Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 57 (1998)

Artikel: "The ache beneath the smile" : literarische Texte und philosophische Imagination

Autor: Rössler, Beate

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882904

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 57/98

BEATE RÖSSLER

« The ache beneath the smile » Literarische Texte und philosophische Imagination

The author discusses the relationship between philosophy and literature and seeks to argue that philosophy is dependent upon literature, without denying their categorial distinction. This thesis is illustrated by way of a comparative analysis of the works of J. Habermas (who refuses to grant literature a role on philosophical arguments) and R. Rorty and M. Nussbaum (who, in different ways, blur the distinction between literature and philosophy). The weakness of these three paradigmatic positions is exemplified in a reading of a short story by H. James, « The Private Life », which tries to show a different way of how philosophy has to rely on literature.

Philosophie ist das Allerernsteste,
aber so ernst wieder auch nicht.
Th. Adorno, *Negative Dialektik*

Warum lesen Philosophen Literatur? Warum interpretieren sie literarische Texte, warum rekurrieren sie in ihrer philosophischen Arbeit auf nicht-philosophische, fiktionale Texte? Und warum sind andererseits (andere) Philosophen der Meinung, es sei auf Grund eines fundamentalen Unterschiedes, auf Grund der Differenz der Gattungen, eben nicht sinnvoll, wenn sich Philosophen literarischer Werke bedienten? Der Streit zwischen Literatur und Philosophie hat bekanntlich eine lange Tradition; doch in den letzten Jahren ist er, aus unterschiedlichen Gründen, in unterschiedlichen Kontexten und mit unterschiedlichen Zielsetzungen in besonderer Weise wieder aktuell geworden und wird, mit unterschiedlichem Eifer, weiterhin geführt.[1]

1 Cf. zur Geschichte z. B. NUSSBAUM, 1990, S. 3 ff.; SCHILDKNECHT / TEICHERT, 1996, Einleitung; in ihrem Band findet sich auch eine ausführliche Bibliographie generell zum Thema; cf. auch die Sammelbände CASCARDI, 1987 und GRIFFITHS, 1984.

Dabei sind es jedenfalls drei Modelle, die sich im Blick auf jene Grundfrage des Verhältnisses von Philosophie und Literatur von einander trennen lassen; ich will sie, um den Hintergrund der folgenden Überlegungen zu verdeutlichen, kurz skizzieren. Übrigens ist natürlich zunächst einmal die Frage, ob es Unterschiede, und wenn ja, welche, gibt zwischen Literatur einerseits und philosophischen Werken andererseits, nicht dieselbe wie die, ob es, und wenn ja, warum, sinnvoll und legitim ist, wenn sich Philosophen in ihrer philosophischen Arbeit literarischer Werke bedienen. Zumeist jedoch werden beide Fragen ineins beantwortet und behandelt: nur solche Autoren, die einer «Einebnung des Gattungsunterschiedes» (Habermas) das Wort reden, halten es auch für fruchtbar, sich fiktionaler Texte bei der Arbeit an philosophischen Problemen zu bedienen. Daß beide Fragen jedoch nicht vermischt zu werden brauchen und nicht verwechselt werden sollten, auch dies ist ein Aspekt der folgenden Überlegungen.

Natürlich lesen nicht alle Philosophen literarische Texte; bekanntlich gibt es prominente Beispiele dafür, warum literarische Texte eigentlich nichts in der Philosophie zu suchen haben sollten. Angefangen bei Plato über Frege bis hin zu Hare und Habermas kann man von einem *Differenz*modell sprechen: insistiert wird auf der Differenz der Gattungen – mit einer mehr oder minder deutlichen Implikation der Überlegenheit der Philosophie.[2] Dabei differieren die Gründe, die für die kategoriale Differenz ins Feld geführt werden. Literatur verführt die Emotionen, während die Philosophie mit Vernunft überzeugt; Literatur ist Spiel, Philosophie ist Ernst; (in) der Literatur geht es um das einzelne, der Philosophie um das Allgemeine; und schließlich, zentral: nur in der Philosophie kann es um Wahrheit gehen, während die Literatur den schönen Schein zum Ausdruck bringt. Frege weist auf diesen letzten, zentralen Aspekt des Unterschiedes der sprachlichen Form hin:

> «Wenn der Sinn eines Behauptungssatzes also nicht wahr ist, so ist er entweder falsch oder Dichtung, und dies letzte ist er im Allgemeinen, wenn ein Scheineigenname darin vorkommt. Die Dichtkunst hat es, wie z. B. auch die Malerei, auf den Schein abgesehen. Die Behauptungen sind in der Dichtung nicht ernst zu nehmen: es sind nur Scheinbehauptungen. Auch die Gedanken sind nicht ernst zu nehmen wie in der Wissenschaft: es sind nur Scheingedanken. [...]

2 Cf. zur Unterscheidung unterschiedlicher Modelle z. B. MENDUS, 1996, S. 53 ff.; SCHILDKNECHT / TEICHERT, 1996, Einleitung S. 11 ff.; NUSSBAUM, 1990, S. 10 ff.; die Einteilung in jene drei Modelle ist natürlich sehr naheliegend.

(E)in Werk der Dichtkunst will gar nicht in dieser Weise ernst genommen werden; es ist ein Spiel.»[3]

Diesem Modell gegenüber steht dasjenige, das eine *Identität* von Literatur und Philosophie annimmt. Behauptet wird hier eine fundamentale Gleichheit oder doch zumindest Ähnlichkeit der Erkenntnisweisen, des sprachlichen Ausdrucks, der Methoden und der Zielsetzungen. Dabei lassen sich verschiedene Konkretisierungen des Modells voneinander unterscheiden: Philosophen wie Derrida[4] und Rorty behaupten *programmatisch* die Einheit der schriftlichen Äußerungen; es gibt, so Rorty, aufs ganze gesehen zwei Sorten Bücher, nämlich solche, «die unsere Autonomie fördern», und solche, «die uns helfen, weniger grausam zu sein».[5] In dieser Differenz spielt diejenige von Philosophie und Literatur klarerweise keine Rolle mehr. Dabei sehen sich sowohl Rorty wie auch Derrida in einer Tradition, die weniger programmatisch, dafür jedoch *selbstverständlich*, so Rorty, eine Einheit von Literatur und Philosophie behauptet habe: von Hegel über Nietzsche zu Heidegger, eine Tradition, in der Philosophie sich gerade auch als Literatur begriffen habe.[6] Ein dritter Aspekt dieses Identitätsmodells läßt sich schließlich mit Gadamer beschreiben, wenn er, wegen der Einheit und Allgemeinheit des «Sinngeschehens», eine *notwendige* Ähnlichkeit von Literatur und Philosophie behauptet.[7]

3 FREGE, 1969, S. 142; cf. Cavells Kommentar zu dieser Stelle in CAVELL, 1994, S. 96, wo er auf die «world of assumptions here, perhaps catastrophic, surely not accidental» verweist; bei Frege bleibt unklar, wie wir fiktionale Ausdrücke eigentlich verstehen; cf. zum Problem z. B. EVANS, 1982, S. 373 ff.

4 Cf. z. B. DERRIDA, 1992, darin auch das Interview mit Attridge.

5 RORTY, 1989, S. 229.

6 Cf. z. B. Rorty (1989, S. 137), der sich in eben dieser Tradition sieht: «(Hegel) trug [...] dazu bei, das kognitive, metaphysische Element der Philosophie zu demontieren. Er trug dazu bei, sie in eine literarische Gattung umzuwandeln.»

7 So heißt es in *Wahrheit und Methode* zwar zunächst: «Gewiß besteht ein Unterschied zwischen der Sprache der Poesie und der Sprache der Prosa, und abermals zwischen der Sprache der dichterischen Prosa und der ‹wissenschaftlichen› Prosa. [...] Aber der wesentliche Unterschied solcher verschiedenen ‹Sprachen› liegt offenbar woanders, nämlich in der Verschiedenheit des Wahrheitsanspruches, der von beiden erhoben wird.» Dies klingt wie ein Differenzmodell, wird jedoch gleich relativiert: «Doch besteht eine tiefe Gemeinsamkeit zwischen allen literarischen Werken, sofern sprachliche Formung die inhaltliche Bedeutung, die ausgesagt werden soll, zur Wirksamkeit kommen läßt. [...] Jedenfalls liegt im Phänomen der Literatur nicht zufällig der Punkt, an dem Kunst und Wissenschaft ineinander übergehen.» Und etwas später ganz eindeutig: «Die Ästhetik muß in der Hermeneutik aufgehen. [...]

Doch es gibt, zwischen jenen beiden eher radikalen Modellen noch ein drittes Modell: es sucht Literatur für die Philosophie zu *instrumentalisieren,* ohne dabei jedoch den Gattungsunterschied ganz aufheben zu wollen. Es behauptet, daß man für ein angemessenes Verständnis philosophischer Probleme auf die Lektüre von Literatur angewiesen ist; Literatur – nicht nur Romane – liefert eine Form des Reichtums, der Tiefe und Vielfalt von Anschauungsmaterial, das weder das «Leben selbst» noch die Vorstellungskraft von Philosophen zu geben in der Lage ist.

Protagonistin eines solchen Instrumentalisierungsmodells ist – jedenfalls von ihrem Programm her – bekanntlich Martha Nussbaum, auch wenn sie häufig zwischen diesem Modell und demjenigen der Gleichsetzung von Literatur und Philosophie schwankt: so schreibt sie, daß Ziel ihrer philosophischen Untersuchungen sei, «to establish that certain literary texts (or texts similar to these in certain relevant ways) are indispensable to a philosophical inquiry in the ethical sphere».[8] Nussbaum will hier nicht jene Linie zwischen den Gattungen aufheben;[9] sie will vielmehr einige – gute – Romane quasi in die Philosophie hinüberziehen, weil nur in Romanen, nur durch die Arbeit und Vorstellungskraft von Dichtern, ethische Probleme in ihrer ganzen Vielfalt, Komplexität und Ernsthaftigkeit zum Ausdruck gebracht werden könnten.[10]

Übrigens ist es nicht uninteressant zu sehen, daß hinsichtlich dieser Frage der Unterscheidung von Literatur und Philosophie die Differenz der Traditionen von angloamerikanischer und kontinentaler Philosophie nicht wirklich eine Rolle zu spielen scheint: es sind zwei aus der angloamerikanischen Tradition stammende Autoren, die zu den bekanntesten «Einebnern» der Gattungen gehören (wenn wir von Derrida einmal absehen), nämlich Rorty und Nussbaum, während auf

Das Verstehen muß als ein Teil des Sinngeschehens gedacht werden, in dem der Sinn aller Aussagen – derjenigen der Kunst und derjenigen aller sonstigen Überlieferung – sich bildet und vollendet.» (GADAMER, 1960, S. 155 ff.; die hermeneutisch-phänomenologische Tradition mit den Begriffen des Verstehens und der Interpretation als philosophischen Grundbegriffen, legt es natürlich nahe, Literatur und Philosophie zu integrieren.)

