

12.

Literarität  
der Philosophie.

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

Nichts in der Philosophie scheint heute, nach der Erfahrung der Postmoderne, so vorentschieden zu sein wie die Unmöglichkeit, dem immer wieder begegnenden Thema Verhältnis von Kunst und Philosophie, oder enger gefasst: Literatur und Philosophie, “metaphysisch” begegnen zu wollen. Selbst Martin Heidegger, dessen Einfluss auf postmodernes Denken unumstritten ist, beginnt wie ein letzter metaphysischer Kunstphilosoph zu wirken, sobald man seine Erklärung des von ihm erklärten “Endes der Philosophie” als eine Version der prä-postmodernen Antiphilosophie versteht: sie ist eindeutig *philosophisch-theoretischen* Ursprungs und kann trotz ihres “tiefdenkerischen” Ansatzes nicht über den *verdinglichenden* Charakter seines Denkens über die Kunst hinwegtäuschen. Was für Heideggers Rezeption in der postmodernen und hermeneutischen Philosophie und den anliegenden Disziplinen innerhalb und außerhalb des akademischen Betriebs des späten 20. Jahrhunderts verschafft hat, ist primär seine “Destruktion” alles Subjektiven am Denken und die darauf gründende Betrachtung von Kunstwerken *als Dingen*. Dazu haben seine eigenen dilettantischen dichterischen Versuche über “Irrnisse” und “Fährnisse” eines “Denkens auf dem Heimweg” sowie über das Dichten selbst wesentlich beitragen.<sup>1</sup> Dass er dadurch selbst zum Herren-Subjekt der europäischen Philosophie des 20. Jahrhunderts geworden ist, ist nicht so paradox, wie es zur Lüge seiner philosophischen Position insgesamt gehört, einschließlich ihrer Rezeption. Die Rede vom Wesen der Kunstwerke war längst schon durch sein eigenes Gerede in und über die Philosophie vorbereitet.

Nun ist Heidegger keineswegs der einzige philosophische Autor, dessen Texte eine Doppelnatur, eine philosophische und eine literarische, aufweisen oder eine solche zu besitzen vorgeben. Außer ihm gibt es in der philosophischen und sonstigen theoretischen Texttradition, zumal in der deutschen, etliche namhafte Autoren, die nicht nur als “sprachgewaltig” gelten, wie etwa Hegel, oder als “gute Stilisten”, wie Nietzsche, Freud, Adorno, zuletzt Sloterdijk, um nur die im allgemeinen Kulturbetrieb prominentesten zu nennen. Es gibt Autoren wie Walter Benjamin, in dessen Schriften sich der theoretische Gehalt primär durch

<sup>1</sup> Vgl. “Dem Dichten gesellt ein Denken” und andere in der Gesamtausgabe enthaltenen dichterischen Arbeiten von 1917 bis 1975 unter dem Titel “Gedachtes”, Heidegger (2007), GA 81. Zum Ausdruck ‘dilettante’ bezüglich der *neuen Aufgabe* des Denkens vgl. Rorty’s Charakterisierung der post-epistemologischen Philosophie (Rorty, 1979).

literarische Ausdrucksmittel zu einem relevanten Theoriewerk konstituiert. Bekannt, wenn auch rar, sind Figuren wie Jean-Paul Sartre, die, von einem theoretischen Inhalt ausgehend, gattungsmäßig verschiedene, theoretische wie künstlerische, und dabei gleichermaßen rezipierte Werke produziert haben.

Gleichwohl führen die genannten Fälle nicht viel weiter als bis zum Gemeinplatz, dass zwischen Literatur einerseits und philosophischer Textproduktion andererseits tiefe Verwandtschaftsverbindungen bestehen. Sie scheinen am ausgeprägtesten dort zu sein, wo ein Autor, wie Sartre, in zweierlei Rollen auftritt, einmal als Literat, ein andernmal als Philosoph. Doch gerade an einem solchen Fall von scheinbar unproblematischer Verbindung zwischen literarischer und philosophischer Textpraxis wird die eigentliche Paradoxie unserer Fragestellung klar ersichtlich. Dort wo die Tradition Philosophie und Literatur zusammenfügt, bleiben die beiden dennoch gattungsmäßig aufs schärfste unterschieden. Dies gilt nicht nur von Sartre, der Dramen und Traktate genremäßig getrennt produziert hat, sondern auch von Klassikern wie Voltaire, Rousseau, Goethe, Tolstoi, zuletzt aber auch von Umberto Eco. Ein Indiz der gemeinten Paradoxie ist vielleicht der Umstand, dass Albert Camus im Unterschied zu Sartre keine Traktate geschrieben hat; statt dessen hat er seine existentialistischen Reflexionen über Absurdität, Selbstmord und Leben durch Romane und Dramen sowie durch stark literarisch geprägte Essays als das wohl nächste Theorie-Genre gegenüber Philosophie betätigt.<sup>2</sup>

