von bestimmten, zufälligen Umständen zu sehen, und es ist ratsamer zu sagen: *Niemand entscheidet, was eine Wahrheit ist.*<sup>31</sup>

### 2.3.4 Ein vorläufiges Fazit

An dieser Stelle ist es nun möglich, von einem grundlegenden Unterschied zwischen den pragmatistischen Denkweisen zum Begriff von Wahrheit zu reden. Die Philosophien legen beim ersten Beurteilen eine Ähnlichkeit nahe, da beide besagen, dass Wahrheit ausschließlich von Menschen geschaffen wird und dass Beschreibungen der Welt nach ihrer Nützlichkeit beurteilt werden sollten. Jedoch fällt bei einer genaueren Untersuchung auf, dass Rorty und James nicht den gleichen Begriff von Wahrheit benutzen können, sie also von unterschiedlichen Sachverhalten reden, wenn sie den Begriff Wahrheit benutzen. Das hat zur Konsequenz, dass sich auch ihre scheinbar identische Kernbehauptung, dass Wahrheit von Menschen gemacht wird, in zwei grundlegend verschiedene Behauptungen aufspaltet, die sich nicht vergleichen lassen.

Auch der Versuch beide Philosophien auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, indem ich probiert habe, die – meiner Meinung nach – naheliegendsten Entsprechungen des Begriffes „Wahrheit machen“ in der jeweils anderen Denkrichtung zu finden, ist gescheitert. Zu behaupten, der eine oder der andere hätte Recht, würde der Intention beider Philosophen widersprechen. Ich komme nach meiner bisherigen Untersuchung also zu dem vorläufigen Schluss, dass sich die Philosophien von Rorty und James grundlegend unterscheiden.

Ich vergleiche hier aber zwei Pragmatisten, es ist daher angebracht eine Untersuchung auf Unterschiede auch auf pragmatistische Weise durchzuführen. James würde nicht, wie ich bisher, den Unterschied in den Grundvoraussetzungen einer Überzeugung suchen, sondern in den praktischen Konsequenzen, die eine solche Überzeugung mit sich trägt. Lynch formuliert und begründet dieses pragmatistische Vorgehen mit Referenz auf C.S. Peirce wie folgt:

„[...] there can be no difference that doesn't make a difference. That is, the only distinctions between ideas and beliefs that matter are those that make a practical difference to our experience. This means, among other things,

---

<sup>31</sup>vgl. [1] S. 6, [?, 2]. 26

---

that two beliefs that have the same practical consequences don't really differ [...].<sup>32</sup>

Der letzte Abschnitt in diesem zweiten Teil wird sich daher mit den Konsequenzen der beiden Begriffe von Wahrheit beschäftigen, um herauszufinden, ob sie, pragmatistisch betrachtet, wirklich einen Unterschied darstellen.

## 2.4 Die pragmatistische Werkzeugkiste

In 1.4 habe ich bereits vorgestellt, dass Rorty der Ansicht ist, wir sollten die Vokabulare einer Sprache wie Werkzeuge einer Werkzeugkiste ansehen: Jedes einzelne hat einen bestimmten praktischen Nutzen, durch den es sich auszeichnet. Wahrheit ist bei ihm eine Eigenschaft von Sätzen. Sätze sind wahr innerhalb eines Vokabulars, wenn sie einen Platz in diesem haben und der vokabularspezifische Bezug zur Realität vorliegt. Wahrheiten lassen sich also nach Rorty in jedem Vokabular finden, und sind nicht ausschlaggebend für den praktischen Nutzen des Vokabulars.

Der praktische Nutzen von Rortys Wahrheitsbegriff liegt also in erster Linie darin, dass Vokabulare nicht mehr nach ihrer Übereinstimmung mit einer objektiven Wahrheit gemessen werden können. Sein Begriff von Wahrheit legt uns nahe nicht mehr zu versuchen Vokabulare gegeneinander auszuspielen, sondern Vokabulare einerseits für ihren bisherigen Nutzen für einen speziellen praktischen Zweck anzuerkennen und andererseits nach ihrer Nützlichkeit gegenüber anderen Vokabularen zu bewerten.

Nun will ich den praktischen Nutzen von James Wahrheitsbegriff betrachten. Dessen Wahrheitsbegriff besagt, dass Wahrheiten für einen Menschen in dem praktischen Nutzen zu finden sind. Für einen Menschen ist das wahr, was er für einen bestimmte Zweck als nützlich empfindet. Entsprechend den Vokabularen bei Rorty, dienen verschiedene Wahrheiten dabei wie Werkzeuge verschiedenen Zwecken und sind somit auf verschiedene Art und Weise nützlich. In einer Entscheidungssituation zwischen verschiedenen Beschreibungen für den gleichen Kontext lässt sich mit der klassisch pragmatischen Methode sogar ein noch einfacheres Entscheidungskriterium anwenden. Haben beide Beschreibungen in diesem Kontext den gleichen praktischen Nutzen, so sind sie nach James gleich und es liegt

---

<sup>32</sup>[3] S.64 - Übersetzt in etwa: „Es gibt keine Unterschiede, die keinen Unterschied verursachen. Das heißt, die einzigen Unterscheidungen zwischen Vorstellungen und Überzeugungen, die uns interessieren, sind die, die einen praktischen Unterschied zwischen unseren Erlebnissen machen. Das bedeutet, neben anderen Dingen, dass zwei Überzeugungen, die die gleichen praktischen Konsequenzen haben, sich nicht wirklich unterscheiden.“



---

nur ein scheinbarer Unterschied vor.

