

Philosophie zwischen Rhetorik und Sprachpragmatik

Zu Habermas' Kritik an Derrida und der welterschließenden Funktion der Sprache

von Borislav Mikulić (Zagreb)

Vorbemerkung:

Der folgende Aufsatz gibt den Text meines Referats wieder, das für ein Symposium der Österreichischen Gesellschaft für philosophischen Ost-West-Dialog unter dem Titel „Kunst und Philosophie“ (Otterthal in Niederösterreich, Juli 1991) vorgesehen war, aber nicht gehalten wurde. Meine Teilnahme wurde durch den Ausbruch eines Ende Juni 1991 in Slowenien angefangenen und bis zur Stunde der Drucklegung dieses Textes in Kroatien und Bosnien-Herzegowina andauernden Krieges verhindert. Die im folgenden versuchte Auseinandersetzung mit einer Art „ästhetischen“ *Gebots der Rationalität* fällt für mich zeitlich und inhaltlich mit der schärfsten politisch-sozialen Ausprägung dieses Gebots zusammen – einer Ausprägung, die deswegen eine so unerträgliche Dimension gewinnt, weil sie zwar eine Fülle von „Rationalisierungen“ des Krieges enthält, dabei aber mit einem totalen Mangel an glaubwürdiger Rationalität zusammentrifft. Zu hoffen bleibt jedoch, daß der unglückliche Krieg zum Besseren gewendet werden kann, nämlich zum Kampf um Vorbedingungen der Möglichkeit einer wenn nicht absoluten, so doch gerechteren Rationalität. Denn nur so ließe sich der aktuelle Mangel an Recht und Gerechtigkeit überwinden sowie seine Ursachen verstehen und „rechtfertigen“. Dazu gehört wohl auch die Aufklärung über die negativen – weltvernichtenden Potentiale der Rhetorik, die jeden Krieg – und das haben wir hier sehr hautnah erlebt – ermöglicht, bevor er noch „angefangen“ hat. Der folgende Aufsatz optiert jedoch für die positiven, welterschaffenden Potentiale der Rhetorik. Für seine sprachliche und inhaltliche Lesbarkeit gilt mein sehr persönlicher Dank Herrn Thomas Hübel von der Mesotes-Redaktion.

1

Nichts ist im Zusammenhang einer Diskussion über das beinahe uferlose Thema *Kunst und Philosophie* dermaßen vorentschieden wie die Unmöglichkeit, eine solche Frage heute metaphysisch – sei es auch im Sinne des Kantischen Apriorismus – anzugehen. Wenn Heidegger auch als antimetaphysischer Kunstphilosoph, genauer, als ein „Kunstdenkender“ Philosoph gilt, so wird bei ihm doch gleichzeitig mit dem erklärten Ende der Philosophie und der Annäherung an die Dichtung eine philosophische und daher der Kunst äußerliche Auffassung des Verhältnisses von Denken und Kunst deutlich. Diese Auffassung resultiert aus seiner *Zielsetzung*, die denkerisch, nicht aber künstlerisch vermittelt ist. Daß er sich mit seiner philosophischen Auffassung dennoch auf die Seite der Kunst gestellt hat, hängt damit zusammen, daß Heidegger sich aufgrund seiner „dichtenden“ Textpraxis für eine argumentativ verfahrenende Differenzierung des Themas „Kunst und Philosophie“ unangreifbar gemacht hat.¹

Die Sache wird insofern komplizierter, als Heidegger nicht der einzige und typischste philosophische Autor ist, dessen Texte eine Doppelnatur aufweisen – eine theoretische im engeren Sinne, die dann einer linguistischen Diskursanalyse zugänglich wäre, und eine literarische, die sich mit Mitteln der Literaturwissenschaft ausweisen ließe. Außer

ihm gibt es in der deutschen philosophischen oder theoretischen Texttradition etliche namhafte, als „sprachgewaltig“, wie etwa Hegel, oder als „gute Stilisten“, wie Nietzsche, Freud, Adorno, geschätzte Autoren. Es gibt Literaturtheoretiker wie W. Benjamin, in dessen Schriften sich der theoretische Gehalt gerade durch literarische Ausdrucksmittel und an literarischem Material zu einem theoretisch-philosophisch relevanten Werk konstituiert. Am bekanntesten ist jedoch ein nichtdeutscher Autor, Jean-Paul Sartre, der auf der Grundlage desselben theoretischen Inhalts gattungsmäßig verschiedene und dabei gleichermaßen gelungene Texte produzierte.

Nun führen uns die genannten Fälle nicht viel weiter als bis zu dem Gemeinplatz, daß zwischen der literarischen Textproduktion einerseits und der philosophischen andererseits tiefe Verwandtschaftsbeziehungen bestehen. Sie sind am ausgeprägtesten dort, wo ein Autor, wie etwa Sartre, in zweierlei Rolle auftritt, einmal als Dichter, ein andermal als Philosoph. Doch gerade an diesem Fall einer unproblematischen Verbindungsmöglichkeit zwischen Literatur und Philosophie wird die Paradoxie unserer Fragestellung klar ersichtlich. Dort wo sich in der Tradition Philosophie (oder auch Wissenschaft) und Literatur verbinden, sind die beiden gattungsmäßig aufs schärfste unterschieden. Dies gilt nicht nur von Sartre, sondern auch von literarischen Klassikern wie Voltaire, Rousseau, Goethe, Tolstoi, zuletzt aber auch von Umberto Eco.

Der Fall des Letztgenannten kann geradezu als paradigmatisch angesehen werden, ohne daß man sich dabei auf die Frage des literarischen Werts seiner verdichteten Theorie einlassen müßte. Was er theoretisch nicht zu Ende explizieren kann, das geht er mit Mitteln eines anderen Textverfertigungsprozesses an. Daß Eco also zu einem Genre-Mimetiker und -Bastler wird, ist zwar interessant, aber weniger wichtig als der paradoxe Umstand, daß heterogene Textgattungen (wie Philosophie und Literatur) unter neuen, poststrukturalistischen Bedingungen der Theorie füreinander als Gattungen erst dann thematisch werden, wenn sie ineinander übergehen, und nicht dann, wenn sie, wie es die Tradition befahl, getrennt bleiben. Nämlich erst als Philosophie zu „Literatur“ wurde, fing sie an, als *philosophisches Genre* zu gelten. Zuvor galt nur dasjenige als Genre, was der Literatur im engeren Sinne angehörte. So scheint Ecos Semiotik einmal zu der theoretisch überladenen Fiktion „Der Name der Rose“, in der klar erkennbare Elemente des Kriminal-, des historischen und des Bildungsromans mitspielen, ein andermal zu einer sich selbst erzählenden apokryphen Geschichte des Wissens² werden zu müssen, um die theoretische Problematik von Textgattungen zum Ausdruck bringen zu können.

Wenn nun Ecos Fall, zusammen mit den anderen genannten Fällen der literarischen Tradition, den Anfang der für uns interessanten Paradoxie in einem Gemeinplatz zeigt, nämlich daß verschiedene Textsorten (Sartre: Erzählungen, Dramen, Essays, Traktate; U. Eco: Traktate, Essays, Romane) identischen Theoriegrundlagen entstammen (einerseits Existentialismus, andererseits Semiotik), so ist gleichwohl gerade Ecos verschiedenartige Textpraxis für unser eigentliches Problem – dasjenige der sogenannten Einebnung von Gattungsunterschieden zwischen Wissenschaft, Philosophie und Literatur – durch seine „unsichtbare“ Gattungsverschmelzung symptomatisch. Wenn für die Semiologie und die poststrukturalistischen Texttheorien die klare Gattungsunterscheidung von Diskursen nicht mehr als gesichert gilt, so scheint sich ihre Auffassung von Text und Genre einem der Tradition selbst inhärenten Aspekt der genannten Paradoxie zu verdanken. Die paradigmatischen Fälle der Tradition weisen nämlich darauf hin, daß Gattungsunterschiede als *Unterschiede* erst dann thematisch werden, wenn sich die Gattungen einander annähern, wenn sie in ein Bezugsverhältnis geraten – ein äußerliches, etwa durch die Person eines Autors (wie Sartre) oder durch die eines Interpreten: ein

immanentes, etwa wenn Gattungsunterschiede zum Gegenstand einer „autonomen“, diskurseigenen, sei es literarischen, sei es theoretischen, Darstellung werden. Die eigentliche Paradoxie der Genreproblematik bekundet sich darin, daß in beiden Fällen – der heteronomen Unterscheidung wie der autonomen Vereinheitlichung von Diskursgattungen – immer dieselbe (natürlich jeweils eine andere), vom „Text“ selbst unterscheidbare Theorie zugrundeliegt.

Es ist klar, daß der zweitgenannte Fall der immanenten und autonomen Verhältnisherstellung zwischen Diskursgattungen theoretisch reizvoller ist, beinhaltet doch gerade er die paradoxe Umkehrung der traditionellen Gattungsunterscheidung. Die genannte Paradoxie bekundet sich in Eco's Fall nämlich darin, daß die Produktion von *verschiedenen* Textgattungen *nicht ihren Unterschied unterstreicht*, sondern eher darauf aus ist, ihn wertmäßig und methodologisch zu degradieren. Eco gehört zu den Autoren, die, von der theoretischen Branche herkommend, ihre Theorie der Gattungsunterschiede – um eine metrisch-stilistische Metapher zu gebrauchen – enjambementartig hervorbringen und praktizieren: Den einen semantischen Gehalt, eben ihre theoretische Lehre, geben sie durch Brechen und Zusammenfügen, sozusagen durch das gebrochene Kontinuum, einer syntaktischen oder stilistischen Einheit in zwei Bauelementen wieder. Was in Metrik und Stilistik in Form des Enjambements erscheint, ist auf unserer Problemebene eine Theorie in großen Diskurseinheiten: Traktate, Abhandlungen und Dissertationen einerseits, Erzählungen, Theaterstücke und Romane andererseits.

Die oben erwähnte traditionelle Paradoxie der Gattungsunterschiede, nämlich daß die unterschiedlichen Gattungen auf einer identischen Grundlage beruhen, zeigt sich in Eco's Fall als eine in zweifacher Weise verwirrende Perspektive der Problematik: als Gattungsunterschiede rettend und sie zugleich aufhebend. Diese Umkehrung der Paradoxie, durch die sie sich verdoppelt, läßt sich etwa folgendermaßen darstellen: einerseits als die der Tradition eigene Paradoxie, daß sich ein *identischer semantischer Inhalt in verschiedenartigen Ausdrucksformen* darstellen lasse, *ohne daß dabei der Inhalt selbst beeinträchtigt werde*,⁵ andererseits als die rückläufige, strukturell aber identische Paradoxie des Poststrukturalismus, daß unterschiedliche Gattungen – so „gegeben“, autonom und gegenseitig unabhängig sie erscheinen – ein *innerlich gesichertes inhaltliches Kontinuum* zwischen einander aufweisen, in dem Sinne, daß inhaltsmäßig und methodologisch ein Übergang von der einen Gattung in die andere möglich und strategisch sogar vorgesehen ist.