8 NUSSBAUM, 1990, S. 23.

9 Ich werde später jedoch zu zeigen suchen, daß Nussbaum recht verstanden eher dem Identitätsmodell zuzurechnen ist.

10 Andere Vertreter dieses Modells wären z. B. Taylor oder Cavell, der dies in ungewöhnlicher Weise fruchtbar gemacht hat, cf. z. B. CAVELL, 1976, S. 115 ff., 267 ff.

der anderen Seite ein kontinentaler Philosoph wie Habermas sich mit starken Worten gegen eben jene «Liquidierung des Gattungsunterschiedes»[11] wendet, obgleich man von den Traditionen her das Gegenteil vermuten müßte. Das heißt nicht, daß die Unterschiedlichkeit dieser Traditionen philosophisch gar keine Rolle mehr spielt;[12] aber es ist doch vielleicht ein Hinweis darauf, daß es anachronistisch geworden ist, produktive philosophische Auseinandersetzungen auf der einen oder anderen Seite des Kontinents anzusiedeln.

Was also steht zur Debatte zwischen jenen drei Modellen? Es sind jeweils unterschiedliche Antworten, die auf die folgenden Fragen gegeben werden: Gibt es im Blick auf die Opposition von Literatur und Philosophie einen relevanten Unterschied zwischen Wahrheit und Schein, zwischen «ernst gemeinten» und «spielerisch gemeinten» Behauptungen, direkter und fiktiver Rede? Zwischen dem Anspruch auf Darstellung des Allgemeinen, Universellen und der des Partikularen? Zwischen Rationalität und Emotionalität, resp. Expressivität? Zwischen Wissenschaft und Kunst? Zwischen ästhetischer und nichtästhetischer Erfahrung? Hinsichtlich der Erkenntnisweisen und Erkenntnisinteressen? Zwischen «Welterschließung» und «Problemlösung»? Zwischen dem «Alltag» (des Lebens und der Philosophie) und einem «außerhalb des Alltags» (der Literatur)? Zwischen Argumenten, Kritik und dem nichtargumentierenden Zeigen und Vorführen?[13]

11 HABERMAS, 1988, S. 243.

12 Hier braucht man gar nicht nur auf Derrida zu verweisen und auf das programmatische Unverständnis ihm gegenüber in der analytischen Tradition; so findet man auch etwa in dem ansonsten außerordentlich informativen Lexikon von Robert Audi (*The Cambridge Dictionary of Philosophy,* Cambridge 1995) kein Lemma «Interpretation»; man liest dort nur: «Interpretation: See Modal Logic». Ein schöner Beleg aus den Anfängen jener gegenseitigen Verachtung findet sich bei Dilthey (am 8. 10. 1879 an Graf Yorck von Wartenburg): «Ernster zu nehmen ist J. St. Mill, in dessen Logik ich im Hinblick auf die eigene Schreiberei hineingelesen habe. Bis jetzt habe ich viel Gutes aber nicht eigentlich viel Neues gefunden. Ueberdem die bekannte, bei Hume am Glänzendsten auftretende nationale scharffsinnige Oberflächlichkeit. Die Engländer lassen, wenn sie philosophiren, ihren moralischen Menschen außer dem Spiele. So bleiben sie – und der Gesammtgeist der Nation – bei allem scepticismus stets im Gleichgewicht, im Gegensatze zu den Franzosen, zugleich aber enbehren sie aller mystischen Tiefe.» (DILTHEY, 1923, S. 14.)

13 Dies sind Oppositionen hinsichtlich des Ziels, des Anspruchs, des Modus, des Habitus und der Methode von Literatur und Philosophie; man müßte dies, in einer längeren Arbeit als dieser, präzisieren und systematisieren; mir geht es jedoch nur um eine paradigmatische Diskussion zwischen unterschiedlichen Interpretationen dieser Hinsichten.

Mir geht es mit den folgenden Überlegungen darum, eine kleine Anmerkung zu machen zu diesem Thema des Verhältnisses von Literatur und Philosophie, es nur unter einer bestimmten Perspektive in den Blick zu nehmen. Dabei möchte ich folgendes zu zeigen suchen (und also nur einige der genannten Oppositionen thematisieren): Im Blick auf bestimmte philosophische Probleme – und das sind vor allem solche der praktischen Philosophie[14] – ist die Philosophie geradezu auf literarische Werke angewiesen, deshalb, weil es, grob gesagt, den Philosophen häufig fehlt an Imaginationsgabe, an Beobachtungsfähigkeit und am Mut, die Komplexität – im weiten Sinne – ethischer Probleme tatsächlich zu benennen. Dabei hilft die Literatur: sie bringt nicht nur die Komplexität solcher Probleme zum Ausdruck, sie hat die nötige Tiefe und den nötigen Ernst, sich solchen Problemen zu stellen, und sie zeigt den nötigen Mut, solche Probleme auszubuchstabieren, solche Probleme vor Augen zu stellen. Literatur *kann und muß* in diesem Sinn die Philosophie inspirieren, weil sie der Philosophie Möglichkeiten vorführt, welche Probleme es gibt und wie sie verstehen lassen können; weil sie auf diese Weise der Philosophie eine Ernsthaftigkeit vor Augen führt, die der Philosophie mangeln kann. Philosophen können Probleme übersehen, auf die die Literatur sie aufmerksam macht; und diese letztere zeigt einen Reichtum und eine Tiefe von Beschreibungen, die nicht das «Leben selbst» (und dasjenige von Akademikern zumal) und auch nicht die Imagination von Philosophen zu geben in der Lage ist (die sich zumeist in der Erfindung von Marsmenschen, Robotern und *brains in a vat* erschöpft). Und deshalb braucht die Philosophie die Literatur.[15]

Doch Literatur braucht nie einen Anspruch auf *Vollständigkeit* bei der Beschreibung (ethischer) Probleme oder Phänomene zu erheben. Sie braucht sich bei der Beschreibung verschiedener Möglichkeiten nicht zu *entscheiden,* da es ihr nicht darum zu gehen braucht, eine *richtige* – oder *wahre* – unter verschiedenen Möglichkeiten zu favori-

14 Dies zeigen vor allem Rorty und Nussbaum; daß auch Themen der theoretischen Philosophie von der Literatur lernen, zeigt etwa CAVELL, 1979, S. 329 ff.

15 Im übrigen ist es kein Argument gegen diese These, daß die Anzahl der Philosophen, die tatsächlich Literatur in ihrer philosophischen Arbeit verwenden, nicht sonderlich groß ist (ich verweise hier nur auf so unterschiedliche Typen wie Cavell, Taylor, Henrich); denn auch wenn sie in ihrer Arbeit nicht direkt auf Literatur rekurrieren, so tun sie dies sicherlich extrem häufig indirekt, in dem Sinne, daß sie von solchem Lesen gelernt haben; man braucht sich ja nur vorzustellen, es gäbe nur Philosophie und keine Literatur, um diesen Punkt deutlich zu machen.

sieren und Aporien zu lösen; und sie braucht nicht *systematisch* zu sein im Sinne der Priorisierung und Strukturierung von Problemen. All dies tut die Philosophie, und sollte sie tun. Und deshalb bleibt eine Gattungsdifferenz bestehen.

Zur Verdeutlichung dieser Perspektive und dieser Differenzen werde ich im folgenden zunächst einmal die Position von Habermas erläutern, um dabei eine radikale Differenzposition zu kritisieren; dann zwei Gegenpositionen, von Rorty und Nussbaum, um so eine radikale und eine schwache Identitätsposition zu verdeutlichen.[16] *Habermas,* so möchte ich zeigen, unterschätzt die Literatur – und überschätzt die Philosophie –, wenn er meint, auf der Differenz der Gattungen in der Weise bestehen zu müssen, daß die Philosophie sich nicht literarischer Werke *bei der Bearbeitung philosophischer Probleme* bedienen solle. Und *Nussbaum* und *Rorty,* so möchte ich zeigen, überschätzen die Literatur (und unterschätzen die Philosophie), wenn sie, aus unterschiedlichen Gründen, Philosophie literarisieren wollen.

Dies läßt sich – und dies ist mein anschließender Schritt – exemplarisch verdeutlichen, wenn man die Interpretation einer kleinen Geschichte von *Henry James* zu Hilfe nimmt, die im Kern, so hoffe ich, zum Ausdruck bringen kann, um welche Probleme es bei der philosophischen Lektüre fiktionaler Werke geht. Abschließend will ich dann versuchen, alle drei Positionen – die von Habermas, Rorty und Nussbaum – noch einmal, im Blick auf die Lektüre jener Geschichte, zu prüfen.

Habermas hat ein echtes Anliegen:[17] er wendet sich gegen die «Liquidierung des Gattungsunterschiedes» zwischen Literatur und Philosophie, gegen die Einebnung von «Theorie einerseits und Fiktion andererseits».[18] Habermas will – gegen die Angriffe der Postmoderne, wie er sie versteht, also gegen Derrida, resp. Culler, durch dessen Mikroskop allein er Derridas Texte liest[19] – sich dagegen wenden, daß «die Grenzen zwischen wörtlicher und metaphorischer Bedeutung,

16 Nussbaum schwankt, wie ich oben erwähnt habe, zwischen einem Instrumentalisierungs- und einem Identitätsmodell; deshalb ist es jedenfalls *auch* richtig, wie ich zeigen werde, ihr eine schwache Identitätsthese zu unterstellen.