### ‘Irrungen, Wirrungen’ über Philosophie und Literatur

Unter den genannten Schriftstellern lässt sich Umberto Eco geradezu als paradigmatisch für die Gattungsproblematik ansehen, ohne dass dabei die Frage des literarischen Werts seiner in Fiktion umgemünzten Theorie über das Verhältnis von Philosophie und Literatur miteinbezogen werden muss. Sie betrifft nämlich den Satz, was sich theoretisch nicht zu Ende explizieren lasse, sei mit Mitteln eines anderen Textverfertigungsprozesses zu versuchen.<sup>3</sup> Dass Eco in dieser Absicht zu einem wahrhaftigen Literatur-Mimetiker im etymologischen Sinne des Ausdrucks und Genrebastler

2 Camus (1942), “Le mythe sur Sisyphe. Essai sur l’absurde”.

3 Vgl. Ecos nachträgliche Reflexionen zu seinem literarischen Bestseller-Roman “Il nome della rosa” aus 1980 in Eco (1984), “Postille a Il nome della rosa”.

wurde, scheint theoretisch vielleicht weniger interessant als der Umstand, dass eine Textgattung sich als Gattung erst dann erkennen lässt oder als eine solche thematisch wird, *wenn sie eine andere wird*, gleichgültig ob sie einem theoretischen Diskurs angehört, wie Philosophie oder Wissenschaft, oder einem literarischen, wie Roman, Drama, oder auch einer Zwischenform wie Essay. So wurde Ecos Semiotik einmal zu der theoretisch überladenen Fiktion, in der meta-erzählerische Elemente des historischen, des Kriminal- und Bildungsromans mitspielen, ein andernmal zum theoretischen Traktat über dasselbe Thema, ein drittes Mal wiederum zu einer SF-ähnlichen, sich selbst apokryph erzählenden Geschichte des Wissens.<sup>4</sup>

Wenn nun Eco, zusammen mit anderen erwähnten Fällen der Literaturtradition die eine Seite der Paradoxie aufweist, nämlich dass die je verschiedenen Textformen auf ihnen je eigentümlicher Theoriegrundlage (Existentialismus, Semiotik) beruhen, so ist gerade Ecos Textproduktion für unser eigentliches Problem symptomatisch: dasjenige der sogenannten "Einebnung von Gattungsunterschieden" zwischen Wissenschaft, Philosophie und Literatur, wie sie von Jürgen Habermas formuliert und in Frage gestellt wurde.<sup>5</sup> Nicht gilt mehr die klare Gattungsunterscheidung von Diskursen als der letztendlich erweisbare Stand der Dinge, denn gerade sie selbst scheint mit weiteren Begrenzungen und Paradoxien verbunden zu sein.<sup>6</sup> Die paradigmatischen Fälle der Tradition weisen nämlich darauf hin, dass Gattungsunterschiede *als Unterschiede* erst dann thematisch werden, wenn sie in ein *zugleich* äußerliches und immanentes Verhältnis zueinander geraten. Äußerlich wird es etwa durch die Person des Autors oder durch dessen Theorie als Objekt der Darstellung. Immanent ist es hingegen wenn Gattungsunterschiede zum Gegenstand einer

4 Sieh Ecos Roman "Il pendolo di Foucault" (1989).

5 Habermas (1985).

6 Argumente zugunsten der Aufrechterhaltung von Gattungsgrenzen zwischen Philosophie und Wissenschaft aus der Perspektive der Wissenschaftsphilosophie bringt Haack (2000), die unter 'imaginativer Literatur' und Metaphergebrauch fiktionale Aspekte auf beiden Seiten hervorhebt. Trotzdem gilt, "if we were clearer about the differences between science and literature and between scientific and literary texts, we might begin to see what a reasonable rhetoric of science would be, and do" (ebd. 46). Für einen umfassenderen erkenntnistheoretisch fundierten Zugang vgl. Gabriel und Schildknecht eds. (1990) und Gabriel (1991), worauf ich hier nicht detailliert eingehen kann.

diskurseigenen Darstellung werden, sei sie literarischen oder theoretischen Charakters.