Die Möglichkeit, daß mit der Umkehrung der traditionellen Paradoxie der Unterscheidung von Textgattungen lediglich das der Tradition eigene Modell des Verhältnisses von Textform und Gedankeninhalt wiederholt sei, ist gleichwohl nur scheinhaft. Die neuen, sich dem russischen Formalismus verdankenden Texttheorien, die semiologische und die dekonstruktivistische, in anderer Weise aber auch die hermeneutisch-phenomenologische, gehen nicht davon aus, daß die Identität des semantischen Gehalts eines Textes gleichsam vortextlich, in der ontologischen Lehre einer Theorie existiere, daß die Bedeutung des Textes sich unabhängig von sprachlichen Ausdrucksmitteln bilde. Sie lassen ihn vielmehr mit der Rhetorizität der Sprache aufs engste zusammenhängen und verweisen die Sprache als allgemeines Medium der Verständigung auf ihre „poetische“, welterschließende Funktion zurück. Anders jedoch als die von ihren romantischen Anfängen noch sehr abhängende hermeneutische Sprachtheorie scheinen die semiologischen Texttheorien und zumal die dekonstruktivistische Vertextlichung der Welt darauf aus zu sein, die traditionell als unaufhebbar geltende und von Wittgenstein in negativer Form wieder aufgestellte Grenze zwischen einer Diskursivität der ontischen

Sphäre und dem sogenannten „Unsagbaren“, dem nicht-diskursiven metaphysischen Gehalt, dahingehend zu durchbrechen, daß das Unsagbare selbst sprachlich verfaßt ist⁴ oder daß es als ein zuvor noumenal existierender Weltraum sprachlich eingeholt wird.⁵ In beiden Fällen können die aus Wittgenstein hervorgehenden Konsequenzen für sprachtheoretische Fragestellungen wie auch für die der Textproduktion einen anderen Sinn haben als die Konsequenzen des neopositivistischen Sprachpragmatismus.⁶

Es hat sich also, um zum Ausgangsproblem zurückzukehren, eine allzu eigentümliche schriftstellerische Praxis auf der Seite der Literatur, aber auch auf der Seite der Philosophie bemerkbar gemacht, als daß sich die Frage ihres Verhältnisses „metaphysisch“ oder „transzendental“ stellen ließe, wie dies bei Platon und dann auch bei Hegel zum Vorteil der Philosophie, bei Schelling aber zum Vorteil der Kunst geschah. Die wissenschaftlich beschlagenen Sprach- und Texttheorien erlauben andererseits nicht, daß die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Literatur nur vom Standpunkt einer der genannten Seiten gestellt werde. Zu gewinnen wäre auf diesem Wege einerseits eine philosophierende Literaturtheorie und -kritik wie diejenige marxistischer Provenienz (G. Lukács, H. Mayer), deren Wissenschaftlichkeit vom Wissenschaftsstatus der sie untermauernden Philosophie abhängen würde; andererseits aber eine mehr oder weniger substantialistisch naive, deskriptive Literaturkritik, die jeder philosophischen Reflexion über Literatur, deren „Autonomie“ während, ständig mißtraute.

Eine denkbare dritte Position ist aber keine, die erst zu finden wäre, und schon gar keine, die erfunden werden müßte. Ähnlich dem platonischen „Sophisten“, der nur scheinbar eine begriffliche Konsequenz oder ein begriffliches Erzeugnis des diäretischen Verfahrens ist, in Wahrheit aber etwas ist, dessen begriffliche Darstellung den ganzen Platonischen dialektischen Apparat ungemein viel Mühe kostet,⁷ ist sie bereits polemisch als eine Theorie am Werk, die – vom Standpunkt einer redlichen philosophischen Theorie aus gesehen – alle „Vorteile“ einer zynischen, sich ihrer Unredlichkeit bewußten Interpretation genießt, ohne dabei das Risiko der Kritisierbarkeit fürchten zu müssen. Womit sie ihre Umgebung hysterisiert, ist ihre grundlegende Voraussetzung: Wenn einmal angenommen ist, daß die konstitutiven Momente einer Theorie so rettungslos von den Sprachmitteln abhängen, in denen sie sich re-produziert, dann ist die „Metaphysik“ dieser Theorie, der Objektivismus ihres Ursprungs und ihres Zwecks, so unwiederbringlich gefährdet, daß weder die mit dieser Annahme emphatisch rechnende noch irgendeine herkömmliche oder reformierte Theorie den klassischen Inhalt zu retten vermag, ohne gleichsam von Null wieder anfangen zu müssen. Kann doch niemand nachweisen, daß die Sprachform und der Inhalt einer philosophischen Lehre, sei es auch der Kantischen, sich indifferent zueinander verhalten, ohne daß dabei der Seite der Sprache Schaden zugefügt werde. Daß aber diese Grundannahme den Netzen einer sich als rational und kontrollierbar darstellenden Diskursphilosophie entgeht, hängt damit zusammen, wie sie die Situation überlebt, die von der letzteren „der performative Selbstwiderspruch der Vernunftkritik“ genannt wird.

Selbstverständlich ist mit all dem die „Dekonstruktion“ gemeint, und natürlich wird sie indirekt, gleich der griechischen Sophistik, durch die Interpretation einer Theorie dargestellt, die ihrerseits nicht zynisch sein will. Dem ist nicht so, weil die Dekonstruktivisten uns nicht anders zugänglich wären als durch Kommentare von Konstruktivisten, wie es hauptsächlich der Fall mit den Sophisten war, sondern weil sie ihre „verkehrte Position“ und ihr „Geschäft“ gerade so zu verstehen geben, wie sie sie praktizieren. Die Dekonstruktivisten, diese (post-)modernen Sophisten, scheinen ihre Stellung nur so ausweisen zu können: als eine differentielle, die verdeckten Zwischen-

und Nebenräume und verlassenen Topoi der „redlichen Theorie“ wieder aufdeckende Bewegung des Denkens. Die Verwirklichung dieses Unmöglichen scheint darin zu liegen, daß die Dekonstruktion gerade das auf sich nimmt, was den besagten „performativen Widerspruch“ als solchen ausmacht – nämlich, daß eine radikale Vernunftkritik auch die Position aufhebt, auf die sie sich stützt. Daß sie sich selbst dabei nicht in Rauch und Asche auflöst, sondern sich gerade durch die Performanz des Widerspruchs als eine mögliche und dazu noch verpflichtende theoretische Position behauptet, ist tatsächlich vielleicht nur postmoderner Schein. Um dies zu erforschen, wollen wir im nächsten Schritt das von Habermas in „Der philosophische Diskurs der Moderne“ aufgerollte Argument näher besehen und in seinem radikalen Anspruch einschränken. Es besteht der Verdacht, daß Habermas' abweisende Haltung gegenüber der dekonstruktivistischen Texttheorie nur in einem trivialen Punkt zutrifft, nämlich nur insofern diese tatsächlich alle Textproduktion für literarisch ausgibt, daß sie aber in den wesentlichen Punkten deren strategisch-pragmatischem Ziel nicht Rechnung tragen kann.

II

Habermas geht von der nicht unproblematischen Annahme aus, daß Derrida, „dieser nicht gerade argumentationsfreudige Denker“, dort sich mit Mitteln einer rational disponierten Argumentation fassen lasse, wo die Ausführungen seiner amerikanischen Nachfolger (J. Culler und Mary L. Pratt) an seine Grundthese anknüpfen: Es ist dies die These von der gattungsmäßigen Nichtunterscheidbarkeit einmal zwischen Philosophie und Literatur (vgl. S. 224), ein andermal zwischen dem außeralltäglichen Bereich der sogenannten „fiktiven“ Rede und den Alltagsdiskursen (vgl. S. 228). Damit sei das Projekt der radikalen Vernunftkritik in den Bereich der Rhetorik versetzt und von den dort herrschenden Gültigkeitsbedingungen abhängig gemacht. Mit anderen Worten, die Auflösung des von Habermas immer wieder angesprochenen und zur Erbsünde der postmodernen Philosophie emporgehobenen performativen Widerspruchs wird nur im Rahmen der „Dekonstruktion“ für möglich erklärt. Habermas ist jedenfalls davon überzeugt, daß Derridas Wendung zur Rhetorik, zur Ästhetisierung der Sprache diesen Ausweg nur dann offen zu halten vermag, wenn die Grundannahmen zutreffen, die das dekonstruktive Verfahren als solches voraussetzt. Es sind dies:

(1) die Annahme, daß die Literaturkritik kein primär wissenschaftliches Unternehmen sei, sondern denselben rhetorischen Maßstäben gehorche wie ihre literarischen Gegenstände,

(2) die Annahme, daß zwischen Philosophie und Literatur so wenig ein Gattungsunterschied bestehe, daß sich philosophische Texte in ihren wesentlichen Gehalten literaturkritisch erschließen lassen.

(3) die Annahme, daß der Vorrang der Rhetorik vor der Logik die Generalzuständigkeit der Rhetorik für die allgemeinen Qualitäten eines alles einbegreifenden Textzusammenhanges bedeute, in dem sich letztlich alle Gattungsunterschiede auflösen; einem solchen „allgemeinen Text“ gegenüber könne keine der Gattungen ihre Autonomie behaupten (vgl. S. 224f.).

Habermas zeigt, daß auf Grund dieser Annahmen, von denen die dritte die beiden ersten enthalte und erkläre, die Literaturkritik so entspezifiziert sei, daß die amerikanische Derrida-Rezeption eine gegenläufige Ergänzung zu dessen Interpretation der Einebnung des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und Literatur liefern konnte:

sie konnte nämlich – Derridas strategischem, auf Metaphysikkritik ausgerichtetem Verfahren einer literaturkritischen Behandlung philosophischer Texte folgend – der Literaturkritik empfehlen, ihrerseits literarische Texte doch auch als philosophische zu behandeln. Die an zweiter Stelle genannte Annahme der Dekonstruktivisten wird dann von Habermas folgendermaßen ergänzt: „Zwischen Philosophie und Literatur besteht so wenig ein Gattungsunterschied, daß sich literarische Texte in ihrem wesentlichen Gehalt metaphysikkritisch erschließen lassen“ (S. 227f.).

In einer in kritischer Absicht durchgeführten Überprüfung der genannten Annahmen, auf deren Grundlage die amerikanische dekonstruktive Literaturkritik ihr textanalytisches Gebäude errichtet, legt Habermas dar, daß das ganze Geheimnis der dekonstruktiven Auflösung des performativen Widerspruchs auf Derridas „Überverallgemeinerung“ einer, nämlich der welterschließenden (poetischen) Funktion der Sprache und auf der Verkennung der problemlösenden Funktion der Sprache in Alltagssituationen beruhe (vgl. S. 243). Der Preis von Derridas „holistischer Einebnung“ aller spezifischen Gattungsunterschiede sei, daß „die polare Spannung zwischen Welterschließung und Problemlösung im Funktionsbündel der Alltagssprache“ (S. 243) verlorengehe und die Funktionen beider Weisen des Sprachgebrauchs entschärft werden, daß ferner der besondere Status (die Brücken- und Übersetzungsfunktion) verkannt werde, den Philosophie und Literaturkritik, je auf ihre Weise, als Vermittler zwischen den Expertenkulturen und der Alltagswelt einnehmen, daß schließlich dadurch nicht nur das Reich der Fiktion seinen spezifischen Charakter einbüße, sondern auch die Sphäre des alltäglichen Sprachgebrauchs ihre Autonomie gegenüber der fiktionalen Rede nicht behaupten könne (vgl. ebd.). Habermas unterläßt es nicht zu unterstreichen, daß es ihm besonders daran gelegen sei, den letztgenannten Unterschied vor Derridas vernichtender Einebnung zu retten. Wenngleich Habermas nicht umhin kann, den „unausrottbar rhetorischen“ Charakter *auch* der Alltagssprache anzuerkennen (die wissenschaftlichen Nachweise hierzu, wie die von Jakobson oder auch von Bühler, sind älter als Derrida und umso überzeugender), verübelt er Derrida doch das Durcheinanderbringen von „Konstellationen [...], in denen die rhetorischen Elemente der Sprache *ganz verschiedene Rollen* übernehmen“ (S. 245). Zu diesem Zweck erinnert er an Karl Bühlers semiotisches Schema von Ausdrucks-, Appell- und Darstellungsfunktion des Zeichens (vgl. S. 235) sowie an Searles und Austins Unterscheidung zwischen „normalem“ und „parasitärem“ Sprachgebrauch (vgl. insbes. S. 228ff.), um dann die Spannung der gesamten Diskussion an eine ganz fade Problemlösung verloren gehen zu lassen: In den Routinen der Alltagspraxis sei der weltkonstituierende sprachliche Rahmen beinahe erstarrt, die rhetorischen Elemente der lebendigen Sprache seien gleichsam gezähmt und in Dienst genommen für spezielle Zwecke der Problemlösung (vgl. S. 245). Was den starken rhetorischen Zug angeht, der die literaturkritische und philosophische Sprache gleichermaßen auszeichne, so erklärt sich dieser für Habermas aus dem Paradox, daß Literaturkritik und Philosophie ihre Vermittlungsaufgabe zwischen der Expertenwelt und dem Alltag dadurch bewältigen könnten, daß sie ihre eigenen Ausdrucksmittel, die speziellen, auf Geschmacks- bzw. Wahrheitsfragen spezialisierten Sprachen entnommen sind, „in dem Maße rhetorisch erweitern und anreichern, wie es nötig ist, um mit manifesten Aussageinhalten indirekte Mitteilungen gezielt zu verknüpfen“ (S. 245).⁸