17 Habermas hat in seinen Werken an unterschiedlichen Stellen Stellung genommen zur Frage des Verhältnisses von Literatur und Philosophie, am explizitesten in HABERMAS, 1988, programmatisch bekanntlich auch in HABERMAS, 1985; cf. auch HABERMAS, 1983.

18 HABERMAS, 1988, S. 243.

19 Cf. CULLER, 1983.

zwischen Logik und Rhetorik, zwischen ernster und fiktiver Rede im Strom eines allgemeinen (von Denkern und Dichtern unterschiedslos verwalteten) Textgeschehens verschwimmen».[20]

Faktisch ebenso wie normativ muß, so Habermas, eine Unterschiedenheit der Gattungen behauptet werden; denn Habermas sieht das Charakteristikum der Moderne (die «Signatur der Moderne»[21]) in Gefahr, wenn jene Grenze zwischen Literatur und Philosophie sich auflöst: nämlich die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Sphären in Kunst, Wissenschaft und Moral.[22] Unterschiedliche Sprach-, Begründungs- und Rationalitätstypen konstituieren und garantieren die Trennung dieser Sphären; und es ist somit die Moderne selbst, die mit jener Aufhebung zur Disposition steht. Etwas kleinteiliger gedacht, ist es jedoch zunächst einmal die traditionelle Rolle der Philosophie, die Habermas in Gefahr sieht, denn «(d)as philosophische Denken wird, wenn es [...] literaturkritisch umfunktioniert wird, nicht nur seines Ernstes, sondern auch seiner Produktivität und Leistungsfähigkeit beraubt».[23]

Es sind vor allem drei Hinsichten, in denen Habermas die Differenz der Gattungen begründet sieht: (In) der Philosophie geht es um *Wahrheit*, um rationale *Argumentation* und um *Universalität;* der Geltungsanspruch der Aussagen, ihr Modus und ihre Reichweite sind es also, die ihr die besondere Rolle als «Hüter(in) der Rationalität»[24] in der Gesellschaft zuweisen und garantieren. Demgegenüber geht es (in) der Literatur um Fiktion, um Zeigen oder Vorführen und um das Partikulare. Es sind folglich kategorial verschiedene Ansprüche und Rollen, die von Literatur und Philosophie erhoben und gespielt werden: «Welterschließung» einerseits, «Problemlösung» andererseits, wie Habermas es nennt.[25] Und es sind die «rhetorischen Elemente der Sprache», die *poetische* und die *ernsthafte* Rede, die eben jene «*ganz verschiedenen Rollen*» der Problemlösung und der Welterschließung übernehmen und übernehmen müssen.[26]

20 HABERMAS, 1985, S. 244.
21 HABERMAS, 1983, S. 25.
22 Cf. HABERMAS, 1985, S. 243.
23 Ebd., S. 246.
24 HABERMAS, 1983, S. 27.
25 Cf. HABERMAS, 1988, S. 254, wo er spricht von der «genuine(n) Erfahrung des Prozesses der Welterschließung, jener sprachlichen Innovation, die uns das Geschehen in der Welt mit anderen Augen sehen läßt».
26 HABERMAS, 1985, S. 245; Hervorhebung im Original.

Diese Verschiedenheit nun wird markiert durch die je unterschiedliche Nähe von Philosophie und Literatur zum «Alltag»: die Identität des literarischen, fiktionalen Textes ist bestimmt durch die «Differenz zum Alltag»; literarische Texte bleiben vom Alltag «begrenzt», weil sie vom Alltag «entlastet» sind.[27] Die Probleme des Textes sind eben, anders als Probleme des Alltags, nicht unmittelbar die des Lesers: «Der Leser, der zu den Geltungsansprüchen innerhalb des Textes so Stellung nimmt wie ‹draußen› im Alltag, greift durch den Text hindurch auf eine Sache – und zerstört die Fiktion.»[28] Und damit erweist sich jene Differenz als eine zwischen tatsächlichen und «entmächtigten» Sprechhandlungen: fiktive Rede, so Habermas' Unterscheidungskriterium, zeichnet sich durch die «Einklammerung der illokutionären Kraft»[29] der Äußerungen aus; insofern eben sind die Sprechakte «entmächtigt»; insofern auch ist die poetische Rede – und hier geht Habermas unbemerkt von solchen der *Kraft* über zu Fragen der *Referenz* – nicht «ernst», nur «simuliert»[30] gemeint, «selbstbezüglich»[31], «reflexiv geworden»[32], da sie sich nicht mehr auf eine gemeinsam geteilte Welt, sondern nur mehr auf ein (autonomes) fiktionales Reich bezieht. Demgegenüber wahrt sich die Alltagsnähe und der Ernst der Sprache in den Texten der Philosophie: auch sie sind zwar «gewissermaßen vom Handeln entlastet, aber sie entfernen sich, anders als literarische Texte, von der Alltagspraxis, *ohne den Geltungstransfer an ihren Rändern aufzuhalten*»[33] – die Probleme des Textes sind auch die des Lesers.

Nun ist es sicherlich richtig, daß die Geltungsansprüche im literarischen Text andere sind und anders verstanden werden als diejenigen in theoretischen Texten – wie sie allerdings semantisch genau verstanden werden, ist bekanntlich überhaupt nicht klar und bleibt auch bei Habermas, trotz seiner Pragmatik der «Entkoppelung», unklar;[34] und

27 HABERMAS, 1988, S. 260 ff.; löst man diese Differenz auf, identifiziert man Literatur mit Theorie, cf. ebd., S. 256.
28 Ebd., S. 262.
29 HABERMAS, 1985, S. 236.
30 Ebd., S. 229.
31 Ebd., S. 237.
32 Ebd., S. 240.
33 HABERMAS, 1988, S. 262.
34 Cf. zum «chilling tale of fictional reference» z. B. den schönen Aufsatz von Danto (1984, S. 9); cf. dort zur Referenz: «I raise the question because literature [...] seems to have something important to do with our lives [...] and this is utterly unexplained if its meaning is a matter of its reference, and its

es ist auch richtig, daß die ästhetische Erfahrung der Lektüre fiktionaler Texte eine andere ist als diejenige beim Lesen theoretischer Texte; was mich interessiert, ist jedoch, daß Habermas diese Differenz beschreibt als eine, die sich in Nähe resp. Distanz zum *Alltag* beschreiben läßt, und als eine des *Ernstes* der Rede – darin direkt an Frege anknüpfend.[35] Denn die Beschreibung in diesen Termini ist es, die ihm die Möglichkeit verbaut, Literatur als eine unersetzliche Quelle philosophischen Nachdenkens zu beschreiben.[36] Als alltagsnah und -bestimmend, als ernst, empfinden wir gegebenenfalls literarische Figuren sehr viel mehr als andere – und jedenfalls mehr als die philosophieüblichen Marsmenschen und andere Science-Fiction-Figuren. «‹Don't you *see?*› is the question we want to shout at Oedipus as he stands before us and before fate in the pride of his rationalism. [...] ‹Don't you *see?*› we want to shout again at Lear and Gloucester, the two deceived, self-deceiving fathers: blindness again, resistance to the clear claims of reality»[37] – Trillings Beschreibung dessen, was beim Lesen geschieht, ist um so vieles einleuchtender als Habermas' Insistenz auf jener Distanz, und semantisch-pragmatisch auch nicht problematischer.

Selbst wenn man, im Blick auf die Methode und Zielsetzung, einer Meinung mit Habermas sein kann darin, daß es der Philosophie um Wahrheit und Richtigkeit gehen muß, daß sie Aporien und Probleme nicht einfachhin nur beschreiben, sondern so weit wie irgend möglich

candidate referenda are as bizarre a menagery of imaginabilia as the fancy of man has framed.» (S. 10); cf. generell zum Problem beispielsweise (um nur einen – sehr interessanten – zu nennen) FLEISCHACKER, 1996, der an der Differenz von fiktionaler und nichtfiktionaler Redeweise festzuhalten sucht, ohne beide zu essentialisieren, wie Habermas dies tut; cf. gegen diese Essentialisierung bei Habermas auch RORTY, 1998 a, S. 312 ff.

35 Ohne ihn direkt zu erwähnen, cf. jedoch z. B. FREGE, 1969, S. 141 f.; unklar bleibt ohnehin, warum eigentlich überhaupt der Begriff «Ernst» eine Rolle spielen soll – denn es ist offensichtlich extrem schwer zu bestimmen, in welchem Sinne denn Literatur «nicht ernst gemeint» sei – «Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst» mag zwar bei Frege mitschwingen, wahrscheinlich jedoch nicht bei Habermas. Natürlich redet die Literatur, «als ob» sie ernst gemeint sei – aber dieses «als ob» stellt eben ihren Ernst nicht in Frage; ich kann diese schwierigen Fragen der Semantik hier nur streifen, möchte aber doch wenigstens im Ansatz deutlich machen, wie man sie *nicht* lösen sollte.

36 Und es ist gerade *nicht* die Idee des Wahrheitsanspruchs, die ihn daran hindert («Sie (sc. philosophische im Gegensatz zu literarischen Texten) geben die Orientierung an Wahrheitsfragen nicht auf.» (HABERMAS, 1988, S. 263)).