Verständlicherweise intrigiert der zweitgenannte Fall einer immanenten Herstellung der Beziehung zwischen Diskursgattungen theoretisch mehr als der erstere, beinhaltet er doch eine Gefahr für die Aufrechterhaltung der Gattungsunterschiede. Die Paradoxie in Ecos Fall bekundet sich nicht so sehr darin, dass ihm ein Frontenwechsel vom Antirealismus zum Positivismus vorgeworfen wird, sondern in dessen Umkehrung der ganzen Strategie, bei der die Produktion von verschiedenen Textgattungen deren Unterschied einerseits unterstreicht, andererseits wertmäßig und auch methodologisch "einebnet". Eco gehört in den Strang der Autoren hinein, die, ausgehend von einer theoretischen Textproduktion, eine Theorie von Gattungsunterschieden *enjambement*-artig hervorbringen und praktizieren. Was in Metrik und Stilistik in Form eines Versgefüges erscheint, sind auf unserer Problemebene große Diskurseinheiten: Traktate, Abhandlungen und Dissertationen einerseits, Erzählungen, Theaterstücke und Romane andererseits.

Die letztgenannte Paradoxie legt nahe, dass Eco mit seiner Gattungsunterschiede negierenden und zugleich rettenden Strategie eine Scheinfigur ist. Doch gerade als eine solche Figur ist er für eine weitaus kompliziertere paradoxe Sachlage symptomatisch. Die Paradoxien laufen auf ihre gegenseitige Aufhebung hinaus, die sich etwa folgendermaßen darstellen ließe: die eine, aus der Tradition herrührende Paradoxie besagt, dass sich ein identischer semantischer Inhalt in verschiedenartigen Ausdrucksformen darstellen lasse, ohne dass dabei der Inhalt selbst beeinträchtigt werde.<sup>7</sup> Sie wird durch eine zweite Paradoxie gleichsam kompensiert, nämlich dadurch, dass Gattungsunterschiede nicht in deren faktischem Bestehen sich erschöpften, sondern ein innerlich gesichertes Kontinuum beinhalteten, und zwar in dem Sinne, dass inhaltsmäßig und methodologisch ein Übergang von der einen Gattung in die andere möglich oder gar strategisch gesichert sei.

Die Möglichkeit, dass sich damit der Kreis der Tradition von innen her schließt, ist nur scheinhaft. Die neuen Texttheorien, die semiologische wie die hermeneutische und zumal die dekonstruktivistische, gehen nicht davon aus, dass die Identität des semantischen Gehalts eines Textes gleichsam vortextlich existiere,

7 Vgl. Aristoteles, *Poetik* 1447b16 sq., 1451b6 sq.; Platon, *Phaidros* 272e.

dass dessen Bedeutung sich unabhängig von sprachlichen Ausdrucksmitteln bildet. Sie lässt ihn vielmehr aufs engste von der Rhetorizität der Sprache insgesamt abhängen und verweist die Sprache als allgemeines Medium der Verständigung auf ihre "poetische", welterschließende Funktion zurück. Dies ist das Verdienst der formalistischen Schule und ihrer marxistisch-kritischen Vermittlung durch M. Bakhtin, an die Autoren wie R. Barthes, T. Todorov, J. Kristeva und ihre Nachfolger anknüpfen. Anders als die hermeneutische Sprachtheorie, die noch sehr von ihren romantischen Ausgängen abhängt, scheinen die semiologischen Texttheorien, zumal die dekonstruktivistische "Vertextlichung" der Welt, darauf aus zu sein, die traditionelle, für unaufhebbar gehaltene Grenze zwischen der Diskursivität des Ontischen und der "Unsagbarkeit" des letzten ontologischen Grundes dahingehend zu durchbrechen, dass der "unergründliche Grund" sich selbst sprachlich betätigt, wie in Gadamers Versprachlichung von "Sein" und Lacans Versprachlichung des Unbewussten in der Psychoanalyse, oder dass es als ein zuvor noumenal existierender Weltraum sprachlich eingeholt wird.<sup>8</sup> In den beiden Fällen sind die aus Wittgenstein hervorgehenden Konsequenzen für sprachtheoretische Fragestellungen wie Symbol- und Paradigma-Begriff sowie auch für die Thematik der Textproduktion anders als die des neopositivistischen Sprachpragmatismus.<sup>9</sup>