Der Habermassche Vorwurf gegen Derrida ist ein zweifacher und doch in sich konsistent. Er betrifft die Dekonstruktion selbst als denjenigen Denkmechanismus, der zweifach Negatives leistet: Einerseits bleibt man durch die dekonstruktiv-strategische Ausdehnung von Rhetorik über den Bereich der Logik hinaus im performativen

Selbstwiderspruch verhaftet, und andererseits ebnet die Dekonstruktion alle Gattungsunterschiede ein. Habermas verstärkt seinen Vorwurf dadurch, daß er ihn mehrmals emphatisch wiederholt – vielleicht um dadurch die explizit beklagte Unmöglichkeit einer argumentativen Kommunikation mit dem kritisierten Autor zu überwinden. Ähnlich wie Adorno, der sich nicht damit abmüht, mit Mitteln der negativen Dialektik aus der Paradoxie des performativen Widerspruchs auszubrechen, hebt sich Derrida von Heidegger dadurch ab, daß er nicht mit dem Gestus der Tiefe eine Ursprungsphilosophie imitiert (vgl. S. 219f.). Doch die Parallelen und die „Verwandtschaft“ zwischen Adorno und Derrida reichen nicht weit, denn, während Adorno den „als unausweichlich anerkannten performativen Widerspruch zur Organisationsform der Mitteilung“ umbildet (S. 219), macht Derrida diesen Vorwurf unbekümmert mit Hilfe eines Gegenvorwurfs gegenstandslos: Von „Widerspruch“ lasse sich nur im Lichte von Konsistenzforderungen reden (vgl. S. 222). Nicht ohne Bitterkeit findet der kritisierende Habermas es ratsamer, sich den amerikanischen, „im angelsächsischen Argumentationsklima aufgewachsenen“ literaturkritischen Schülern Derridas zuzuwenden, um zu sehen, ob sich dessen These wirklich halten lasse (vgl. S. 228).

Daß der Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur in Derridas dekonstruktivem Verfahren aufgelöst wird, ist der Dekonstruktion als solcher eingeschrieben. Was mit ihren rhetorisch angereicherten Sprachmitteln angegriffen und zersetzt wird, ist die Logik der Identität, die ihrerseits Gattungsunterschiede generiert. Also schließt der von Habermas erhobene Vorwurf des performativen Widerspruchs des dekonstruktiven Verfahrens den von der Auflösung des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und literarischen Weisen des Schreibens mit ein. Deswegen ist es vom Standpunkt der argumentativen Ökonomie des Autors aus überflüssig zu sagen, der Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur werde in der dekonstruktiven Praxis hinfällig (vgl. S. 224). Er kann nur in einer Praxis hinfällig werden, und nur so lange ist der Gattungsunterschied „eingebnet“, wie diese Praxis aktiviert bleibt. Ist doch Derridas grundlegende Kategorie der *différance* nur als differentielle Bewegung des Denkens „präsent“, und nicht als ein selbstidentischer Grundsatz. Insofern ist in diesem dekonstruktiven Verfahren auch nichts anderes für eine argumentative Kritik erreichbar als eben nur jenes selbst in seiner Praxis. Daher wird ein weiteres Gegenargument Derridas denkbar: Von Einebnung des Unterschieds lasse sich nur im Lichte einer rigiden und für irgendwelche pragmatische Zwecke verwertbaren Aufrechterhaltung von Unterschieden reden. Daher gibt der rhetorische Überschuß in der Habermasschen Argumentation, eben die Überbetonung des zweiten Vorwurfs, Aufschluß über das Unbehagen des kritisierenden Autors sowie über die eigentlichen Schwierigkeiten seiner Auseinandersetzung mit einer Denkstrategie, die nichts minder als eben die grundlegende Voraussetzung *seiner theoretischen Position* dekonstruiert, ohne selbst einen eigenen verwundbaren Identitätskern aufzuweisen. Was diese Denkstrategie bezweckt, ist die Auflösung der Bedeutungsidentität des Zeichens und in eins damit die Infragestellung der Möglichkeit intersubjektiver Verständigung „über etwas“. Diese setzt für Habermas voraus, daß die kommunikativ Handelnden die Möglichkeit identischer Bedeutungszuschreibungen haben müssen, um sich über etwas in der Welt zu verständigen bzw. um einen gesellschaftsstiftenden Konsens zu erzielen; diese Möglichkeit werde ihrerseits durch die Problemlösungskapazität der alltäglichen Sprache gestiftet, die Derrida zugunsten der poetischen, welterschließenden Sprachfunktion verpöne (vgl. S. 241).

Vor diesem Hintergrund wird klar, daß Habermas auf Umwegen über die herrschende Literaturkritik noch die letzte Möglichkeit sucht, Derridas Denkweise zu unterlaufen: es

ist dies eine Denkstrategie, die von seiner theoretischen Zielsetzung allzu sehr divergiert, als daß sie miteinander konkurrieren und einander Gegenstand der Kritik werden könnten (etwa so wie Habermas die zwei von seiner eigenen noch so verschiedenen Positionen Adornos und Heideggers kritisch erfassen kann, die eine in ihrer theoretisch noch erkennbaren Methode der „negativen Dialektik“, die andere in der Simulation der Ursprungsphilosophie). Im Falle der Kritik an Derrida scheint eine basale Unmöglichkeit des Verständnisses zu bestehen, die Habermas zwar ahnt, aber nicht erforscht. Sie meldet sich für ihn dort, wo Derrida nicht einmal einen Minimalkonsens einzugehen beabsichtigt: Er sei nicht bereit, dem „normalen“, alltäglichen Sprachgebrauch einen autonomen Bereich gegenüber der alles übergreifenden Rhetorik der Sprache einzuräumen; dies gehe aus seiner gegen Searle geführten und für ihn, für Habermas, „etwas undurchsichtigen“ (S. 228) Polemik hervor. Diese Nichtanerkennung eines „normalen Sprachgebrauchs“ bei Derrida kann für Habermas lediglich ein undifferenziertes, durch eine ungerechtfertigte Ausdehnung der Rhetorik charakterisiertes Weltbild zur Folge haben; dabei entsteht bei dem kritisierenden Autor nicht das Bedürfnis, den möglichen strategischen Stellenwert und die Bedeutung von Derridas Annahme, daß auch der sogenannte „normale“ Sprachgebrauch eine rhetorische Leistung sei und eine welterschließende Funktion erfülle, näher zu beurteilen, obwohl es sich dabei – wie wir abschließend darstellen möchten – um die maßgebende Sprachfunktion für die Konstitution der von Habermas angestrebten kommunikationstheoretischen Philosophie handeln könnte.

Insofern erscheint Habermas' zweifacher Vorwurf zwar als konsistent, aber gleichzeitig auch als trivial. Wenn er Derrida den methodischen Fehler vorrechnet, daß er im Argument voraussetze, was er erst nachweisen müßte, so ließe sich Habermas nachweisen, daß die Herauspräparierung des zweiten, im Vorwurf des performativen Widerspruchs mitenthaltenen Vorwurfs der Einebnung des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und Literatur eigentlich keine kritische Leistung seiner Analyse ist und daß damit außerdem kein Argument berührt wird, mit dem Derridas Denken steht und fällt, wie Habermas ausdrücklich annimmt (vgl. S. 225). Es scheint vielmehr, daß Habermas, gerade indem er die Konsistenz seines Arguments sichert, paradoxerweise die Pointe verfehlt. Was er als Beute seiner kritischen Jagd auf moderne Sophistereien betrachtet, ist die Täuschung, das Augenscheinliche kritisch-analytisch vermittelt zu haben: Er rettet faktische Gattungsunterschiede vor Einebnung, die nie absolut eingeebnet wurden, und sucht Inkonsistenz in Aussagen (wie „*every reading is a misreading*“), die nicht in irrelationalen Zusammenhängen funktionieren, d.h. trotz ihres Wortlauts nicht absolut gesetzt werden können (vgl. S. 233). Sie werten vielmehr die *Relationalität* auf, die Habermas ja mit der Forderung nach Bedeutungsidentität von Zeichen als Vorbedingung jeglicher synchron und diachron darstellbaren Verständigung und jeglichen historisch-hermeneutischen Kontinuums (der Wirkungsgeschichte, vgl. S. 233) sowie seiner in Anlehnung an Searle und Austin gewonnenen Herauspräparierung des „normalen“, kommunikations-pragmatisch verwertbaren Sprachgebrauchs unterschätzt oder gar mißachtet.

Habermas' Darlegung der oben angeführten „kritisierbaren Annahmen“ ist in ihrer kritisch-analytischen Reichweite inkonsistent und fraglich. Abgesehen davon, daß Habermas seine Kritik aufgrund einer Erforschung literaturkritischer Thesen von Derridas Nachfolgern auf diesen zurückbezieht und daß dadurch Unstimmigkeiten in der Darstellung entstehen können, ist die von Habermas angebotene kritische Anvisierung des Philosophie-Literatur-Verhältnisses insofern problematisch, als das Mittelglied, die

Literaturkritik bzw. *Literaturtheorie*, in seiner verhältnisstiftenden Rolle verkannt wird. Das ist nicht deshalb von Interesse, weil sich etwa gegen Habermas nachweisen ließe, daß tatsächlich kein diskurspezifischer Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur bestehe. Im Gegenteil, die Augenscheinlichkeit und die Spontaneität der Entstehung von gattungsmäßig unterscheidbaren Diskursen spricht dermaßen für Habermas, daß sein Pointieren nur triviale Erkenntnisse zeitigt. Was an der Diskussion in der Tat verwundert, ist, daß Habermas mit einer Geste zwei Diskursebenen, die thematisierte und die thematisierende durcheinanderbringt und sich damit die Möglichkeit verbaut, an Derridas theoretische Eigentümlichkeit mit angemesseneren analytischen Mitteln heranzugehen – nämlich an die Eigentümlichkeit, die darin besteht, daß Derridas Theorie immer nur in kontingenten Ausführungsformen erscheint, nie aber in einer „wahren“ und noch weniger in einer „wahrhaftigen“ Gestalt. Es ist eine Eigentümlichkeit, auf die sich Habermas mit seinem an postmoderne Philosophietendenzen gerichteten Vorwurf der Unaufrichtigkeit, der Verantwortungslosigkeit, der Sprachspielerei und des Neokonservativismus bezieht.