37 TRILLING, 1953, S. 202.

systematisch bearbeiten und auflösen sollte, so ist unklar, warum die Philosophie ihres Ernstes beraubt wird, wenn man auch der welterschließenden Kraft der Literatur diesen Ernst zuspricht, wenn man also nicht eine klare Trennlinie zwischen den Gattungen im Blick auf deren Sprachen und ihr Verständnis postuliert. Warum man nicht vielmehr sagen sollte, daß es gerade der Ernst jener Welterschließung zu sein scheint, der in den Alltag hineinreicht,[38] der nicht vom Alltag begrenzt wird, der die Literatur so nötig macht für die Philosophie. Literatur prägt unseren Alltag, weil wir Möglichkeiten des Verhaltens kennenlernen, die uns das Leben nicht bietet; und eben dies kann und muß die Philosophie fruchtbar machen, wenn sie an der ernsten Bearbeitung ihrer Probleme interessiert ist.[39]

Man kann nun die Gegenpositionen zu Habermas' Differenzmodell von Nussbaum und Rorty gerade lesen, als seien sie gegen dessen zwei irritierende Punkte gerichtet: Nussbaum zeigt den Ernst literarischer Texte und Rorty deren Anknüpfen an den Alltag. Im Gegensatz zu Habermas sind Rorty und Nussbaum beide davon überzeugt, daß es *notwendig* sei *für Philosophen,* Literatur zu lesen, auf Literatur zu rekurrieren. Doch beide sind überzeugt davon aus unterschiedlichen Gründen. Nussbaum fokussiert die Frage «Wie soll man leben?», und sucht zu zeigen, daß diese Frage, diese Grundfrage praktischen Philosophierens seit und mit Aristoteles, beantwortbar ist allein mit Hilfe von Schriftstellern, von Dichtern, allein mit Hilfe literarischer Werke.[40] Demgegenüber setzt Rorty nüchterner an: Fragen in Nussbaums

38 Und die Frage, *wie* dies geschieht, ist natürlich eine Frage der Ästhetik, eine Frage der ästhetischen Erfahrung.

39 Cf. dazu beispielsweise Putnam über Cavell: «For Cavell it is a matter of course that philosophy needs arguments [...]; but it is also a matter of course that argument without cultural vision is empty [...]. If a philosopher aims at getting across a vision of what our culture might be [...] then he cannot express his thoughts in neat formulas (any philosophy that can be put in a nutshell belongs there). For Cavell, the fact that literature and argument have come to be seen as opposed is itself a cultural tragedy. The practice of seeing literature and argument as opposed (or as at best irrelevant to one another) leads us to have distorted conceptions of both argument and literature.» (PUTNAM, 1993, S. xi)

40 Cf. zu Nussbaum z. B. die sehr gründliche und kritische Rezension von KALIN, 1992; ich muß mich auch bei Nussbaum auf einige wenige Punkte beschränken; einer der Punkte, denen ich keine weitere Aufmerksamkeit widmen kann, ist z. B. Nussbaums Favorisierung – immerhin in Fragen der Ethik! – der Jamesschen Romane und der in ihnen beschriebenen bürgerlichen Lebensform.

Sinn sind für ihn ohnehin nicht mehr ein für allemal beantwortbar; aber gute Literatur nicht anders als gute Philosophie hilft uns dabei, angesichts der Kontingenz jener Antworten immer wieder aufs neue zu fragen und mögliche, neue Antworten zu beschreiben.

Nussbaum sieht, in aristotelischer Tradition, die Grundfrage (praktischen) Philosophierens in der Frage «Wie soll man leben?» Ihr Ziel sei dabei, so schreibt sie, «to establish that certain literary texts (or texts similar to these in certain relevant ways) are indispensable to a philosophical inquiry in the ethical sphere».[41] Zu zeigen also, daß «the novel can be a paradigm of moral activity».[42] Der Grund hierfür liegt – zum einen – darin, daß Dichter, eben weil sie Dichter sind, mehr sehen, genauer wahrnehmen und angemessener beschreiben können. Und dies ist deshalb so wichtig, weil – zum andern – Fragen der Ethik und Probleme des guten Lebens nicht beschreibbar und nicht lösbar sind im Rekurs auf abstrakte, formale Regeln, sondern allein im Rekurs auf genaue Wahrnehmungen und Beschreibungen einzelner, besonderer Fälle, denn in «good deliberation and judgement» sei «the particular [...] in some sense prior to general rules and principles».[43]

Es ist also weder die «traditionelle Philosophie» selbst, die uns jene Fähigkeit der angemessenen Perzeption lehren kann: «the moral work [...] could not be shown in any abstract philosophical prose, since it is so much a matter of learning the right sort of vision of the concrete».[44] Noch ist es das «Leben selbst», das nie ausreicht, denn: «we have never lived enough»; zumal es in den richtigen ethischen Beurteilungen nicht auf das «raw life» ankommt, sondern auf dessen «close and careful description».[45]

Nussbaum ist eine glänzende Interpretin, nicht nur der antiken Literatur, sondern auch und gerade der Romane von Henry James; glänzend vor allem in der Nachzeichnung der ethischen Verstrickungen und Verwicklungen der Protagonisten jenes späten neunzehnten Jahrhunderts, die sich in James' Werken finden. Und ihr passioniertes Anlie-

41 NUSSBAUM, 1990, S. 232.
42 Ebd., S. 148.
43 Ebd., S. 165; cf. dazu die Kritik von PUTNAM, 1990; cf. zur genauen Unterscheidung verschiedener Momente der Aisthesis bei Nussbaum GÜNTHER, 1990, S. 25 ff.
44 NUSSBAUM, 1990, S. 160.
45 Ebd., S. 47; cf. dort auch «All living is interpreting.»; Nussbaum stellt sich hier in eine Tradition der Phänomenologie und hermeneutischen Existenzphilosophie, die sie selbst nicht erwähnt, cf. kritisch dazu z. B. KALIN, 1992, S. 141.

gen, ihre Insistenz auf der Kontextualisierung und Partikularisierung ethischer Konflikte, Entwicklungen, Problemstellungen, ihre Überzeugung des ethischen Vorrangs des Besonderen vor dem Allgemeinen, dies plausibilisiert sie mittels eben jener Interpretationen so überzeugend, wie es möglich ist.

Aber wie weit ist dies möglich? Wenn wir einmal absehen von der problematischen – normativ problematischen – Frage der Begründung des Vorrangs des Einzelnem vor dem Allgemeinen,[46] dann bleibt die Frage, die uns hier interessiert: Kann man auf die philosophische Frage, wie zu leben sei, eine literarische Antwort finden; kann man auf die philosophische Frage, wie zu leben sei, auf die Möglichkeiten fiktionaler Literatur verweisen? Ist nicht Habermas zumindest in dieser Hinsicht zuzustimmen, daß ein kategorialer Unterschied bestehe zwischen den «Welterschließungen» der Literatur und den «Problemlösungen» der Philosophie (auch wenn man dies vielleicht anders ausdrücken würde). Auch wenn man mit Nussbaum darin übereinstimmen kann, daß nur mit und in der Literatur jener Ernst (nicht nur ethischer) Fragen angemessen beschrieben und zum Ausdruck gebracht werden kann?

Unsicherheit befällt einen beim Studium von Nussbaums Interpretationen vor allem an Stellen wie solchen, an denen Nussbaum Literatur als Lebenshilfe vorzuschlagen scheint: «All daughters should treat their fathers with the same level of sensitivity to the father's concrete character and situation, and to the particularities of their histories, that Maggie displays here.»[47]

Denn eindeutige moralische Empfehlungen dieser Art, wenn sie aus der Literatur herausgelesen werden, scheinen gerade im Widerspruch zu stehen zu Nussbaums Insistenz auf der Vielfalt, den Möglichkeiten, des Reichtums und der Tiefe von Literatur. Eben dies zeigt, daß sie häufig schwankt zwischen zwei unterschiedlichen Einstellun-

46 Cf. beispielsweise wiederum Putnams Kritik in PUTNAM, 1990.

47 NUSSBAUM, 1990, S. 167, im Blick auf James' *The Golden Bowl*; eine solche Regel und Empfehlung scheint entweder trivial (je nachdem, wie stark man «concrete character and situation» liest) oder falsch, da ohne ausreichende Begründung gegeben. Cf. auch O'Neill gegen Positionen wie die von Nussbaum: «Literary examples may be of the greatest importance in moral development and education: but the Wittgensteinian claim that the moral thought can be ‹reduced to looking at particular examples and seeing what we do want to say about them› excludes elements which are indispensable if moral thought is to be not just a spectator sport but a guide to action.» O. O'NEILL, zitiert bei MENDUS, 1996, S. 60.

gen zum Gebrauch der Literatur in der Philosophie: Behauptungen wie die: «certain novels are, irreplaceably, works of moral philosophy»,[48] in denen eine absolute Identität von Philosophie und Literatur zum Ausdruck kommt, stehen im Widerspruch zu solchen, in denen der Literatur eine bestimmte Funktion für und in der Philosophie zugesprochen wird: «And so our interest in literature becomes [...] cognitive: an interest in finding out (by seeing and feeling the otherwise perceiving) what possibilities (and tragic impossibilities) life offers to us, what hopes and fears for ourselves it underwrites or subverts.»[49]

Trotz dieser Unschärfe ist es angemessener, Nussbaum die deutlichere Identitätsthese zu unterstellen (auch wenn dies ihrem eigenen Programm nicht entspricht); und zwar deshalb, weil sie unermüdlich beharrt auf der konstitutiven Verbindung von Ethik und Ästhetik, weil sie in der Literatur eine ästhetische Theorie des guten Lebens sieht, weil sie aus der Literatur eine ästhetische Theorie des guten Lebens herausliest: «the artist's task is a moral task» – dies ist die eine Seite; «Our whole moral task is to make a fine artistic creation» – und dies die andere.[50] Und diese These kulminiert in Formulierungen wie diesen: «In James, the claim is that the artist's conduct is exemplary for us all: we should all write our lives more attentively.»[51] Die Aufgabe des Kunstwerks ist eine moralische; und unsere moralische Aufgabe ist eine künstlerische; und deshalb kann der Künstler mit seinem Werk eine exemplarische Rolle spielen. Darauf, daß Nussbaum dies *aus* der und *in* der Literatur herauslesen will, werde ich zurückkommen.[52]

Rorty ist, anders als Nussbaum, unzweideutig hinsichtlich des Verhältnisses von Literatur und Philosophie: normativ gesehen gibt es keinerlei Unterschied. Für Rorty gibt es zwei Gruppen von Büchern: «Bücher, die unsere Autonomie fördern, (sollten wir) unterscheiden von solchen, die uns helfen, weniger grausam zu sein.»[53] Die Grenze – eine Grenze – zwischen Literatur und Philosophie ist von dieser Perspektive aus gesehen nicht mehr relevant. Rorty ist im Grunde Idealist,