Es hatte sich also, um zum Ausgangsproblem zu kehren, 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" aufstellen ließe, wie dies schon bei Platon und dann auch bei Hegel zum Vorteil der Philosophie, oder bei Schelling zum Vorteil der Kunst geschehen ist. Die wissenschaftlich ausgeklügelten Sprach- und Texttheorien erlauben andererseits nicht, dass die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Literatur vom Standpunkt der einen von den 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 unterbauenden Philosophie abhängt. Denkbar erscheint andererseits auch eine

8 Vgl. Kristevas Unterscheidung zwischen "semiotisch" und "symbolisch", Lyotards "figure" gegenüber dem "discours", Derridas "différance".

9 Vgl. die Diskussion im vorangehenden Kapitel 11 (auch Kapitel 5).

mehr oder weniger substantialistisch naïve, in ihrer formalen Begriffsdynamik sehr beschränkte Literaturtheorie, wie ja die traditionelle, deskriptive Literaturkritik vor dem russischen Formalismus gewesen war und teilweise es noch ist, und die, ihre eigene Autonomie wahrend, jeder philosophischen Reflexion über Literatur ständig misstraute.

Eine denkbare dritte Position ist aber nicht erst zu suchen, und schon gar nicht erst zu erfinden. Sie ist bereits polemisch als eine Theorie am Werke, die alle Vorteile einer zynischen, sich ihrer “Unredlichkeit” bewussten Interpretation genießt, ohne dabei das Risiko der Kritisierbarkeit tragen zu müssen. Womit sie ihre weitere diskurstheoretische Umgebung irritiert, ist ihre grundlegende Voraussetzung: wenn die für eine Theorie konstitutiven Sprachmittel dahingehend expliziert worden sind, dass deren Inhalt entweder in ihnen völlig aufgehe oder sich darin im Wesentlichen ausschöpfe, dann ist das erste und letzte an dieser Theorie so unwiederbringlich vernichtet, dass weder die betroffene noch irgend eine mögliche dritte Theorie den Inhalt zu retten vermag, ohne wieder gleichsam von Null anfangen zu müssen. Kann doch niemand nachweisen, dass die Sprachform und der Inhalt einer philosophischen Lehre, sei sie auch so “rein” wie die Kantische, sich indifferent zueinander verhalten, ohne dabei der betroffenen Seite Schaden anzurichten.<sup>10</sup> Womit sie sich aber für die Netze einer sich als rational kontrollierbar darstellenden Diskursphilosophie unangreifbar macht, ist die Weise, wie sie die Situation überlebt, die von der letzteren “der performative Selbstwiderspruch der Vernunftkritik” genannt wird.

Gemeint ist damit natürlich Jacques Derridas ‘Dekonstruktion’ sowie deren *indirekte Darstellung* durch Habermasens Theorie des kommunikativen Handelns, die alles eher befürworten würde als eine Einebnung von Diskursgrenzen. Es ist eine indirekte Darstellung, nicht weil die heutigen Dekonstruktivisten nur durch Kritiken und Kommentare vonseiten der Konstruktivisten zugänglich wären, wie ehemals die Lehren der Sophisten durch ihren Kritiker Sokrates und Platon, sondern weil sie ihre “Position“ und ihr “Geschäft“ gerade so verstehen, wie es sich betätigt. Die

**10** Bekanntlich hat Georg Hamann in seiner “Metakritik des Purismus der reinen Vernunft” aus 1784 Kants Kritizismus wortschöpferisch mit dem gekünstelten Ausdruck “Empyrismus” statt “Empirismus” benannt, einer rhetorisch suggestiven Allusion an Brand und Feuer (gr. *émpyros*), die alles Empirische an der Vernunft vernichten, einschließlich der Sprache.

sogenannten post-modernen Sophisten, die Dekonstruktivisten, Denker und Denkerinnen der "radikalen Differenz", können ihre Einstellung nicht anders ausweisen als durch eine differentielle Bewegung des Denkens, die die zugedekten Zwischen- und Nebenräume und die darin verlassenen Topoi der "redlichen" Theorie wieder aufdeckt.<sup>11</sup> Das Mögliche dieser theoretischen Unmöglichkeit scheint darin zu liegen, dass die Dekonstruktion gerade die Last auf sich nimmt, die den besagten "performativen Selbstwiderspruch" als solchen ausmacht — nämlich den Umstand, 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 Ausführung des Widerspruchs als eine mögliche und dazu noch verpflichtende theoretische Position behauptet, ist vielleicht tatsächlich nur Schein.