Die Habermasche Argumentation stützt sich auf eine kritische Überprüfung der drei oben genannten Annahmen, die gelten müssen, wenn die dekonstruktive Textkritik gelingen will (vgl. S. 224). Habermas setzt voraus, daß diese Annahmen nicht bloß in sukzessiver Folge vorkommen und sich zueinander gleichsam indifferent verhalten, sondern daß sie sich wechselseitig erklären: die zwei erstgenannten Annahmen verweisen auf die drittgenannte, diese erläutere dafür die vorangehenden, indem sie den Sinn von „Literaturkritik“ entspezifiziere (vgl. S. 225). Dadurch wird überhaupt der freie Raum für eine theoretische Voraussetzung geschaffen, die Habermas als *missing link* zur Verallgemeinerung der Rhetorik und dadurch überhaupt zum Funktionieren der Dekonstruktion versteht: Die Literaturkritik werde zwar von Derrida auch als ein sich durch lange Tradition selbst erklärender Modellfall für Textanalyse verstanden; gerade aber als Modellfall diene sie nunmehr zu etwas Allgemeinerem, nämlich zu einer Kritik, die auf rhetorische Qualitäten alltäglicher wie nicht-alltäglicher Diskurse geeicht sei. Das Verfahren der Dekonstruktion mache sich diese verallgemeinerte und entspezifizierte Literaturkritik für eine an Nietzsche anknüpfende Metaphysikkritik zunutze (vgl. S. 225).

Da Habermas diese hauptsächlich, aber nicht ausschließlich auf die philosophische Textproduktion gerichtete kritische Absicht Derridas von der Stichhaltigkeit der herauspräparierten literaturkritischen Vorbedingungen der Dekonstruktion abhängen läßt und überhaupt in seinem Text auf Derrida nur abstrakt, aus einer Distanz heraus, aus der nur allgemeine, aber nichtsdestoweniger definitive Urteile gefällt werden, Bezug nimmt, scheint es ratsam, das Verhältnis der zwei ersten, in bezug auf die Literaturkritik spezifischeren Annahmen zu der dritten, sie erläuternden und die Literaturkritik verallgemeinernden Annahme anzuvisieren. Verwunderlich erscheint nämlich, daß Habermas in seiner Darstellung des ganzen Themas nicht den strategisch relevanten und eventuell theoretisch problematischen Strang der Verallgemeinerung und Ausdehnung von rhetorischen Qualitäten der Sprache verfolgt, also den Strang, an dem theoretisch relevante und mit seinem analytischen Apparat vielleicht auffangbare Probleme entstehen, sondern den der literaturkritischen Behandlung philosophischer Texte. In eins damit hat er seiner Kritik den Boden entzogen, denn er nimmt fälschlicherweise an, daß diese Literaturkritik – die Derridas „Überverallgemeinerung“ der Rhetorik zur transzendentalen Voraussetzung hat – die vorfindlichen Gattungsunterschiede zwischen Literatur, Kritik, Wissenschaft und Philosophie tatsächlich für nicht-gegeben halten müsse; sein metaphysikkritisches Ziel könne ein wesentlich rhetorisches Verfahren nur erreichen,

„wenn der philosophische Text *in Wahrheit* ein literarischer ist, wenn man *zeigen* kann, daß sich der Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur bei näherem Hinschauen auflöst“ (S. 223). Die Dekonstruktion setze dies faktisch voraus, ohne es zeigen zu können.

Daß Habermas unter „zeigen“ den ostensiven Nachweis und unter der Wendung „in Wahrheit“ die faktische Vorfindlichkeit meint, zeigt sich unmittelbar danach, an derselben Stelle, wo er sich selbst nicht zu vergegenwärtigen vermag, daß er das gesuchte Objekt irgendwie bereits in den Händen hat: „Dieser Nachweis soll sich auf dem Wege der Dekonstruktion führen lassen“ (S. 223). „In der dekonstruktiven Praxis erweist sich die Hinfälligkeit des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur“ (S. 224). Statt einzusehen, daß die dekonstruktive Praxis als solche die angeklagte Einebnung von Gattungsunterschieden produziert, sie geradezu erwirkt und die Gattungsunterschiede nicht eingeebnet vorfindet, bricht Habermas resignierend und verdrossen mit Derrida ab: „[...] am Ende gehen *alle* Gattungsunterschiede in einem umfassenden, alles einbegreifenden Textzusammenhang unter. Hypostasierend spricht Derrida vom ‚allgemeinen Text.‘“ (S. 224)

Habermas scheint nicht zu merken, daß die Stichhaltigkeit seiner Schlußfolgerungen dadurch fraglich wird, daß sie eine kategoriale Verwechslung enthalten. Diese bezieht sich auf Begriffe wie Literaturtheorie bzw. Literaturkritik, oder genauer auf die Bedeutung der *vermittelnden Position* der Literaturkritik im Prozeß (in der Geschichte) der besagten Einebnung der Gattungsunterschiede. Er erkennt, daß die Literaturkritik als Modellfall, geradezu als Matrix der „Dekonstruktion“ diene und insofern entspezifiziert werde, aber er behandelt sie während der ganzen Diskussion weiterhin gerade als Fall eines speziellen Diskurses: also als eine Gattung des wissenschaftlichen Diskurses (Literaturkritik), und nicht als einen zwar spezifischen, seine Gattungsidentität jedoch immer von neuem aufhebenden denk-strategischen, interpretativen Prozeß. Mit anderen Worten, Habermas erkennt die Funktion der dekonstruktiven Literaturkritik an, aber nur insofern als er sie als eine gattungsbedingte diskursive Tätigkeit begreift, zu deren theoretischen Grundannahmen es gehört, daß es keine wesentlichen Gattungsunterschiede zwischen verschiedenen Formen der literarischen Praxis gebe. Das bedeutet wiederum, daß Habermas den Anspruch der dekonstruktiven Literaturkritik, selbst nicht gattungsmäßig bedingt zu sein, nicht anerkennt, und schon deshalb stellt er die Generalthese von der Ununterscheidbarkeit der Diskurse im Ansatz in Frage: Ein Diskurstyp wird gerade durch seine Gattungszugehörigkeit unterschieden und identifiziert. Man könnte dies, zustimmend, noch folgendermaßen ausdrücken: Die These, daß es keinen wesentlichen Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur gebe, wird vom Standpunkt und innerhalb eines *gattungsmäßig spezifizierten* wissenschaftlichen Diskurses ausgesagt, desjenigen der *Texttheorie*, und nicht etwa desjenigen der Atomphysik.

Dies läßt sich tatsächlich als unverkennbare Widersprüchlichkeit der dekonstruktivistischen Texttheorie ansehen. Um sie aufzulösen, muß diese Theorie in ihrer Praxis die gattungsbedingte Diskursspezifität aufheben. Derridas Texte scheinen eine gelungene Praxis dieser Art zu bezeugen. Doch der Umstand, daß Habermas als kritisierender Autor dies vielleicht auch unter dem rein ästhetischen oder rhetorischen Aspekt, und nicht unter dem Aspekt einer gelingenden Theorie anerkennen könnte, verweist zurück auf den Ausgangspunkt der Problematik. Wir finden nunmehr noch einen Strang von parallelen und sich gegenseitig ausschließenden Annahmen: Zu den früher genannten kategorialen Gegensatzpaaren wie Konsistenz und Widerspruch, Einebnung von Unterschieden und Aufrechterhaltung eines Identitätskerns kommt ein

dritter Fall von Unvereinbarkeit der Positionen hinzu: verallgemeinernde Entspezifizierung einerseits und Festhalten an der spezifischen Diskursidentität von Literaturkritik andererseits.

Unter dieser Situation der Unentscheidbarkeit leiden die zwei Autoren bestimmt nicht – der kritisierende nicht und noch weniger der kritisierte. Aus unserer interpretierenden Sicht zeigt sich auf Habermas' Seite ein Ausweg darin, daß seine Darlegung von Grundannahmen der dekonstruktivistischen Textkritik in einem Moment mangelhaft erscheint. Es ist dies die oben erwähnte zwischen Philosophie und Literatur vermittelnde Position der Literaturkritik. Bezugnehmend auf den ersten der drei von ihm angezweifelte Grundsätze erkennt Habermas, daß die Einebnung des Gattungsunterschieds von Literatur und Literaturkritik den Ausgangspunkt der Dekonstruktion, gleichsam ihre innere Entstehungsgeschichte bilde. Als den zweiten kritikwürdigen Grundsatz formuliert Habermas dann das gattungsniwelierende Verhältnis von Literatur und Philosophie. Irgendwo unterwegs, in einem mit der Selbstverständlichkeit der eigenen Prämissen zugedeckten Zwischenraum der Interpretation bleibt das Verhältnis von Philosophie und Literaturkritik (nicht Literatur) stecken – ein Verhältnis, mit dessen Explikation Habermas' Argumentation steht und fällt. Die zweite Annahme oder der zweite Grundsatz der dekonstruktivistischen Texttheorie lautet nach Habermas: „[...] zwischen Philosophie und Literatur besteht so wenig ein Gattungsunterschied, daß sich philosophische Texte in ihren wesentlichen Gehalten literaturkritisch erschließen lassen“ (S. 224).

Was hier befremdet, ist – dies folgt aus dem Wortlaut des Grundsatzes, der Habermas' Interpretation leitet –, daß einer literaturkritischen Erschließungsmöglichkeit philosophischer Texte das Fehlen eines Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und Literatur (empirisch) vorausgehen soll. Habermas verkennt hier, wie auch im Falle der diesem Grundsatz analogen Annahme einer metaphysikkritischen bzw. philosophischen Erschließungsmöglichkeit literarischer Texte (vgl. S. 227), daß die Dinge genau umgekehrt liegen. Aus dem oben genannten, der Literaturkritik inhärenten Zwang, alle allgemeinen Aussagen nur als gattungsbedingter Diskurs fällen zu müssen, folgt nichts, was den Inhalt, die inneren Prozeduren und noch weniger die interessengeleiteten Interpretationspotentiale eines solchen Diskurses beeinträchtigen könnte. Es ist nicht wahr, daß ein identitätsbedingter Diskurs, aus Gründen seiner formalen Bedingtheit, Aussagen nicht fällen kann, die derselben Bedingtheit inhaltlich widersprechen und doch zutreffen, denn es ist noch Sinn darin mitenthalten, wenn „ein Kreter sagt, daß alle Kreter lügen“. Es sind nämlich Aussagen, durch die die *aussagenden* Prozeduren und Normen eines Diskurses (wie beispielsweise der Satz der Nicht-Widersprüchlichkeit) zu *ausgesagten* werden und durch die der Diskurs – an die äußersten Grenzen der Aussagbarkeit kommend – selbstbezüglich wird. Wenn Selbstbezüglichkeit auch für Habermas zugestandenermaßen das Grundcharakteristikum der poetischen, welterschließenden Sprachfunktion ist, dann kann nicht die Ununterscheidbarkeit von Diskursgattungen der Literaturkritik vorausgehen, sondern die dekonstruktive Literaturkritik ist dasjenige Verfahren, das Unterschiede einebnet, Identitäten auflöst, Rhetorik ausdehnt.