48 NUSSBAUM, 1990, S. 148: cf. auch «a major or irreplaceable work of moral philosophy whose place could not be fully filled by texts which we are accustomed to call philosophical» (ebd., S. 138).
49 Ebd., S. 171.
50 Cf. GÜNTHER, 1990, S. 28 ff. zu Nussbaum.
51 NUSSBAUM, 1990, S. 312.
52 Nicht jedoch auf die problematische Verbindung von Ethik und Ästhetik, cf. dazu z. B. GÜNTHER, 1990.
53 RORTY, 1989, S. 229.

trotz des nüchternen und leicht resignativen Tons, der vor allem seine späteren Schriften kennzeichnet: Idealist ist er, weil er tatsächlich der Meinung ist, daß, wenn überhaupt etwas, dann die Lektüre (guter) Literatur dabei hilft, das Leben zu verbessern, und zwar für einen selbst wie im Blick auf andere. Für einen selbst deshalb, weil wir nur durch solche Lektüre eine ganze Bandbreite verschiedener, verschieden interessanter Möglichkeiten der Selbsterfindung, eben der Autonomie kennenlernen können. Und im Blick auf andere deshalb, weil nur die Literatur uns den genauen Blick darauf lehren kann, welche Arten von Grausamkeit uns möglich sind – und wie wir sie vermeiden können.[54]

Es sind die liberalen Ironikerinnen, die Bücher nach diesen Kriterien sortieren und also danach, wieviel «Talent zur Neubeschreibung» in ihnen zum Ausdruck kommt; und es sind nur die Metaphysiker, die partout nach unplausiblen – essentialistischen, unnützen – Kriterien wie «Gattung» ihre Bücher sortieren wollen.[55] Denn wenn es *kontingent* ist, wie wir uns selbst und andere beschreiben, solange es interessante, vielfältige, attraktive und sensible Beschreibungen sind (wobei eben deshalb kontingent mit willkürlich nicht verwechselt werden darf[56]), dann ist es auch weder sinnvoll, möglich, noch nötig, der Philosophie eine besondere Rolle zuzuweisen als derjenigen Instanz, die auf Wahrheit, Rationalität und Begründbarkeit setzt, da es auf gute Gründe und rationale Argumentation bei den Neubeschreibungen ohnehin

54 «Der Prozeß, in dessen Verlauf wir allmählich andere Menschen als ‹einen von uns› sehen statt ‹jene›, hängt ab von der Genauigkeit, mit der beschrieben wird, wie fremde Menschen sind, und neubeschrieben, wie wir sind. Das ist eine Aufgabe nicht für Theorie, sondern für Sparten wie Ethnographie, Zeitungsberichte, Comic-Hefte, Dokumentarstücke und vor allem Romane. [...] (Dies wäre) Teil einer allgemeinen Wendung gegen die Theorie und zur Erzählung.» (RORTY, 1989, S. 16; cf. auch S. 141 ff., 160 f.; zur privaten Selbsterschaffung durch Bücher u. a. S. 137 f.)

55 Ebd., S. 131 f.

56 Wie Conant (cf. 1998) dies in seinem scharfsinnigen, aber wenig sympathetischen Artikel zu Rorty und Orwell tut; Conant sucht zu zeigen, daß Rorty wegen seiner Insistenz auf «neuen Vokabularen» und wegen seines relativistischen Wahrheitsbegriffs kein Argument gegen Orwells *newspeak* habe. Nun ist Rorty an Argumenten natürlich ohnehin nicht sonderlich interessiert; was aber in seinen Schriften wieder und wieder deutlich wird, ist, daß er auf der *Pluralität* von Neubeschreibungen beharrt – je vielfältiger, desto besser, und daß er ohnehin davon ausgeht, diese Sorte Neubeschreibungen würden erst, und seien erst, interessant in einer liberal-demokratischen Gesellschaft (cf. z. B. RORTY, 1989, S. 136 ff., 145 f.); zwei Punkte also, die gegen Conants Interpretation sprechen.

nicht ankommt.[57] Im Gegenteil: es sind «excitement and hope», die wir uns von Texten erwarten sollten: «Functional critics (sc. im Gegensatz zu – schlechten – *essential critics*) [...] read philosophical treatises in the same way they read poems – in search of excitement and hope.»[58]

Rorty insistiert folglich unablässig darauf, daß es deshalb keinen Unterschied *gebe* zwischen Literatur und Philosophie, weil es keinen Unterschied *mache,* ob man literarische oder philosophische Werke lese, wenn man sie im Blick darauf lese, ob sie einem helfen (oder nicht), entweder interessante Neubeschreibungen für das eigene Selbst zu finden, oder interessante Neubeschreibungen, wie Grausamkeit – und welche Grausamkeiten – am besten zu vermeiden sei. Deshalb auch beschwört er die Poetisierung der Kultur; wenn wir von Literatur wie von Philosophie jene Neubeschreibungen lernen können, dann ist eine liberale Kultur eine belesene Kultur, nicht eine kritische, argumentative, an den richtigen Begründungen orientierte, wie Habermas dies (nach Rorty) meint. Und deshalb auch knüpfen beide, Philosophie wie Literatur, am *Alltag* an – am Alltag von Lesern und Neubeschreibern.[59]

Es ist dabei das zentrale – philosophische! – Anliegen von Rorty, deutlich zu machen, daß eine einheitliche Theorie darüber, wie sich Personen in privaten und in öffentlichen Kontexten verhalten sollen, nicht mehr möglich sei, sondern nur in schlechte Metaphysik führe. Gerade und erst die Trennung zwischen jenen Ideen der privaten Selbsterschaffung und der öffentlichen Solidarität ist es, die es uns ermöglicht, den Fragen individueller Ethik ebenso wie genereller Gerechtigkeit gerecht zu werden. Nur eine metaphysische Theorie kann noch annehmen, es gebe für beide ein einheitliches Begründungsmuster. Die Einsicht jedoch in die Kontingenz von Beschreibungen und die Relevanz gelebter Praktiken führt genau dazu, Theorien über das Selbst und über das Gemeinwesen voneinander zu trennen. «(E)s gibt keine Möglichkeit, auf theoretischer Ebene Selbsterschaffung und Gerechtigkeit zusammenzubringen».[60]

57 Cf. zur Kontroverse zwischen Habermas und Rorty RORTY, 1998 a; zum Sprachbegriff bes. S. 312 ff., zum Philosophiebegriff S. 317 f.

58 RORTY, 1998 b, S. 137; *excitement* und *hope* stehen natürlich in einem ziemlich deutlichen Gegensatz zu Habermas' *Begründung, Rationalität, und Wahrheit.*

59 Dies ist natürlich ein zentraler Punkt gegen Habermas; cf. RORTY, 1998 a, S. 312 ff., wo Rorty, ziemlich amüsant, sowohl die Habermassche Semantik wie die amerikanischen Derridaschüler wegen deren Sprachtheorie kritisiert.

60 RORTY, 1989, S. 13.

Trotz der unbestreitbaren «inspirational values» von Rortys Schriften bleiben eine Reihe notorisch unklarer Punkte:[61] Zum einen: Wie sieht man Büchern eigentlich an, wobei sie einem helfen, ob bei der «privaten» oder der «öffentlichen» Neubeschreibung? Dies ist natürlich nicht unwichtig deshalb, weil beide Sorten Neubeschreibungen – das ist ja gerade Rortys These – extrem differieren können und auch differieren sollen, da sie beide ganz unterschiedliche Ziele verfolgen. Zum zweiten: Gerade wenn jene Neubeschreibungen gegebenenfalls inkompatibel sein können,[62] was wäre dann zu sagen über die Identität der Person, die ja doch schließlich beide Sorten Beschreibungen «irgendwie» auf sich zu beziehen in der Lage sein sollte? Und schließlich drittens: Wenn wir ausgehen von einem «überlieferten» Verständnis der Trennung der Gattungen, wie Rorty sie ja auch, jedenfalls in seiner Kritik, verwendet und als verständlich voraussetzt: kann man dann nicht gerade feststellen, daß wir *aus* der Literatur etwas lernen (können), das *in* der Literatur selbst nicht mehr zu finden ist, die Literatur gerade übersteigt; daß gerade aus der Lektüre literarischer Texte ein Bedürfnis entstehen kann, die beschriebenen Probleme *anders,* nämlich systematisierend, argumentierend – eben: *theoretisch-philosophisch* – zu beschreiben, zu erklären?

Ich möchte im folgenden nun – auch zur Klärung jener Kritik an Nussbaum und dieser an Rorty – kurz eine Geschichte von *Henry James* vorstellen; dabei ist diese Vorstellung, diese Interpretation *dreifach* motiviert: zum einen – für Nussbaum – deshalb, weil sie nicht nur von James ist, sondern darüber hinaus auch noch einen Dichter in den Mittelpunkt stellt, der jedenfalls beim Schreiben seines eigenen Lebens nicht sonderlich «attentively» vorzugehen scheint. Zum zweiten – für Rorty – deshalb, weil diese Geschichte just zu seiner Problematik der Identität von öffentlicher und privater Person und ihren Neubeschreibungen geschrieben scheint. Und schließlich drittens – für Habermas – deshalb, weil sie ein inhaltlich, normativ, interessantes Problem zum Thema macht, das unter dieser Beschreibung in der Philosophie nicht beachtet wurde. Zu dieser inhaltlichen Motivation nur ein erklärender Satz: Das Problem der praktischen Identität von

61 Cf. RORTY, 1998 b, S. 133: «When I attribute inspirational value to works of literature, I mean that these works make people think there is more to life than they ever imagined.» Die unklaren Punkte betreffen hier nur meine spezielle Fragestellung; auf andere kann ich leider nicht eingehen.

62 Cf. RORTY, 1989, S. 146 ff.; cf. zum möglichen Konflikt zwischen Ethik und Moral bei Rorty GUIGNON / HILEY, 1990.

Personen ist bekanntlich ein zentrales und viel bearbeitetes Thema der praktischen Philosophie;[63] die Perspektiven, unter denen es diskutiert wird, klammern jedoch eine Frage, eine Beschreibung aus: die der Identität von privater und öffentlicher Person. So redet etwa Rawls davon, daß private und öffentliche Vorstellungen, Ideen, Überzeugungen von Personen als «very differently» beschrieben werden können; und es ist eben dieses «very differently» und die Frage, als wie weitgehend man es interpretieren kann und sollte, das praktische Identitäten (als solche von privaten und öffentlichen Personen) *auch* zu einem – *ernsten* und *alltäglichen* – Problem machen kann und das folglich, so sollte man vermuten, der philosophischen Bearbeitung bedarf.[64] Schauen wir uns also, mit diesen unterschiedlichen Motivationen, die Geschichte an.