Auch James erreicht mit seinem Begriff von Wahrheit, dass Beschreibungen nicht mehr einer objektiven Wahrheit entsprechen müssen wie eine Kopie ihrem Original. Der Gedanke, widersprüchliche Wahrheiten gegeneinander auszuspielen, kommt bei ihm gar nicht in Frage, da für ihn jede Wahrheit, die sich wirklich von einer anderen unterscheidet, einen anderen praktischen Nutzen hat. Da James allerdings nicht von ganzen Vokabularen, sondern von einzelnen wahren Beschreibungen spricht, entfällt bei ihm der Aspekt eines Vergleiches unterschiedlicher, sich aber teilweise überdeckender Vokabulare.

Sieht man einmal davon ab, dass beide Philosophen Sprache unterschiedlich komplex betrachten, so erkennt man, dass sie das gleiche Ziel verfolgen. Der praktische Nutzen sowohl für Rorty als auch für James liegt darin, dass beide weg wollen von einem nicht greifbaren, metaphysischen Kriterium, welches bis dahin in Form der objektiven Wahrheit traditionell entschieden hat, ob eine Beschreibung richtig ist oder nicht, und hin zu einer Akzeptanz aller Beschreibungen. Die Akzeptanz beruht ebenso bei beiden Philosophen darauf, dass alte Beschreibungen für ihren bisherigen praktischen Nutzen geschätzt werden, es aber genauso erstrebenswert ist neue Beschreibungen zu finden, um noch mehr Dinge und Sachverhalte beschreiben zu können. In ihrer Hauptaussage haben also beide Beschreibungen – abgesehen von ein paar Details – den gleichen praktischen Nutzen.

### 3 Schlusswort

Das Ziel meiner Arbeit war es, den Pragmatismus als Denkart in der theoretischen Philosophie vorzustellen. Hierzu habe ich im ersten Teil einen der moderneren Vertreter dieser Richtung, Richard Rorty, und dessen Begriff von Wahrheit genauer analysiert. Im zweiten Teil habe ich Rortys Begriff von Wahrheit verglichen mit dem Begriff von Wahrheit, wie ihn James William benutzt.

Man kann nach diesem Vergleich festhalten, dass beide das Ziel hatten eine Alternative zum traditionellen Begriff von Wahrheit, der *objektiven Wahrheit*, zu beschreiben. Es hat sich dabei herausgestellt, dass die dazu gewählten Grundbegriffe der Philosophen verschieden waren - vor allem die Begriffe von *Wahrheit* und *Wahrheit machen*. Auch eine weitere Auseinandersetzung mit den Begriffen hat diese eher auseinander geführt als vereint, so dass ich zu dem vorläufigen Schluss kommen musste, dass die Denkrichtungen Rortys und James sehr verschieden sind, obwohl beide derselben Denkart, dem Pragmatismus, zugeschrieben werden.

---

Die rettende Hilfe, um die zwei Denker am Ende doch noch zusammenzuführen, hat sich mit der Änderung der Fragestellung für den Vergleich ergeben. Statt die Theorien Stück für Stück auf Identitäten und Unterschiede zu vergleichen, habe ich ein neues Vergleichskriterium gewählt: Das klassisch-pragmatistische Vergleichskriterium, welches besagt, dass nur dann ein Unterschied zwischen zwei Beschreibungen vorliegt, wenn ein Unterschied im praktischen Nutzen vorliegt. Dieses neue Vergleichskriterium ließe sich durchaus noch genauer auf die beiden Denkrichtungen anwenden, würde mich aber meinem Ziel, den Pragmatismus vorzustellen, nicht näherbringen. Dafür kann man aber mein Vorgehen in der Arbeit, insbesondere im zweiten Teil, wie folgt als Vergleich zwischen traditioneller und pragmatistischer Denkweise sehen. Zunächst habe ich die beiden Philosophen traditionell verglichen. Zwar habe ich mich in Hinblick auf die pragmatistische Sicht bewusst eines Urteils bezüglich des Wahrheitswert der Denkrichtungen enthalten, allerdings hätte man genau dieses in Abschnitt 2.3.4 erwartet oder zumindest eine Positionierung für das eine und gegen das andere. Stattdessen habe ich dann als erstes beide Denkrichtungen, wie Rorty, als unterschiedliche Vokabulare betrachtet und so miteinander verglichen, wie James es vorgeschlagen hat.

Ich persönlich finde es nach dem Schluss meiner Arbeit etwas vorschnell, den beiden Philosophen die gleiche Denkart, den Pragmatismus, zuzuordnen. Pragmatistisch gesehen lässt sich das zwar durchaus rechtfertigen, aber dennoch hindert mich die unterschiedliche Begriffsverwendung von Rorty und James daran, dieser Zuordnung sofort zuzustimmen. Dass beide die gleiche Aufgabe verfolgen – sich von einer objektiven Wahrheit zu lösen – und sich der praktische Nutzen der Antwort, nämlich alle Beschreibungen zu akzeptieren, größtenteils deckt, reicht mir dafür nicht allein als Kriterium. Umso mehr zeigt dieser Sachverhalt, wie breit der Pragmatismus aufgefächert ist.

## Literatur

- [1] Rorty, Richard : *Contingency, irony, and solidarity*, 2. Auflage, Oakleigh 1989 : Press Syndicate of the University of Cambridge
- [2] Rorty, Richard : *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Übers. von Christa Krüger, 5. Auflage, Frankfurt a.M. 1999 : Suhrkamp
- [3] Lynch, Michael P. : *True to life. Why truth matters*, Cambridge 2004 : MIT Press