Nicht daß es Habermas nicht bewußt wäre, daß sich die Hinfälligkeit des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und Literatur in der dekonstruktiven Praxis, also gerade in einer Kritik erweist (vgl. S. 224). Ihm geht es vielmehr darum zu zeigen, daß kein Diskurs seine Grenze überschreiten könne, ohne sie zu regenerieren, denn notwendigerweise übernehmen die zur Sprache gehörenden rhetorischen Elemente in verschiedenen Kontexten der Alltagspraxis verschiedene Rollen (vgl. S. 243). Damit ist Habermas zwar zu einer letzten Entscheidung über die eigene Position in der Polemik

vorgedrungen, aber in eins damit hat er endgültig das eigentliche Schlachtfeld verlassen. Sprachspielmodelle kreisen zwar vielleicht in der Faktizität und machen die faktische Kraft des Kontrafaktischen (des Ideellen) unkenntlich (vgl. S. 242), weswegen Habermas nicht mit Wittgenstein auf Derrida antworten will (vgl. S. 233) – möglicherweise zu Unrecht, denn das empiristische Unterlaufen der dekonstruktiven Textkritik bringt Habermas nicht weiter als zu der trivialen Evidenz, daß Gattungsunterschiede unausrottbar faktisch bestehen. Dann muß er aber feststellen, und das ist der Punkt, an dem sein Interpretationsinteresse fraglich wird, daß die Gattungsidentität von Diskursen aus kontrafaktischen „Idealisierungen“, aus den der Rhetorik der Sprache fremden Kontexten genährt werde, in denen die rhetorischen Elemente je verschiedene Rollen übernehmen und von je anderen Zwecken in Dienst genommen würden (vgl. S. 245).

Durch diese Verschiebung des Bodens, auf dem über die Identität von Diskursen entschieden wird, entgeht Habermas das nicht gerade unmittelbar Evidente: nämlich daß die eingeklagte Einebnung von Gattungsunterschieden innerhalb theoriekritischer Diskurse wie Philosophie oder Literaturkritik als Verschiebung und Erweiterung, ja auch Auflösung ihrer Identitätsbedingungen sich vollzieht, sodaß nicht so sehr ihre faktische Unterscheidbarkeit zur Frage steht wie eine innere Beweglichkeit, die ihre Gattungsgrenzen verschiebt. Diese verdankt sich der rhetorischen Mobilität der Sprache, gerade der von Habermas gezähmten poetischen Sprachfunktion, und nicht einer der Sprache äußerlichen Instanz. Wir wollen im folgenden an einem Beispiel zeigen, daß, selbst wenn man mit Habermas von der prinzipiellen Unterscheidbarkeit der Diskurstypen ausgeht und dabei auch innerhalb eines als selbstidentisch erkennbaren Diskurses, wie des philosophischen und speziell des vorsokratischen, verbleibt, sich gegen Habermas nachweisen läßt, daß die sogenannten kontrafaktischen Diskurse der vermeintlich vor- oder außersprachlich projizierten Idealisierungen ihre vernunftzentrierte Identität der Rhetorik der Sprache verdanken.

III

Was bei Habermas enttäuscht, sind nicht so sehr seine Folgerungen wie seine mangelnde Bereitschaft oder auch die Unfähigkeit, sich auf das eigentlich Reizvolle einer Theorie wie der Derridaschen einzulassen und sich dadurch eine gravierende *petitio principii* zu ersparen. Die Relationen erzeugende, sich im Empirischen und quer durch die Empirie der Begriffe hindurch bewegende Funktion der *différance* löst nicht die faktisch vorfindlichen Gattungsunterschiede der Diskurse dahingehend auf, daß aus ihnen ein Textmagma von ununterscheidbaren Diskursen entstünde. Was sie auflöst, ist die auf sich selbst gestützte Identität oder die Identität, die durch eine Idealisierung legitimiert ist, die den Diskursen inhärent und von der Rhetorik unabhängig ist. Kein Autor, auch nicht Derrida, könnte eine *différance* hypostasieren und dabei die faktischen Differenzen annullieren. Diese Art von Selbstwiderspruch kann Habermas Derrida nicht vorrechnen. Das veranlaßt Habermas aber nicht, seine Analyse gegen dasjenige Feld zu steuern, wo sich eventuell ersehen ließe, daß die Einebnung von Gattungsunterschieden eine Dekonstruktion von Gattungsidentität bedeute und daß diese Dekonstruktion sich als eine archäologisierende oder teleologisierende, zum Ursprung zurück oder auf den Zweck hin führende Analyse des Diskurses vollziehe. Dabei einen transzendentalen Stützpunkt haben, sei es Arche oder sei es Telos, würde für diese strategische und abenteuerliche Bewegung des Denkens eine Selbstaufhebung bedeuten.⁹ Das impliziert

aber nicht, daß dieses Denken kein theoretisches oder gar ideologisches Interesse haben kann; dieses muß an ihm – anders als in Habermas' Fall, wo Gerechtigkeit allem voransteht – aber erst interpretativ identifiziert werden. Die List einer solchen Nötigung des anderen zum Interpretieren ist, daß keine interpretierende Wiederlektüre ihr eigenes Interesse und ihre innere Konstitution vor der interpretierten Theorie verborgen halten kann; jene wird gleichsam zur Autolegitimation gezwungen.

Dieses Unbehagen ist Habermas an der Stelle widerfahren, wo er das Schlachtfeld der Sprachspiele verlassen wollte. Er meint ausdrücklich, daß er bei seiner Antwort auf die Provokation des dekonstruktiven Verfahrens andere Mittel in Anspruch nehmen müsse, als es die der sprachspielbedingten Diskursanalyse seien. So greift er nicht nach dem in Mystik endenden Wittgenstein, sondern einerseits nach Searle und Austin, um den Bereich eines „normalen“ von einem „parasitären“ Sprachgebrauch abzugrenzen, und andererseits nach Bühlers Schema der Sprachfunktionen, um die verschiedenen Rollen des normalen Sprachgebrauchs in einem kommunikativen Verhältniszusammenhang nachzuweisen (vgl. S. 235, S. 241)¹⁰. Damit meint Habermas ausdrücklich, die dekonstruktivistisch verdrängte Problemlösungskapazität der Sprache rehabilitieren zu können (vgl. S. 241); die Sprache besitze diese Kapazität als das Medium, über das die kommunikativ Handelnden in Weltbezüge eingelassen seien, wenn sie sich „über etwas in der objektiven Welt, in ihrer gemeinsamen sozialen Welt oder in einer jeweils privilegiert zugänglichen subjektiven Welt verständigen“ (ebd.) wollen. Das ist für Habermas die Geltungsbasis eines verständigungsorientierten Handelns, dessen Negationspotential (die faktische Kraft des Kontrafaktischen) Derrida vernachlässige (vgl. ebd.).

Man kann Habermas nicht die Heideggersche „entwerfende Geworfenheit“ zuschreiben, aber etwas davon klingt in dem Gesagten nach, wenn er suggeriert, daß die kommunikativ Handelnden eine vorkommunikative oder außerkommunikative Situation kommunikativ bewältigen müssen; daß sie kommunikativ Handelnde werden, wird bei Habermas dadurch möglich, daß sie kommunikativ Handelnde sind, denn als solche sind sie in Weltbezüge eingelassen. Er setzt etwas voraus, was er „argumentativ“ erst ausweisen möchte – nämlich daß es „kommunikativ handelnde“ Wesen gibt –, obwohl es sich ihm selbst als etwas Vorargumentatives aufdrängt. Die Trivialität des Umstandes, daß Menschen als solche immer irgendwie kommunizieren müssen, verklärt er kommunikations-rationalistisch dadurch, daß er Kommunikation auf Verständigung „über etwas in der objektiven Welt, in ihrer gemeinsamen sozialen Welt oder in einer jeweils privilegiert zugänglichen subjektiven Welt“ (S. 241) hin spezialisiert. Dabei sind unmerklich, aber immer zirkulär, die Vorbedingungen und die Leistungen der Verständigung konfundiert: nämlich gerade daß eine objektive, eine gemeinsame soziale und eine subjektiv zugängliche Welt bestehen. Genauso ist der Status des Sprachmediums schlecht „geeicht“: Über dieses Medium sollen die kommunikativ Handelnden in die Welt als ein Geflecht von problematischen Situationen eingelassen sein, aber einen Zugang zur Welt haben sie als kommunikativ Handelnde offenbar nur durch dieses Medium. Anstatt diesen Zirkel auf seine generativen Voraussetzungen hin zu erforschen, hebt Habermas an, ihn mit dem Hinausgreifen auf Idealisierungen aufzulösen, die ihm als notwendige, projektive Vorbildungen von Inhalt und Identität des jeweiligen Diskurses vorschweben: „Ihre Negationskraft zieht die innerweltliche Sprachpraxis aus Geltungsansprüchen, die über die Horizonte des jeweils bestehenden Kontextes hinauszielen“ (S. 242). Darin findet bei Habermas derjenige Problemkomplex seine Erklärung, den er „idealisierende Voraussetzungen kommunikativen Handelns“ nennt;

in diesen läßt er die erwähnte „faktische Kraft des Kontrafaktischen“ (ebd.) zur Geltung kommen, ohne der stillschweigenden Verwechslung des als regulativ gedachten Charakters der außersprachlichen Idealisierungen mit ihrem natürlich-sprachlichen Ursprung, d.h. ohne der Verwechslung von „teleologischer“ mit „archäologischer“ Perspektive, Rechnung zu tragen.

Für Habermas' theoretische Position ist gerade die Orientierung an Problemkomplexen charakteristisch, die sozusagen außerhalb des Thematisierungsbereiches durch bisherige Philosophien liegen; so verübelt er Adorno, Heidegger und Derrida, daß sie noch gegen jene „starken“ Begriffe von Theorie, Wahrheit und System streiten, die doch seit mehr als hundertfünfzig Jahren der Vergangenheit angehörten; ganz so, als lebten sie, wie die erste Generation der Hegelschüler, im Schatten des „letzten“ Philosophen (vgl. S. 246, Anm.). Sollte die Philosophie sich als „Hüterin der Rationalität im Sinne eines unserer Lebensform endogenen Vernunftanspruchs“ verstehen können, dann müßte sie, anders als es die drei erwähnten Vertreter der „totalisierenden“ Vernunftkritik, Adorno, Heidegger und Derrida, tun, „starke Aussagen mit schwachen Statusansprüchen“ bevorzugen, um nicht selbst zum Gegenstand totalisierender Vernunftkritik zu werden (S. 247). Der Philosophie, zumal diejenige, die die universalistischen Fragestellungen mit längst preisgegebenen Statusansprüchen verwechselt, wie es die drei genannten Philosophen tut (vgl. ebd.), räumt Habermas offenbar nicht den einzigen, zumindest nicht den exklusiven Platz im Betrieb der Gesellschaftstheorie ein.

Auf dieser Grundlage wird verständlich, was sich als das Habermas'sche Syndrom der modernen philosophischen Theorie bezeichnen ließe. Es ist zunächst der Umstand, daß Geltungsansprüche universalistischer Aussagen nur im nicht-rhetorischen Sprachgebrauch (bzw. am ehesten dort) loziert werden. Ferner, daß sich eine ausgeprägte Tendenz zur pragmatistischen Verallgemeinerung (im Gegenzug zur ästhetisierenden Tendenz der dekonstruktivistischen Philosophiekritik) der Sprachfunktionen bemerkbar macht, mehr noch, daß jeder andere Sprachgebrauch an dem pragmatischen „geeicht“ wird; so redet Habermas hierarchisierend von Intensitätsstufen der Rhetorizität in verschiedenen Diskursen (vgl. S. 245). Darin mag eine Konzession an das wissenschaftliche Gewissen der Vertreter der älteren strukturalen Linguistik (K. Bühler, R. Jakobson) enthalten sein; doch Habermas will offenbar auch zeigen, daß er den ästhetischen Eigenschaften der Sprache oder gar der „unausrottbaren“ Rhetorizität der Alltagssprache Rechnung tragen kann. Doch sie ihrem systematischen Stellenwert zuführen, heißt sie „zähmen“ (so Habermas), um diejenige Sprachfunktion ihre weltstabilisierende Rolle spielen zu lassen, der sich auch die Stabilisierungsrolle seiner Theorie sowie ihres theoretischen Gegenstandes unterordnet.