The Private Life ist eine kleine, merkwürdige Geschichte über die mögliche Unverbundenheit von privatem und öffentlichem Selbst, privater und öffentlicher Person:[65] Eine kleine Gruppe von sechs Perso-

63 Ich muß mich hier natürlich sehr kurz fassen, möchte aber doch wenigstens einen Hinweis geben auf diese mögliche inhaltlich-normative Fragestellung; cf. aus der Fülle der Literatur nur z. B. NOONAN, 1989 und den Sammelband von OKSENBERG-RORTY, 1976.

64 Cf. RAWLS, 1993, S. 31: «It can happen that in their personal affairs, or in the internal life of associations, citizens may regard their final ends and attachments very differently from the way the political conception suggests». Worauf Rawls hier hinweist, ist ein möglicher Konflikt zwischen dem, was Personen mit ihren privaten Überzeugungen und Aspirationen für richtig halten und anstreben auf der einen Seite und dem, was von ihnen als Staatsbürgern und Staatsbürgerinnen mit ihrer, wie Rawls es nennt, «öffentlichen Identität» gegebenenfalls verlangt wird und was sie mit diesem Teil ihrer Identität auch durchaus unterstützen. Cf. ebd.: «They affirm the values of political justice and want to see them embodied in political institutions and social policies. They also work for the other values in nonpublic life and for the ends of the associations to which they belong.» Auf mögliche Konflikte zwischen privaten und öffentlichen Werten, Meinungen, Haltungen geht er jedoch gerade nicht ein.

65 Cf. zur Entstehung der Geschichte James' eigenes Vorwort zur New Yorker Ausgabe in JAMES, 1986, S. 50 ff.; cf. auch das Vorwort des Herausgebers Kermode in JAMES, 1986, bes. S. 18 ff.; zur – von James selbst im Zusammenhang mit *The Private Life* erwähnten – Geschichte *The Jolly Corner* als einer der «Geistergeschichten» cf. die Einleitung von Zabel in JAMES, 1958, S. 24 ff.; und natürlich *The Jolly Corner* selbst, in JAMES, 1958, S. 314 ff. Cf. zur relevanten Periode (1888–1897) bei James schön SICKER, 1980, S. 73 ff., der allerdings leider auf die – zu seinem Thema so gut passende – Geschichte nicht eingeht; cf. zum Thema bei James auch SAMUELS, 1971 (bes. sein Kapitel «The Private Life and the Public Menace», S. 91 ff.), der bedauerlicher-

nen aus der Londoner Künstler- und Intellektuellenszene befindet sich in einem Schweizer Kurort zu einem müßigen Urlaub.[66] Im Mittelpunkt der bewunderte und berühmte Dichter Clare Vawdrey, und, als Gastgeber, der distinguierte Lord Mellifont, ein Maler. Daneben dessen Frau, Lady Mellifont, sowie Blanche Adney, Schauspielerin und Stern der Londoner Bühnen, samt ihrem Mann, einem durchaus angesehenen Komponisten. Erzählt wird in der ersten Person, aus der Perspektive eines (nicht benannten) Dichters, jung und aufstrebend, über die letzten Tage jener Ferien. Diese letzten Tage verbringen die sechs Personen nicht nur mit Spaziergängen und müßigen Plaudereien, sondern auch damit, Vawdrey zu bedrängen und ihn schließlich zu überreden, das letzte Kapitel seines im Entstehen begriffenen Werkes vorzulesen. Diese öffentliche Lektüre endet jedoch in einer allgemeinen Enttäuschung – vor allem wegen der Art des Vorlesens. Die kleine Geschichte schließt damit, daß alle, auf Grund eines Unwetters, vorzeitig abfahren; der letzte Blick ist schon einer aus London, wo sich die sechs wieder in ihren gewohnten sozialen Zirkeln zurückfinden.

Spannung erhält die Geschichte durch die frühzeitige Andeutung, daß etwas mit Clare Vawdrey nicht stimme – denn er ist zwar ein begnadeter Dichter, aber auch ein überraschend konventioneller, nachgerade langweiliger Gesprächspartner –; und schließlich die Aufdeckung seines Geheimnisses: Er besteht, tatsächlich, aus zwei «Personen», zwei «Selbsten», einem, das schreibt, und einem, das in der Öffentlichkeit, mit anderen und für andere, auftritt. Doch nicht nur dies: Der Erzähler findet, gemeinsam mit der neugierigen Blanche Adney, heraus, daß Lord Mellifont, der so stilvolle Gastgeber, überhaupt nur in der Öffentlichkeit existiert: allein gelassen verschwindet er einfach, hört auf zu existieren. Doch trotz dieser merkwürdigen Begebenheiten ist der Ton der Geschichte nicht aufgeregt, eher ironisch-amüsiert; es klingt zwar alles etwas unheimlich, ist aber nicht zu vergleichen mit James' Geistergeschichten.

Das Leitmotiv der Geschichte, ihr Grundthema, wird gesetzt durch den ersten Satz: «*We talked of London face to face with a great bristling primeval glacier.*» Dies ist tatsächlich eine der Geschichten, in deren erstem Satz alles, was später passiert und erzählt wird, schon

weise ebenfalls *The Private Life* nicht erwähnt. Ich zitiere im folgenden JAMES, 1986 mit Seitenangaben im Text.

66 Cf. zur Bedeutung des Ortes – die Schweizer Alpen – HASLER, 1966, S. 108 ff.; ergiebiger ist er im Blick auf sein generelles Thema als im Blick auf die Interpretation von *The Private Life*.

präfiguriert ist: Zwischen London und dem Gletscher, zwischen Kultur und Natur, zwischen Sozialität und Innerlichkeit, zwischen *public* und *private life* – sitzt die Gruppe – *we* – zusammen und *redet*.[67] Sie stellen fest, wie überrascht sie seien davon, abseits von London, daß alle «so nett» seien («I had no idea you were really so nice», meint Vawdrey (sein öffentliches Selbst)), und eben *dies* ist das Thema: «that revelation of our being after all human». Und der Erzähler setzt hinzu: «it is exactly my story». (S. 192)

«Our after all being human», und dies angesiedelt zwischen «Natur» und «Kultur», zwischen innerem, privaten und äußeren, öffentlichem Leben der Personen; «privat» hat dabei übrigens den spezifischen Sinn, in dem das «private Selbst» das ist, was nur jedem allein zugänglich ist, das eine Person hat, manifestiert, wenn sie ganz für sich ist; und «öffentlich» ist demgegenüber jeder andere Kontext, jeder Kontext, in dem (zumindest) eine andere Person anwesend ist.[68]

Der Dichter Vawdrey steht dabei im Mittelpunkt; gleich zu Beginn nämlich lesen wir die erste ausführlichere und in irritiertem Ton gegebene Beschreibung von Vawdreys öffentlichem Stil:

> «he never talked about himself [...] he apparently never even reflected. He had his hours and his habits [...] but all these things together never made up an attitude [...]. *He* was exempt from variations, and not a shade either less or more nice in one place than in another. He differed from other people but never from himself. [...] He might have been always in the same company, so far as he recognised any influence from age or condition or sex: he addressed himself to women exactly as he addressed himself to men, and gossiped with all men alike, talking no better to clever folk than to dull. I used to wail to myself over his way of liking one subject – so far as I could tell – precisely as much as another.» (S. 193 f.)

Diese Toleranz und damit auch Indifferenz allen möglichen Gesprächsthemen gegenüber, dieser freundliche, langweilige Mangel an echtem Engagement, ist für den Erzähler eine eher unheimliche Feststellung, die jedoch offenbar zugleich ihre komischen Seiten hat; er ver-

67 Ich kann im folgenden leider nur auf einige wenige Aspekte dieser Geschichte interpretierend eingehen; so etwa nicht auf die Rolle der Sprache und deren konstitutive Funktion für die Identitätsbrüche der beiden Protagonisten Vawdrey und Mellifont (Vawdrey ist immerhin Dichter und schreibt (sich) nur als privates Selbst; während Mellifont – der Maler – für das öffentliche «vocabulary» sorgt. (S. 199))

68 Übrigens ist dies strenggenommen genau der Begriff des Privaten, wie ihn auch Rorty verwendet – eine Einengung, die man ihm, nicht natürlich James (aufgrund der Differenz der Gattungen) zum Vorwurf machen kann.

sucht, gemeinsam mit Blanche Adney, dieser Irritation auf den Grund zu kommen, und diese Fahndung kulminiert eben in der Entdeckung: daß Vawdreys schreibendes Selbst ein anderes ist als dasjenige, mit dem die Öffentlichkeit konfrontiert ist.