Um dies zu erfragen, möchte ich das von Jürgen Habermas aufgerollte Argument gegen "Dekonstruktion" näher besehen und in seinem radikalen Anspruch auf seine inneren Grenzen hinprüfen. Dabei folge ich der Vermutung, dass Habermasens abweisende Haltung gegenüber der dekonstruktivistischen Textkritik der Philosophie nur teilweise stichhaltig ist, nämlich nur insofern diese tatsächlich universalistisch alle Textproduktion für literarisch ausgibt und nicht insofern sie dem strategisch-pragmatischen Ziel von Derridas Texttheorie Rechnung trägt.

### Vier Grundannahmen über die 'Dekonstruktion'

Habermas geht von einer unproblematischen Annahme aus, dass Derrida, dieser "nicht gerade argumentationsfreudige" Denker, dort sich mit Mitteln einer rational disponierten Argumentation fangen lasse, wo die Ausführungen seiner amerikanischen Nachfolger, vor allen der literarischen *Texttheoretiker* Jonathan Culler und Mary L. Pratt, an dessen Grundthese von der gattungsmäßigen Nichtunterscheidbarkeit zwischen Philosophie und Literatur einerseits und zwischen außeralltäglichem Bereich der sogenannten "fiktiven" Rede und Alltagsdiskursen andererseits anknüpfen.<sup>12</sup> Damit ist, Habermas zufolge, das Projekt der

<sup>11</sup> Ich meine selbstverständlich J. Derrida, *De la grammatologie* (1966), J. Deleuze, *Différence et répétition*, J. François Lyotard, *Le différend* (1983) und auch Barbara Cassin, *Nos Grèques et leur modernes* (1992).

<sup>12</sup> Habermas (1985), 224, 228. [Alle künftigen Seitenangaben im Haupttext beziehen sich auf diese Ausgabe.]



radikalen Vernunftkritik in die Rhetorik versetzt und von den dort herrschenden Gültigkeitsbedingungen abhängig gemacht. Mit anderen Worten, die Auflösung des von Habermas immer wieder evozierten und zur Erbsünde der postmodernen Philosophie emporgehobenen Widerspruchs wird zu einem nur auf Wegen der "Dekonstruktion" denkbaren Projekt als *Literaturkritik* und *Texttheorie* erklärt. Umso fester ist Habermas davon überzeugt, dass Derridas Wendung zur Rhetorik und zur Ästhetisierung der Sprache diesen Ausweg nur dann offen halten kann, wenn Grundannahmen zuträfen, die das dekonstruktive Verfahren als solches voraussetzt. Für Habermas sind es folgende Annahmen (224 f.):

- (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 philosophische Texte sich in ihren wesentlichen Gehalten literaturkritisch erschließen ließen;
- (3) die Annahme, dass der Vorrang der Rhetorik vor der Logik eine Generalzuständigkeit der Rhetorik für allgemeine Qualitäten eines alles einbegreifenden Textzusammenhanges bedeute, in dem sich letztlich alle Gattungsunterschiede auflösten; einem solchen "allgemeinen Text" gegenüber könne keine der Gattungen ihre Autonomie behaupten.

In der Folge dieser Annahmen, von denen die dritte laut Habermas die beiden ersten enthält und erklärt, versucht er zu zeigen, dass die Literaturkritik ihrerseits so entspezifiziert werde, dass die amerikanische Derrida-Rezeption in Wahrheit nur eine *gegenläufige* Ergänzung zu Derridas Interpretation der Einebnung des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und Literatur liefern könne. Sie sei nämlich gezwungen — will sie Derridas strategischem, auf Metaphysikkritik ausgerichteten Sinn einer literaturtheoretischen Behandlung philosophischer Texte folgen — der Literaturkritik nur anempfehlen, ihrerseits literarische Texte als philosophische zu behandeln. Die zweitgenannte Annahme der Dekonstruktivisten findet dann die folgende Umkehrung im Habermasschen Wortlaut:

- (4) Zwischen Philosophie und Literatur bestehe so wenig ein Gattungsunterschied, dass sich nunmehr auch literarische Texte

in ihrem wesentlichen Gehalt metaphysik-kritisch erschließen lassen (226 f.).