Soll nun der Habermas'sche Vorwurf der „Überverallgemeinerung“ der poetischen Funktion der Sprache zutreffen, so wird klar, daß auch die Leistungen seiner Kritik sehr stark von seiner eigenen Ausgangsposition abhängen. Diese hat ihrerseits einen ihrer Stützpunkte in der Bevorzugung des sogenannten „normalen“, auf Verständigung spezialisierten Sprachgebrauchs, dessen Aussageformen sich auf eine geringe Anzahl von einfachen Fällen reduzieren lassen. Hat man es hier nicht mit einer „rhetorisch angereicherten und erweiterten“ Sprache zu tun, so doch mit Sprache als Medium, über das die kommunikativ Handelnden in Habermas' Darlegung in eine Situation eingelassen sind, die der Sprache eine problemlösende und nicht eine welterschließende Rolle zukommen läßt, wenn sich die Handelnden verständigen können sollen.

Das Peinliche an der Verständigung ist – und dies läßt sich auch nicht durch eine Reduktion der Sprachfunktionen auf ihre problemlösende Funktion verdrängen –, daß ein

pragmatischer Charakter (wie etwa eine Verständigung, Konsens, Einwilligung usw. leistende Funktion, die ja auch im persuasiven, der Rhetorik inhärenten Ziel enthalten ist) auch im rhetorischen (im sog. „parasitären“) Sprachgebrauch sich nachweisen läßt. Das impliziert, daß eine Verständigung leistende Sprachfunktion, in der die Problemlösungskapazität der Sprache tätig wird, sich in Wahrheit einer zeichenbildenden, welterschließenden Kapazität der Sprache verdankt. Man könnte Habermas' starken kategorialen Apparat gegen ihn selbst wenden: In der Problemlösungskapazität des normalen, eben sich an Verständigung orientierenden kommunikativen Sprachgebrauchs könnte die Sprache als Medium der Welterschließung eine spezialisierte Rolle übernommen haben, die keinen Vorrang (etwa den des Wahrheitsgehalts) vor anderen Sprachgebrauchsfällen haben müßte, sind doch alle funktionalistisch verteilt und je einer rhetorischen Intervention der als Sinnerschließungskapazität verstandenen Sprache entnommen.

Wenn wir die Endthese gegen Habermas formulieren wollten, dann würde sie etwa folgendermaßen lauten: Es gehört eben zur faktischen Kraft der Sprachrhetorik, die Problemlösungskapazität des Kontrafaktischen eröffnen zu können. Denn nur wenn unter Idealisierungen wertbeladene, kontrafaktische, normative Vorstellungen zu verstehen sind, zu deren Natur es gehört, daß sie in stabilisierender Absicht aus der Lebenswelt heraus auf diese zurückbezogen werden, gilt, daß es keine aprioristisch gedachten Entitäten sind, sondern auf die Selbstbezüglichkeit des menschlichen Weltverständnisses spezialisierte Funktionen des Erkenntnisvermögens. Ohne „Idealisierungen“ ist die Stabilisierung der Lebenswelt unvorstellbar, sie entscheiden über den Prozeß der Konsensbildung zwischen gegebenen, miteinander konkurrierenden Sprachspielkontexten, d.h., sie stiften die Rationalitätsbasis verallgemeinerungsfähiger Diskurse. Mit anderen Worten, Idealisierungen sind nicht nur den Horizont der faktischen Kontexte transzendierende, sondern auch diesem Horizont entstammende Idealvorstellungen und erscheinen im Rückbezug als sprachlich zu vermittelnde transzendente Bedingungen der Möglichkeit einer Stabilisierung von Lebenswelt. Doch in Habermas' Darlegung entstammen Idealisierungen nicht-sprachlichen Kapazitäten des menschlichen Vernunftwesens, sollen aber in ihrer lebensweltstabilisierenden Funktion sprachlich vermittelt werden, d.h., über sie sollen Verständigung und Konsens erzielt werden. Darin besteht übrigens Habermas' Projekt einer Vollendung der Moderne. Doch dieses Projekt ist nicht zufällig einem vernunftkritischen Zynismus dadurch ausgeliefert, daß Idealisierungen nicht transzendental gesichert sind: Sie entstammen Lebensweltbedingungen und werden zurück auf empirische Bedingungen der „Normalität“ bezogen; gegen die Spontaneitäten der Lebenswelt müssen Idealisierungen aber auch institutionell gesichert werden, sei es durch Heiligtümer, Kirche oder Staat, sei es durch argumentativ disponierte Theorien. Unter diesen Bedingungen der Normalität wird entschieden, ob Verständigung aufgrund von Idealisierungen gelungen ist oder nicht.

Das Habermas'sche Projekt der Vollendung der Moderne versteht sich als eine pragmatisch und sprachphilosophisch aufgearbeitete, unter Vernunftanspruch geführte Gesellschaftstheorie, die sich den von Parmenides bis Hegel verfolgten Zielen der Metaphysik verweigert (vgl. S. 246, Anm.). Doch der Umstand, daß sie gegen ihre Absicht in einer vertikal verlaufenden Zirkularität (im Gegensatz zu dem horizontal regredierenden Postmodernismus) sich abspielt, indem sie auf die vermeintlich nicht-sprachlichen Idealisierungen, diese nicht-substantiell und nicht-hypostasiert gedachten Identitäten, und dann wieder auf die Bedingung ihrer sprachlichen Vermittlung rekurrieren muß, zeigt an, daß sie sich ihres metaphysischen denkgeschichtlichen Ursprungs nicht

bewußt sein will. Sie glaubt ihn zuletzt mit der Seinsmetaphysik Heideggers hinter sich gelassen zu haben¹¹ und sieht sich nicht von Derridas Kritik am Phonozentrismus angesprochen (vgl. S. 191-218). Habermas verdrängt den Konflikt dahingehend, daß er Derridas im Gedanken der *différance* vermittelte Voraussetzungen im Rückgriff auf die Kabbala zu erklären und dadurch ihr theoriekritisches Potential entschärfen zu können glaubt (vgl. bes. S. 214ff.).

IV

Gleichwohl ließe sich genauer nachweisen, daß Habermas' Position, die zugleich kontrafaktisch (transzendental) und pragmatisch (sprachphilosophisch) gesichert sein will, sich einer Kritik ausliefert, die wie Derridas Phonozentrismuskritik oder Nietzsches und Adornos „totalisierende Vernunftkritik“ die Kluft zwischen Denken und Sprache nicht mit Identitäten aufzuheben gedenkt. Daß die letzteren als „idealisiert“, und nicht substantiell gedacht sind, ist trivial: Transzendent oder transzendental gedachte Substanzidentitäten sind an sich „idealisiert“ oder gar „ideiert“; das hat nicht nur Platon, sondern auch Kant für uns gesichert. Problematisch bleibt hingegen, daß das rhetorische Potential der Sprache nicht dort sich betätigt, wo die Idealisierungen konstituiert werden, sondern erst dort auftritt, wo sie – eine spezialisierte Rolle übernehmend – einer kommunikativen Gemeinschaft vermittelt werden sollen. Mit diesem Problemlösungsversuch konstituiert sich nicht nur eine moderne theoretische Denkposition, sondern dadurch wird ein fundamentales Problem wieder zum Leben erweckt, das so alt ist wie die Geschichte des westlichen Denkens. Unplausibel ist Habermas' Erwartung, daß mit geschwächten Statusansprüchen des Denkens das Problem „starker“ Theorien nach zweitausendfünfhundert oder auch nur nach hundertfünfzig Jahren nicht mehr aktuell sei. Gerade sein Fall legt vielleicht das beste Zeugnis dafür ab, daß philosophische Fragestellungen weder identisch bleiben noch veralten, sondern neue Problemlösungszusammenhänge bilden.

Das Thema Sprache scheint in der Zeitspanne vom Herakliteer Kratylos und Gorgias bis hin zu Nietzsche und Wittgenstein kein Problem im Sinne eines theoriestörenden Faktors gewesen zu sein. Von einem bewältigten Problem der Sprache kann man dagegen in bezug auf die ganze Ontologiegeschichte reden, mit Ausnahme etwa des Nominalismus. So ließe sich sogar von herausragenden Fällen in der Geschichte dieses Problems reden: etwa von einer auf der Basis der Wahrheit gesicherten Sein-Denken-Sprache-Koinzidenz bei Parmenides und Platon, vom Sprachkalkül im Rationalismus, von einer Sprachlosigkeit der ersten Philosophie in den kartesischen Meditationen, aber auch von der Wendung zur Sprache als einem dem Denken nicht nachgeordneten Medium der Wirklichkeitsbildung in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (A. Bewußtsein, 1), ferner von Heideggers Aufwertung der Sprache zur Hüterin des Seins – um von dem von Schleiermacher über Dilthey zu Gadamer führenden hermeneutischen Strang der Sprachphilosophie, vom logischen Positivismus und von Husserls Phänomenologie als spezialisierten Fällen von sprachanalytischen Theorien ganz zu schweigen.

Abschließend seien drei Fälle in raschen Zügen erörtert, an denen sich die Problematik des Verhältnisses von Denken und Sprache exemplarisch darlegen läßt. Daß es drei archaische Fälle sind, hängt nicht mit der leichteren Bewältigung des Problems, sondern mit der Idee zusammen, daß es gerade die Fälle sind, die noch die diskursive Durchsichtigkeit der Anfangssituation in ihrer Entstehung und deren Problemlösungskriterien

anbieten. Es sind dies drei Fälle des vorsokratischen, mithin auch des abendländisch-rationalen Philosophierens: Parmenides, Heraklit und Anaximander, die berühmten drei Heideggerschen „Anfangsdenker“.

Die Reihenfolge, in der sie hier erscheinen, ist gerade nicht die historische. Das hat den Sinn, eine Interpretationsperspektive schrittweise zu öffnen, die der Habermasschen kritischen Analyse des dekonstruktiven Verfahrens konträr ist. Dies geschieht nicht mit dem Ziel, daß im Widerstreit zweier auf unvereinbaren Grundannahmen beruhenden Positionen der einen Recht gegeben werde, sondern um sich die Problematik in ihrem Ausgangspunkt zu vergegenwärtigen. Es gehört zu den notwendigen Bedingungen der Philosophie, ihre Selbstbezüglichkeit mit kritischen Denkmitteln zu untermauern und sie nicht an eine die Philosophie nachahmende Selbstverständlichkeit preiszugeben. Mit den drei historischen Fällen läßt sich unserer Ansicht nach dreierlei darlegen:

Erstens, daß das ontologische Modell des Denkens und das darauf beruhende Weltbild aus einer Argumentationsweise hervorgehen, die sich im wesentlichen einer auf rhetorische Sprachmittel zurückgreifenden Begriffsbildung verdanken.