Die klare Gegenfigur zu Vawdrey bildet dabei Mellifont, weil er ganz öffentliches Selbst ist: «He was all public and had no corresponding private life, just as Clare Vawdrey was all private and had no corresponding public.» (S. 215) Mellifont ist jedoch *nur* öffentliches Selbst, er ist ganz *tone, style, public life* (S. 199), und dies glänzend:

> «The handsomest man of his period [...] directed the conversation by gestures as irresistible as they were vague; one felt as if without him it wouldn't have had anything to call a tone. This was essentially what he contributed [...] above all to English public life. He pervaded it, he coloured it, he embellished it, and without him, it would have lacked, comparably speaking, a vocabulary.» (S. 199)

Aber, wie sich herausstellt, ist er eben nur dies: unbeobachtet ist er gar nicht mehr da, wie Blanche Adney bei einem gemeinsamen Spazierweg herausfindet: «his lordship there [...] isn't even whole. [...] there isn't so much as one, all told, of Lord Mellifont». (S. 214) Und der Erzähler, an den diese Worte gerichtet sind, begreift sofort: «he struck me as so essentially, so conspicuously and uniformly the public character that I read in a flash the answer to Blanche's riddle». (S. 215)

Auch Blanche Adney und Lady Mellifont sind in gewisser Weise Gegenfiguren zu Vawdrey, allerdings in abgeschwächter, modifizierter Weise. Blanche Adney deshalb, weil sie ihren Bruch *im* öffentlichen Selbst hat, Lady Mellifont deshalb, weil ihr privates Leben und damit ihr *privates* Selbst einen Riß hat. Lady Mellifonts Identität wird in Mitleidenschaft gezogen durch das geheimnisvolle Selbstverhältnis ihres Mannes: «She had a secret, and if you didn't find it out as you knew her better you at least felt sure she was gentle unaffected and limited, as well as rather submissively sad. She was like a woman with a painless malady.» (S. 195) Lady Mellifont hat ihren Bruch im privaten Leben und so ihre *painless malady:* demgegenüber hat Blanche Adley ihren Bruch im öffentlichen Leben, in ihrem Leiden nämlich unter der Fixierung auf den Charakter der Komödie, ihre Sehnsucht, *als Schauspielerin* eine ernstzunehmende Rolle zu spielen und damit ihre Sehnsucht, als *öffentliche* Person ernstgenommen zu werden: «This was the canker in the rose, the ache beneath the smile.» (S. 200) Die öffentliche Perspektive auf sie, von anderen ebenso wie von ihr selbst, ist vollständig und absolut dominant; gerade wegen dieser Dominanz

wiegt folglich jener Bruch um so schwerer: «The perspective of the stage made her over, and in society she was like the model off the pedestal.» (S. 201)

Der Erzähler schließlich, seinerseits auch Schriftsteller, obgleich das keine nennenswerte Rolle spielt, ist eine durchaus paradigmatisch «integrierte» Person, eine Person, deren Innenleben und deren Verhältnis zu sich selbst und seinen Gefühlen, Erinnerungen usw. nicht in einem Widerspruch zu seinem öffentlichen, gesellschaftlichen Verhalten steht, sondern der seine Sensibilität und Wahrnehmungsfähigkeit im Alleinsein, Fürsichsein, Privatsein ebenso wie in seinem Verhalten zu anderen zum Ausdruck zu bringen in der Lage ist: dies scheint die erzählerische Funktion der Beschreibung seines einsamen kleinen Ausflugs in die Berge zu sein.[69]

Nun scheint James sich jedoch im Vorwort zu der Geschichte eher von «The Private Life» zu distanzieren: er steckt sie in die *Jolly Corner*[70] und ist bemüht, den anekdotischen Charakter der Geschichte zu unterstreichen. Dazu paßt auch, daß merkwürdigerweise die doch leicht verstörenden oder zumindest irritierenden Begebenheiten fast durchweg als komisch empfunden werden («exhilarating» (S. 216), «deeply diverted» (S. 215)); die Szenen und Begebenheiten sind scheinbar amüsant, leichthändig, anekdotenhaft erzählt und lassen kein tieferes Thema vermuten. Aber dies bleibt ein erster Eindruck: denn «the ache beneath the smile», wie es im Blick auf Blanche Adney (S. 200) heißt, läßt sich als implizites Motto der Geschichte verstehen. Es kulminiert in der einzigen explizit düsteren Szene, in der der Erzähler das dichtende alter ego Vawdreys – gänzlich unbeachtet von diesem – in dessen Hotelzimmer findet und so die verstörende Doppelung des Dichters erkennt. (S. 207 f.)

69 «My story isn't closely concerned with the charming hours I passed there – hours of the kind that make intense memories.» (S. 209) Diese Harmonie von privat und öffentlich findet ihre Gegenseite in der Unfähigkeit von Vawdrey (dem ‹öffentlichen› Vawdrey), in der Natur irgend etwas anderes zu denken, zu empfinden oder zu sprechen als in der Öffentlichkeit – nämlich, hauptsächlich, gesellschaftlichen Klatsch (S. 228); und in der gerade in der schönsten Natur beschriebenen Entdeckung von Mellifonts Verschwinden, sobald er allein mit sich ist. Blanche Adneys Mann übrigens, die letzte der sechs Personen, ist überraschenderweise offenbar derart eins mit sich, daß er der weiteren erzählerischen Beobachtung für nicht weiter wert befunden wird, cf. z. B. S. 195.

70 Cf. JAMES, 1986, S. 50.

Ein Thema von James, und sicherlich ein für ihn zentrales,[71] ist die Identität des Künstlers: Was ihn an der Geschichte – und an der Figur des Dichters Browning[72] – reizt, ist die auffallende und unerklärliche Differenz zwischen dem – langweiligen, konventionellen – öffentlichen und dem – subtilen und originellen – privaten, dem «inneren» Selbst des Künstlers, wie es sich in seiner Dichtung zum Ausdruck bringt. Ebenso, wie er den *Maler* Mellifont kontrastierend als gänzlich ohne privates Selbst, nur in der Öffentlichkeit existierend zeichnet.[73] Das Hauptthema der Geschichte scheint jedoch ein anderes zu sein: «being human» angesichts möglicher Deviationen, Pathologien, Konflikte, Brüche *zwischen* privatem und öffentlichem Selbst, *in* privatem oder öffentlichem Selbst; alle Personen bis auf den Erzähler (und Adney) manifestieren in ihren Persönlichkeiten, Identitäten, einen Bruch *zwischen* öffentlicher und privater oder einen Bruch *in* öffentlicher oder privater Person; mit Lord und Lady Mellifont, mit Vawdrey und Blanche Adney demonstriert James vier verschiedene Modelle oder Möglichkeiten eines Konflikts von privater und öffentlicher Person – sie sind jeweils parallel konstruiert, sie manifestieren jeweils eine korrelierende «Krankheit». Allerdings bedeutet dies keineswegs einen Kollaps der Persönlichkeiten, sie gehen an den Brüchen nicht zugrunde; sondern diese Risse sind, bei und für Mellifont und Vawdrey, offenbar nicht einmal Anlaß zum Leiden. Leiden tun die anderen darunter, die unmittelbar Betroffenen. Das Leiden von Lady Mellifont und das von Blanche Adney ist eher ein melancholisches und offenbart sich an unterschiedlichen Stellen, auf verschiedene Weise, als Risse der Persönlichkeit.

James impliziert folglich nicht, daß gelungenes, gelingendes Leben nur solchen Persönlichkeiten möglich ist, die ohne solche Brüche – «ache», «malady» – ihr Leben leben; im Gegenteil scheint der Erzähler, gerade als wunderbar integrierte Person, zwar «gut», aber ein kleines bißchen unbedeutend und langweilig zu sein, während die in-

71 Cf. zum Thema z. B. NUSSBAUM, 1990, S. 161 ff.; cf. auch etwa die Einleitung von Kermode in JAMES, 1986, S. 7 ff.; Kermode gewichtet allerdings die Geschichte m. E. ein wenig mißverständlich, wenn es dort zusammenfassend heißt, die Geschichte «considers the contrast between the artist alone and at work, and the behaviour of the same person as a man in society» (S. 18).

72 Cf. Kermode in JAMES, 1986, S. 18 f. dazu, daß James mit der Figur von Clare Vawdrey den Dichter Robert Browning beschreibt.

73 Der Aspekt der Rolle der Natur vs. der Kunst – und beide vs. die Gesellschaft, ist einer, auf den ich hier nicht weiter eingehen kann.

teressanteste Figur zweifellos Vawdrey ist und Lord Mellifont immerhin noch Anlaß zu unentwegtem Amüsement. Und zwar impliziert James dies – daß es nur ohne solche Brüche möglich sei, ein gelungenes Leben zu führen – zunächst schon deshalb nicht, weil für ihn die ästhetische Existenz ohnehin ihr eigenes Leben und jedenfalls ihre eigene Berechtigung, neben und unabhängig von allem «öffentlichen» Leben und allen sozialen oder moralischen Ansprüchen und Verpflichtungen haben kann.[74] Jene vier Modelle des Zusammenhangs und Zusammenhaltens und des Mangels an Zusammenhang und Zusammenhalten von öffentlicher und privater Person, lassen sich dann lesen als unterschiedliche – und zwar nicht notwendig unterschiedlich gute oder schlechte – Möglichkeiten, das individuelle Leben zu leben.

So scheint zwar auf der einen Seite die Beschreibung von Vawdreys öffentlichem Selbst (S. 193 f.) dieses klarerweise als defizient bezeichnen zu wollen – die Indifferenz gegenüber der Unterschiedlichkeit von Beziehungen, gegenüber deren unterschiedlichen Verhaltensanforderungen, ebenso wie die Indifferenz allen möglichen Gesprächsthemen gegenüber scheint jedenfalls nicht ein besonders erfreulicher Beitrag zum Gelingen sozialer Beziehungen zu sein. Das hieße, daß jedenfalls zu gelungenen Beziehungen mit anderen *beides* gehört, ein privates, inneres und ein soziales öffentliches Selbst (wie das beim Erzähler paradigmatisch der Fall ist – der allerdings seine Lebenspläne auch nicht gerade erfolgreich verfolgt, nicht nur wegen seines offensichtlichen Mangels an schriftstellerischen Ruhm, sondern auch wegen seiner ungestillten Sehnsucht nach Blanche Adney).[75] Aber auf der anderen Seite liegen James' Sympathien offensichtlich bei den Personen, die Persönlichkeitsbrüche manifestieren; und «after all human» scheinen eher diese Konflikte, eher «the ache beneath the smile», als jene Einheit zu sein.

Wo also läßt uns James? Er konfrontiert uns mit einer spezifischen Perspektive auf unterschiedliche Möglichkeiten, privates und öffentli-

74 Um Probleme der Moral scheint es James in dieser Geschichte ohnehin nicht sonderlich zu gehen; die einzigen tendenziell moralischen Szenen oder Konflikte sind die des Verhältnisses von Lord und Lady Mellifont (betrügt Mellifont seine Frau durch seine private Nichtexistenz? Ist er in irgendeinem Sinne Schuld an ihrer schmerzlosen Krankheit?) und vielleicht die enttäuschende öffentliche Lesung des letzten Kapitels aus Vawdreys Feder, die kläglich scheitert – betrügt Vawdrey seine Leser, indem er sein inneres, privates Selbst vor ihnen verbirgt oder jedenfalls nur in seinen Schriften manifestiert?