Bei Parmenides hängt die berühmte Seinsthese, die samt der Idee einer Selbigkeit von Denken und Sein sowie der Umgrenzung des Spielraums der sogenannten sinnvollen Rede die spekulative Grundlage für den aus der westlichen Metaphysikgeschichte nicht wegzudenkenden Satz der (Nicht-)Widersprüchlichkeit bietet, so eng mit dem *argumentum cognoscendi*, aber auch mit einem „*argumentum legendi*“ zusammen, daß die Parmenideische Argumentation nicht nur zirkulär verläuft (seiend-denkbar-aussagbar und aussagbar-denkbar-seiend), sondern daß genügend Gründe für die Annahme sich ausfindig machen lassen, daß die Seinsthese (*esti eon*) nur dann im strengen Sinne verpflichtend wird, wenn sie nach dem sprachlich ermöglichten und in der Sprache bezeugbaren semantischen Kriterium greift, nämlich nach dem semantischen Unterschied zwischen *einai* und *gignesthai*. Die Herauspräparierung der reinen Seinsthese erscheint zwar in einer rhetorisch sehr dürftigen Einkleidung, in der Form eines absoluten Existentialsatzes, aber sie macht sich, indem sie zwei Grenzsteine des „*pistos logos*“ setzt, zum Sinnkriterium jeder Aussage, die bedeuten will. Handelt es sich hier auch um absolute Prädikationsfälle und nicht um den „normalen“ Sprachgebrauch des Alltags, so ist hier doch das Prinzip selbst der sinnvollen Rede ausgedrückt: das der identischen Bedeutungszuschreibungen als Urbedingung aller Verständigung. Daß also eine „Idealisierung“ (die Idee von Sein) zum Regulativ des Sprachgebrauchs wird, darf nicht über ihre natürlich-sprachliche und geschichtliche Bedingtheit hinwegtäuschen.

Vor diesem Hintergrund ließe sich auch der paradoxe Umstand thematisieren, daß Parmenides' abstrakte Ontologeme in einer poetischen, ja bewußt *genre-mimetischen* Einkleidung erscheinen. An diesem Paradoxon könnte sich gerade Habermas erfreuen, denn nirgends sonst in der westlichen Textgeschichte findet sich der Fall, daß ein (theoretischer) Text Aufschluß über seine Entstehung, seinen Gehalt und seinen Idealzweck mit rhetorischen Mitteln eines anderen, klar differenzierten und in seiner Tradition fest etablierten epischen Diskurses gibt.¹² Doch darin, in der faktischen Unterscheidbarkeit eines theoretischen Gehalts im Medium einer literarischen Gattung, ist das eigentliche Problem nicht enthalten. Parmenides mag dazu aus äußerlichen (wegen der rhapsodischen Tradition) oder auch aus innerlichen Gründen (wegen der Verpflichtungskraft der Offenbarung) bewegt worden sein. Doch er mag auch den rhetorischen Überfluß der Sprache empfunden und ihm durch eine vom strengen Sprachgebrauch klar abgegrenzte poetisierende Intervention seinen systematischen Platz zugewiesen haben. Die eigentliche Problematik zeichnet sich vielmehr darin ab, daß der theoretische Gehalt bei

Parmenides, also in einer historischen wie systematischen Anfangssituation des Denkens, sich von bedeutungsbildenden Prozessen der Sprache als in unauflösbarer Weise abhängig zeigt. Die gemeinte Stelle ist stark rhetorisch geladen.¹³ Wenn es zutrifft, daß ihr sich eine poetische, welt- und sinnerschließende Rolle zuschreiben läßt, so doch um nichts weniger auch eine problemlösende Kapazität: nämlich die der transzendentalen Erschließung und Begründung des Weltbildes.

Zweitens, der sogenannte „allgemeine Sinn“, auf dem Verständlichkeit von „Welt“, Verständigung über etwas und intersubjektive Kommunikation beruhen, wird nicht auf Wegen einer „Übertragung“ durch Sprache als allgemeine Form vermittelt, sondern entsteht und wird durch Sprache als individuellen und lokalen Sprechakt gebildet.

Bei Heraklit loziert sich unsere Problematik in dem Spannungsfeld zwischen einem allgemeinen und einem privaten Logos (B 1/2, 50/51). Die traditionellen philologischen und philosophiegeschichtlichen, aber auch die hermeneutischen Heraklit-Interpretationen reduzieren diese Spannung auf die Frage der Selbstkonstituierung eines Wahrheit verheißenden, zur allgemeinen Substanz hypostasierten und welterschließenden Logos in seiner Abgrenzung von den „natürlich“ gegebenen Formen des alltäglichen Bewußtseins. Selbst der Umstand, daß Heraklits Philosophie in einer so verfremdenden, anscheinend bewußt stilisierten Sprachform dargeboten ist, wird durch diesen metaphysischen Gehalt der Lehre erklärt.

Derartige Erklärungen verdanken sich traditionellen, eingeübten Interpretationsverfahren, die ihrerseits selbst metaphysisch vorentschieden erscheinen, in dem Sinne, daß sie den erst herauszuinterpretierenden Gehalt in dem vorgefundenen Material voraussetzen. Doch eine genauere, textkritisch beschlagene und dadurch schon flexibler gemachte Analyse könnte zur Erkenntnis kommen, daß die berühmte Verwobenheit von Heraklits Gedanken mit seinen sprachlichen Darstellungsmitteln auf die direkte semantische Abhängigkeit des ideellen Gehalts von der Rhetorik der Sprache schließen läßt. Obwohl alle Ausdrucksmittel der natürlichen griechischen Sprache entstammen, ist keine Umformung von syntaktischen Formen (vor allem des *genitivus absolutus*) und stilistischen Redefiguren (wie Allusion, Ironie, Metapher, Ellipse usw.) möglich, ohne daß dadurch der Inhalt beeinträchtigt würde. Ein kontrastiver Vergleich mit dem Inhalt und der Form der direkten Ausdrucksweise bei Parmenides bezeugt klar genug, daß Heraklits philosophische Sprache alle Merkmale einer radikalen Selbstbezüglichkeit besitzt und daß diese Selbstbezüglichkeit wesentlich zum Inhalt der Lehre gehört und ihm nicht äußerlich als ein parasitärer rhetorischer Zug anhaftet.¹⁴

Die Stelle, wo sich diese Selbstbezüglichkeit der Sprache im „ideellen“ Inhalt gleichsam materialisiert, ist diejenige, wo das individuelle Subjekt des Diskurses in dramatischer Weise in den Vordergrund tritt: der Ausruf (eine rhetorisch-stilistische Figur also) „*Nicht mich, sondern den Logos [...]*“ (*ouk emou alla tou logou*, B. 50) läßt ahnen, daß die Identifikation des wahrheitssprechenden Philosophen Heraklit mit dem wahren Weltsachverhalt – im Gegensatz zu Parmenides, der gleichsam szenisch in dem seine Lehre sichernden Rahmen des göttlich-menschlichen *monologischen* Dialogs auftritt – durch nichts gewährleistet ist. Vielmehr erscheint Heraklits Anspruch auf Herbeiführung der „Homologie“ zwischen dem „göttlichen“ Allgemeinen und dem menschlich Partikulären durch das Unverständnis sowohl der „Vielen“ wie auch der wenigen „Weisen“ (B 1) zurückverwiesen auf die Bedingungen ihrer, der „Homologie“, immer nur *als partikulär* möglichen Vermittlung. Mit anderen Worten, der ideelle, „weise“ Gehalt der Lehre, sei er kosmologisch, psychologisch oder ethisch-politisch gedacht, läßt sich nicht anders als nur mit Mitteln des individuell geformten natürlichen

Sprachgebrauchs verwirklichen. Individuell und natürlich scheint dieser Sprachgebrauch auch dann bleiben zu müssen, wenn er einem entnatürlichten Spezialdiskurs wie der Philosophie angehört, und gerade darin liegt dessen Dramatik: Der ideelle, weise Gehalt bzw. die metaphysische, welterschließende Erkenntnis selbst – sollte es eine vorschließliche oder außersprachliche Welterkenntnis geben – beinhalten nicht an sich schon eine allgemeine Annehmbarkeit oder Plausibilität. Zwar ist das nichts, was etwa Habermas mit der kommunikativen Verständigungstheorie nicht bestätigen würde; Verständigung oder Konsens setzen gerade voraus, daß Erkenntnisse sprachpragmatisch vermittelt werden. Aber auch an Heraklits Fall läßt sich ersehen, daß die sogenannte welterschließende, ja poetische Funktion der Sprache zugleich die Rolle einer problemlösenden übernimmt: Sie versucht eine metaphysische Lehre zu installieren, aber zu diesem Zweck muß sie einen allgemeinen Verständigungsrahmen (den „objektiven“ Logos) erst stiften. Dieser läßt sich unter den Bedingungen des Mythoszerfalls keineswegs als vorgegeben ansehen.

Daß Heraklit sich in Paradoxien der Sprache verfangen mußte, ist der geringste Preis einer solchen theoretisch unmöglichen, aber notwendigen und existentiell schwer erträglichen Position. Doch sie läßt die Problematik des sogenannten performativen Widerspruchs aller selbstbezüglichen kritischen Diskurse in ihrer systematisch uneinholbaren Komplexität und philosophiegeschichtlichen, aber auch ethischen Reichweite, und nicht zuletzt in einem nur diesen Diskurstypen eingeschriebenen ästhetischen Reiz hervortreten. Die welterschließende und die problemlösende Funktion eines Diskurses erscheinen auch hier nicht nur „verschwistert“ (so Habermas), sondern unauflösbar miteinander verbunden.

Drittens, ist die Eröffnung des „Kontrafaktischen“, und das heißt nichts minder als die Bildung des spekulativen Denkhorizontes, geschichtlich und phänomenal, nur einer, und zwar einer sehr einfachen, Reaktion aus dem rhetorischen Sprachpotential heraus zu verdanken, und das läßt sich am besten bei Anaximander erkennen. Bei ihm verfügt die Interpretation nur über nicht-originäre Zeugnisse; in dieser Hinsicht ist selbst der Wortlaut des berühmten ersten, einzig für authentisch gehaltenen Fragments verdächtig. Es beinhaltet zwar lexikalische und syntaktische Einheiten, die sich mit großer philologischer Sicherheit als archaisch erweisen lassen, aber das Ganze scheint doch eine Paraphrase des Symplikios zu sein. Er selbst meint, Anaximander vermittele uns eine philosophische (genauer: rationale, kosmologische) Lehre in etwas poetisierendem Sprachgewand (vgl. Diels/Kranz, A 1). Diese Stil und Inhalt einer philosophischen Lehre unterscheidende Anmerkung des Symplikios läßt ein scheinbar belangloses Detail des Fragmentwortlautes für unsere Problematik symptomatisch erscheinen. Es ist dies die Verteilung der sich gegenseitig ergänzenden Relativ- und Demonstrativpronomina im Plural (B 1: *·ex hōn [...] eis tauta· / Aus welchen heraus [...], in dieselben hinein·*). Die philologischen und die ideengeschichtlichen Interpretationen streiten sich keineswegs darüber, daß die Pronomina für ein Substantiv, nämlich gerade für das berühmte Anaximandersche *apeiron* stehen. Dabei ist textkritisch überhaupt nicht dokumentiert, daß Anaximander das Wort tatsächlich gebraucht, und noch weniger, daß er es substantivisch als direkte Bezeichnung für *arché* verwendet hatte. Die einzig belegte Stelle (B 2), an der das Wort vorkommt, sagt elliptisch etwas über das *apeiron* aus, nicht wird umgekehrt *apeiron* in explizierender Absicht direkt auf etwas bezogen, in dem Sinne, daß es *arché*, oder umgekehrt, daß *arché apeiron* bedeute. Diese Ausdrücke, zumal *arché* sind in ihrer philosophischen Anwendung als metaphysische Kategorien mit bedeutungsidentischer Zuschreibung späteren Datums.