75 Und der Zuwendung von Lady Mellifont, die natürlich auch kein Trost ist, cf. S. 230 f.

ches Selbst zu integrieren. Er zeigt uns hier offensichtlich nicht, daß «the artist's conduct is exemplary for us all» – schon deshalb nicht, weil uns in der Geschichte fünf verschiedene Künstler mit ganz unterschiedlichen Lebensideen begegnen, von denen keine sonderlich favorisiert zu werden scheint. Und es ist auch nicht so, daß klar wäre, bei welcher Sorte Neubeschreibung – privat oder öffentlich – uns dieses kleine Buch helfen sollte, geschweige denn, daß es uns zeigen würde, wie unproblematisch es sei, divergierende private und öffentliche Identitäten zu beschreiben.[76] Ich möchte gar nicht behaupten, all dies – was Nussbaum behauptet und Rorty fordert – stünde nicht vielleicht *auch* in jener Geschichte; ich möchte nur – bescheiden und trivial – behaupten, daß all dies Sache einer ganz offenen Interpretation ist, daß James jedenfalls hier nichts wirklich eindeutig nahezulegen scheint, was die – theoretischen, philosophischen – Fragen des gelungenen Lebens und der angemessenen Neubeschreibung betrifft.

Was er uns zeigt, ist ein aporetisches Schauspiel: keine der Selbsterfindungsstrategien scheint sonderlich glücklich, keine der Figuren sonderlich attraktiv. Doch was er uns zugleich zeigt, ist die Abgründigkeit des Themas der Identität von privater und öffentlicher Person, in ganz unterschiedlichen Aspekten, unter ganz verschiedenen Hinsichten und damit mit einer Prägnanz und einem Ernst, der der Philosophie dieses Thema geradezu aufdrängt. Und eben weil es der Philosophie – pace Rorty – nicht reicht, ein Problem nur literarisch präsentiert zu bekommen, eben deshalb lernt sie und muß sie lernen von der Literatur. Die Literatur kann uns also hinweisen auf die Ernsthaftigkeit des normalen Lebens; aber sie bündelt nicht, sie argumentiert nicht, sie erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit und liefert uns so sicherlich keine Theorie. Literatur kann es sich leisten, in Aporien stehenzubleiben, Aporien vorzuführen und alles andere den Leserinnen zu überlassen.

76 Rorty hält, konsequenterweise, die «Beziehung zwischen den Büchern eines Autors und anderen Bereichen seines Lebens für vollkommen kontingent» (RORTY, 1989, S. 186, in einer Anmerkung zu Heidegger); insofern ist eigentlich die Vawdrey-Figur von James ein wunderbares Beispiel für ihn – vor allem dann, wenn man geneigt ist, Langweiligkeit der Konversation (wie bei Vawdrey) als eine Form von Grausamkeit zu betrachten (problematisch bleibt allerdings, daß man ja nicht weiß, zu welcher «Sorte Bücher» *The Private Life* eigentlich gehört); doch bei Vawdrey/James geht dies eben nur als Verdoppelung des Selbst (eine Beschreibung, gegen die Rorty wahrscheinlich noch nicht einmal etwas einwenden würde) – und als *Philosophin* würde man dann doch gerne die – theoretische – Frage stellen dürfen, ob dies noch ein gelungenes Leben genannt werden kann.

Philosophie sollte das nicht. Und Unterschiede liegen klarerweise auch in der Semantik; aber so einfach ist dies offensichtlich nicht, als daß es sich als ein Unterschied im Blick auf den Ernst bezeichnen ließe. Eine Position wie diejenige von Habermas *unterschätzt* die Literatur, wenn sie sich weigert, sich dem «constant force that makes for muddlement» (James), dem «ache beneath the smile», denen wir vor allem in allen Fragen der Ethik ausgesetzt sind, ernsthaft und so weit wie irgend möglich zu stellen; ernsthaft in dem Sinn, in dem eben nur Literatur uns jene Abgründe und Möglichkeiten menschlichen Lebens zeigen kann; und ernsthaft in dem Sinn, in dem gerade Literatur viel direkter an unseren Alltag anknüpft, ihn in Frage stellen kann.

Doch das heißt nicht, daß damit die Differenz der Gattungen völlig eingezogen würde; es heißt allerdings, daß Philosophie auf Literatur angewiesen ist. Eine Position jedoch wie diejenige von Rorty und Nussbaum *überschätzt* die Literatur, wenn sie meint, auf die systematisierende, sich den Aporien, Entscheidungen, Gründen stellende Rolle von Philosophie verzichten zu können; und sie entlastet die Philosophie, wenn sie auch von dieser Aufgabe noch meint, sie an die Literatur delegieren zu können. Romane werden auch durch die Lektüre von Philosophinnen nicht zu «works of moral philosophy» und sollten dies auch nicht. Aber die Differenz, das bleibt richtig, liegt sicherlich nicht, in keiner Weise, in deren Ernst. Im übrigen, und dies ist gewiß schon deutlich geworden, ist der eigentliche Kontext dieser Probleme natürlich ein ganz grundsätzlicher: nämlich der der Frage nach dem Begriff und der Aufgabe von Philosophie.

Literatur

CASCARDI, A. J. (ed.), *Literature and the Question of Philosophy,* Baltimore 1987

CAVELL, S., *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises,* Cambridge 1994

— *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy,* Oxford 1979

— *Must We Mean What We Say? A Book of Essays,* Cambridge 1976

CONANT, J., «Freedom, Cruelty and Truth: Rorty vs. Orwell», Ms. 1998

CULLER, J., *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism,* London 1983

DANTO, A., «Philosophy As/And/Of Literature», in: *Proceedings of the American Philosophical Association* 58 (1984), S. 5–20, wiederabgedr. in: A. J. CASCARDI, (ed.), *Literature and the Question of Philosophy,* Baltimore 1987

— «In their own voice: philosophical writing and actual experience», in: R. ELDRIDGE (ed.), *Beyond Representation. Philosophy and Poetic Imagination,* Cambridge 1996

DERRIDA, J., *Acts of Literature,* ed. by D. Attridge, London 1992

DILTHEY, W., *Briefwechsel mit dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897,* Halle 1923

ELDRIDGE, R., *On Moral Personhood. Philosophy, Literature, Criticism and Self-Understanding,* Chicago 1989

— (ed.), *Beyond Representation. Philosophy and Poetic Imagination,* Cambridge 1996

EVANS, G., (1982), *The Varieties of Reference,* ed. by J. McDowell, Oxford 1982

FLEISCHACKER, S., «Poetry and Truth-Conditions», in: R. ELDRIDGE (ed.), *Beyond Representation. Philosophy and Poetic Imagination,* Cambridge 1996

FREGE, G., *Nachgelassene Schriften,* hg. von H. Hermes u. a., Hamburg 1969

GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode,* Tübingen 1960

GÜNTHER, K., «Das gute und das schöne Leben. Ist moralisches Handeln ästhetisch und läßt sich aus ästhetischer Erfahrung moralisch lernen?», in: G. GAMM / G. KIMMERLE (Hg.), *Ethik und Ästhetik. Nachmetaphysische Perspektiven,* Tübingen 1990

GUIGNON, C. B. / HILEY, D. R., «Biting the Bullet: rorty on Private and Public Morality», in: A. R. MALACHOWSKI (ed.), *Reading Rorty,* Oxford 1990

GRIFFITHS, A. P. (ed.), *Philosophy and Literature,* Cambridge 1984

HABERMAS, J., «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln,* Frankfurt a. M. 1983, S. 9–29

— «Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur», in: ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen,* Frankfurt a. M. 1985, S. 426–447

— «Philosophie und Wissenschaft als Literatur?», in: ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze,* Frankfurt a. M. 1988, S. 242–267

HASLER, J., *Switzerland in the Life and Work of Henry James,* Diss. Basel 1966

HORTON, J., «Life, literature and ethical theory: Martha Nussbaum on the role of the literary imagination in ethical thought», in: J. HORTON / A. T. BAUMEISTER (eds), *Literature and the Political Imagination,* London 1996

JAMES, H., «The Private Life», in: *The Figure in the Carpet and Other Stories,* ed. by F. Kermode, London 1986

— *In the Cage and Other Tales,* ed. & intr. by M. D. Zabel, London 1958

KALIN, J., «Knowing Novels: Nussbaum on Fiction and Moral Theory», in: *Ethics* 103, October 1992, S. 135–151

MENDUS, S., «‹What of soul was left, I wonder› The narrative self in political philosophy», in: J. HORTON / A. T. BAUMEISTER (eds), *Literature and the Political Imagination,* London 1996

NOONAN, H., *Personal Identity,* London 1989

NUSSBAUM, M., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature,* Oxford 1990

— *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life,* Boston 1995

POSNER, R. A., *Law and Literature. A Misunderstood Relation,* Cambridge (Mass.) 1988

OKSENBERG-RORTY, A. (ed.), *The Identities of Persons,* Berkeley 1976

PUTNAM, H., «Taking Rules Seriously», in: id., *Realism with a Human Face,* ed. & intr. by J. Conant, Cambridge (Mass.) 1990

— «Preface. Introducing Cavell», in: T. COHEN e.a. (eds.), *Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell,* Lubbock (Texas) 1993

RAWLS, J., *Political Liberalism,* New York 1993

RORTY, R., *Kontingenz, Ironie und Solidarität,* Frankfurt a. M. 1989

— «Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy», in: id., *Truth and Progress, Philosophical Papers,* Vol. 3, Cambridge (Mass.) 1998 (a)

— «The Inspirational Value of Great Works of Literature», in: id., *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America,* Cambridge (Mass.) 1998 (b)

RÖSSLER, B., «Gültigkeit und Vielfalt. Einige Bemerkungen zum Verstehen philosophischer Texte», in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6/1993

SAMUELS, C. T., *The Ambiguity of Henry James,* Illinois 1971

SCHILDKNECHT, C. / TEICHERT, D. (Hg.), *Philosophie in Literatur,* Frankfurt a. M. 1996

SICKER, P., *Love and the Quest for Identity in the Fiction of Henry James,* Princeton 1980

TRILLING, L., *The Liberal Imagination. Essays on Literature and Society,* New York 1953