Das impliziert keineswegs, daß *apeiron* gerade bei Anaximander und daher auch in der Gedankengeschichte nicht die problemlösende Funktion ausübt, und zwar in doppelter Hinsicht. Einerseits bietet es, wie aus der Philosophiegeschichte bekannt, einen Ausweg aus der Zirkelhaftigkeit der aus dem Mythos geerbten Virelementenlehre, die von den anderen milesischen Physiologen nur unzureichend verarbeitet worden war. Die von Thales und dann wieder von Anaximenes unternommene rationalisierende Reduktion der vier Elemente auf eine Grundlage vermochte nämlich offenbar nicht die ‚em-peiristischen‘ Grenzen des mythischen Kreismodells zu durchbrechen, in dem die Virelementenlehre weltweit bekannt war und bei Empedokles ihre philosophische Remythologisierung fand. Die Herauspräparierung des einen unter den vier Elementen zu ihrem gemeinsamen Ursprung ist zwar eine rationale Intervention in das mythologische Erbe, aber dadurch wird das ewige Kreisen nicht nur des Kosmos, sondern nunmehr auch des um einen Halt bemühten Denkens (*noein*) regeneriert. Ferner entbindet zwar diese Herauslösung eine rationale Kategorie von ‚Ursprung‘ und ‚Grund‘, jedoch nur mit Hilfe homonymer und ‚zwickköpfiger‘ (der Ausdruck des Parmenides), eben mythosähnlicher Sprachmittel. Es galt also, den Rahmen der gültigen natürlichen Sprache zu durchbrechen, um aus dem engen, em-peirischen Sprach- und Gedanken-Raum auszubrechen und einen neuen, nämlich spekulativen Gedankenraum zu schaffen. Dieses welterschließende und zugleich problemlösende Ereignis ist eine Leistung des kleinen *alpha privativum*, einer sprachlichen Einheit also, die dort auftritt, wo bedeutungsidentische Zuschreibungsmöglichkeiten von innen heraus an ihre eigenen Grenzen stoßen: Etwas, was als ‚em-peiron‘ gedacht und ausgesagt wird, läßt sich einmal mehr nur noch negativ evozieren. Die Negation selbst ist aber die andere, die Unendlichkeit der empirischen Welt erst erschließende Seite derselben und zugleich die Konstruktion eines ideellen Standpunktes, in dem die instabilen Weltverhältnisse nunmehr ihren Rückhalt finden.

Hier bekundet sich der pragmatische Sinn der erwähnten rhetorisch-ästhetischen Kapazität der Sprache, nämlich derjenige pragmatische oder der ideellen Weltkonstitution dienende Sinn, der dem sogenannten primitiven Anfang der westlichen Gedankengeschichte eingeschrieben zu sein scheint. Mag dieser pragmatische Sinn der welterschließenden Funktion der Sprache sich auch in der Platonischen Idee des Guten wiedererkennen lassen und mag gerade die Platonische Zümmung des poetischen Sprachenthusiasmus von einem idealistischen Pragmatismus Platons zeugen,¹⁵ so ist gerade sein idealistischer oder Weltverhältnisse idealisierender Charakter dasjenige Moment, das Habermas auf die Probe stellt. Es ist nämlich nicht so sehr fraglich, ob sich ein problemlösender Sprachgebrauch getrennt von einem poetischen thematisieren lasse, wie vielmehr, ob ihre Trennung nur um einen zu hohen Preis möglich ist. Einerseits um den der Verkennung der eigentlichen Bedeutung und Funktion von philosophisch-rhetorischen Texten, nämlich der begriffsbildenden Bedeutung, die dann erst zu einer problemlösenden werden kann; andererseits um den der Unveränderbarkeit transzendentaler Vorbedingungen allen Verstehens, und das heißt: um den Preis des Konservativismus des Rationalitätsparadigmas.

Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985.

Anmerkungen:

- ¹ Selbstverständlich kann dies nicht als ein Urteil über Heideggers Denk- oder Schreibweise gemeint sein, denn ein solches Urteil wäre ein ästhetisches, mehr noch, es wäre ein Urteil, das sein Objekt in ein ästhetisches Phänomen verwandelt. Damit wäre die Sache mit Sicherheit zu weit getrieben, denn Heidegger hätte mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht gewollt, als Schriftsteller in die deutsche Literaturgeschichte einzugehen, obwohl seine Anordnungen hinsichtlich der Herausgabe seiner Schriften etwas anderes ahnen lassen: Anstatt eines analytisch-kritischen Begleitapparats zu der Gesamtausgabe seiner Schriften sowie der Vorlesungen hat Heidegger als Ersatz nur ausführlichere Inhaltsangaben bewilligt. Was er damit anstrebte, ist offenbar, die Einmaligkeit der literarischen Gestaltung, die einheitliche Erscheinungsweise seiner Texte zu betonen. Diese Simulation wird durch folgende Verfahrensweisen untermauert: Anstelle des diskursiven Weiterführens von Gedanken bevorzugt Heidegger selbst in seinen Vorlesungen Wiederholungen, und das ist es, was seine Gedanken oder gar seine kritisierbaren Ideen zu Motiven oder wiederholbaren und sich tatsächlich wiederholenden Denkfiguren macht. Im Bereich der Lexik, der Wortwahl und zumal der Morphologie sind Heideggers künstlerische Interventionen am ehesten zu erkennen; gerade hier, im Bereich des einzelnen Wortes, ist bekanntlich Heideggers dichterischer, übrigens oft gelingender Scharfsinn enthalten. In Begriffen der Stilistik ausgedrückt, ist die Grundeinheit der Heideggerschen Sprache das Symbol, in Begriffen der Linguistik, ist die Grundeinheit seines Diskurses das einzelne Wort.
- ² Vgl. Umberto Eco, *Il pendolo di Foucault*, Torino 1989.
- ³ Vgl. Aristoteles, *De arte poetica*, 1447b 16 sq., 1451b 6 sq.; Platon, *Phaidros* 272 e.
- ⁴ Vgl. Gadamers Versprachlichung von „Sein“ und Lacans linguistic turn in der Psychoanalyse.
- ⁵ Vgl. Kristevas Unterscheidung zwischen „semiotisch“ und „symbolisch“, Lyotards „figure“ im Vergleich zu „discours“, Derridas „différance“.
- ⁶ Darauf macht Manfred Frank in seinen neuesten Arbeiten mit Nachdruck aufmerksam, so etwa im Aufsatz *Über Stil und Bedeutung: Wittgenstein und die Frühromantik*, erschienen in: Manfred Frank, *Stil in der Philosophie*, Stuttgart 1992, S. 86 – 115. Eine ausführlichere Behandlung der dort vorgestellten These findet sich in: *Wittgensteins Gang in die Dichtung*, in: Manfred Frank/Gianfranco Soldati (Hrsg.), *Wittgenstein. Literat und Philosoph*, Pfullingen 1989.
- ⁷ Vgl. das diäretische Verfahren in Platons *Sophistes*, 254c-255e.
- ⁸ Symptomatisch ist für die ganze Diskussion vielleicht der Umstand, daß Habermas sie mehr indirekt, auf Grund einer kritischen Wiederlektüre von Derridas Rezeption in den Vereinigten Staaten führt, und nicht direkt auf Grund einer Auseinandersetzung mit denjenigen Darlegungen und Schriften Derridas, in denen die betreffenden Thesen ihre Explikation gefunden haben. So entsteht der Verdacht, daß, was von Konsequenzen gelten mag oder tatsächlich auch gilt, nicht unbedingt für Voraussetzungen stichhaltig sein muß, zumal die Konsequenzen nicht so sehr durch Deduktion wie durch Interpretationen entstehen, die in bezug auf Ausgangsthese auch heterogene Voraussetzungen miteinbegreifen können. Oder sind die erwähnten Konsequenzen, wenn es tatsächlich die sein sollen, die Habermas konstatiert, der praktische Preis, der für die theoretische Nichtauflösung des besagten „performativen Widerspruchs“ gezahlt werden muß? Ein Preis also, um den eine Theorie unter postmodernen Denkverhältnissen sich einzüg erkaufen läßt.
- ⁹ Zur Erinnerung vgl. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972: „Déjà il a fallu marquer que la différence n'est pas, n'existe pas, n'est pas un étant-présent (on), quel qu'il soit; et nous serons amenés à marquer aussi tout ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire tout; et par conséquent qu'elle n'a ni existence ni essence. [...] La différence est non seulement irréductible à toute réappropriation ontologique ou théologique – onto-théologique – mais, ouvrant même l'espace dans lequel l'onto-théologie – la philosophie – produit son système et son histoire, elle la comprend, l'inscrit et l'excède sans retour (p. 6). [...] Tout dans le tracé de la différence est stratégique et aventureux. Stratégique parce qu'aucune vérité transcendante et présente hors du

champ de l'écriture ne peut commender théologiquement la totalité du champ. Aventureux parce que cette stratégie oriente la tactique depuis une visée finale, un telos ou le thème d'une domination, d'une maîtrise et d'une réappropriation ultime du mouvement ou du champ. [...] S'il y a une certaine errance dans le tracé de la différence, elle ne suit pas plus la ligne du discours philosophico-logique que celle de son envers symétrique et solidaire, le discours empirico-logique. Le concept de jeu se tient au-delà de cette opposition, il annonce, à la veille et au-delà de la philosophie, l'unité du hasard et de la nécessité dans un calcul sans fin" (p. 7).

¹⁰ Vgl. auch *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981, und *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1989.

¹¹ Vgl. *Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalen Rationalismus: Heidegger*, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, a.a.O., S. 158-190.

¹² Das gibt noch mehr Grund zur Verwunderung aus heutiger Situation, in der doch theoretische Positionen sich gezwungen sehen, ihre originär theoretischen Zielsetzungen mit Mitteln der literarischen Textproduktion zu Ende zu explizieren, und dann doch noch einmal zu Mitteln des theoretischen Diskurses greifen müssen, um die neuentstandene Situation sich vor Augen zu führen (cf. U. Eco, *Trattato di semiologia generale. Il nome della rosa* und *Post ille a Il nome della rosa*).

¹³ Vgl. Parmenides DK, B 8.20: „ei gar *egenet*’, ouk est’ oud’ ei pote mellei *esesthai*“ („Wenn es geworden, dann ist es nicht und wird nie *sein*“).

¹⁴ Die Erkenntnis der Besonderheit von Heraklits „Sprachstil“ gehört seit Schleiermacher zur Konstante der philologischen Kritik (vgl. insbes. die Arbeiten von W. Schadewaldt, B. Snell, K. Reinhardt), aber selten wird der Schwerpunkt der Interpretation vom kosmologischen Inhalt (G. S. Kirk) und dessen seinstheoretischem Horizont auf den Bereich von Sprache, Stil, Rhetorik und Semantik übertragen (vgl. Ch. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, New York 1976). Gleichwohl läßt sich mit relativ einfachen Mitteln der Sprachanalyse kleiner wie auch großer Diskurseinheiten im historischen Sprachmaterial eine strengere Bestandsaufnahme gewinnen, die radikalere Konsequenzen für philosophische, aber auch philologische Interpretationen nach sich zieht. Einen solchen Versuch habe ich in der Auseinandersetzung mit Heideggers Vorsokratiker-Lektüre unternommen. Vgl. *Sein, Physis, Aletheia: Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im ursprünglichen Seinsdenken M. Heideggers*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1987, Epistemata, Reihe Philosophie, Bd. XLI (Dissertation Tübingen 1987), insb. Kap. 3.1 (zu Parmenides' intentio recta), 3.2 (zum obliquen Zeitdenken Heraklits).

¹⁵ Vgl. *Phaidros* 272 d-e.