In einer ökonomisch und mit kritischer Absicht geführten Überprüfung der genannten Annahmen, auf deren Grundlage die amerikanische dekonstruktive Literaturkritik ihr textanalytisches Gebäude erbaut, legt Habermas dar, dass das ganze Geheimnis der dekonstruktivistischen Auflösung des performativen Widerspruchs auf Derridas Überverallgemeinerung nur einer Funktion der Sprache — nämlich der welterschließenden (poetischen) — und auf Verkenning der problemlösenden Sprachfunktion innerhalb der Alltagssituationen beruhe (243). Der Preis von Derridas holistischer Einebnung aller spezifischen Gattungsunterschiede ist, Habermas zufolge, dass die "polare" Spannung zwischen Welterschließung und Problemlösung im Funktionsbündel der Alltagssprache an eine Funktionsentschärfung von beiden Sprachgebrauchsträngen verlorengelht; ferner, dass dadurch der besondere Status (die Brücken- und Übersetzungsfunktion) verkannt werde, den Philosophie und Literaturkritik je auf ihre Weise als Vermittler zwischen Expertenkulturen und der Alltagswelt einnehmen; schließlich, dass 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 mehr behaupten könne (ebd.).

Habermas unterlässt es nicht, zu unterstreichen, dass es ihm besonders daran liegt, den letztgenannten Unterschied vor Derridas vernichtender Einebnung zu retten. Nämlich auch wenn Habermas nicht leugnen will, dass ein "unausrottbar rhetorischer" Charakter auch der Alltagssprache anhaftet — und hierzu sind die wissenschaftlichen Nachweise, wie die von Roman Jakobson oder Karl Bühler, weitaus älter als Derrida und umso überzeugender —, verübelt er Derrida eine Vermengung von Konstellationen, in denen die rhetorischen Elemente der Sprache ganz verschiedene Rollen übernehmen (245). Zu diesem Zweck ruft er Buhlers semiotisches Schema von Ausdrucks-, Appell- und Darstellungsfunktion des Zeichens (235) sowie Searles und Austins Unterscheidung zwischen einem "normalen" und "parasitären" Sprachgebrauch (insbes. 228 ff.) herbei. Auf dieser Basis lässt Habermas dann aber die Spannung der ganzen Diskussion an eine mehr als fade Problemlösung verloren gehen: in den Routinen der Alltagspraxis sei der weltkonstituierende sprachliche Rahmen beinahe erstarrt, die rhetorischen Elemente der lebendigen Sprache seien gleichsam

gezähmt und für spezielle Zwecke der Problemlösung in Dienst genommen (245). Was jedoch “den starken rhetorischen Zug der normalen Sprache” anbelangt, der angeblich insbesondere die literaturwissenschaftliche und philosophische Sprache auszeichnet, so erklärt sich dieser für Habermas aus dem Paradox, dass Literaturkritik und Philosophie ihre Vermittlungsaufgabe zwischen der Expertenwelt und dem Alltag so bewältigen könnten, dass sie ihre eigenen Ausdrucksmittel in dem Maße rhetorisch erweitern und anreichern müssten, wie es nötig sei, um mit manifesten Aussageinhalten indirekte Mitteilungen gezielt zu verknüpfen (245).

Dabei ist Habermas’ Vorwurf doppelt und in sich konsistent. Er betrifft die Dekonstruktion selbst als denjenigen Denkmechanismus, der doppelt Negatives leistet. Einerseits bleibt man durch die dekonstruktiv-strategische Ausdehnung von Rhetorik über den Bereich der Logik hinaus im Kreisen des performativen Selbstwiderspruchs verhaftet; andererseits ebnet sie alle Gattungsunterschiede ein. Habermas verstärkt seinen Vorwurf auch dadurch, dass er ihn mehrmals emphatisch wiederholt, um vielleicht die explizit beklagte Unmöglichkeit einer argumentativen Kommunikation mit dem kritisierten Autor nachzuholen. Anders als Adorno kümmere sich Derrida nicht darum, mit Mitteln einer negativen Dialektik die Paradoxie des performativen Widerspruchs zu durchbrechen, und, anders als Heidegger, imitiere er nicht mit dem Gestus der Tiefe eine Ursprungsphilosophie (220). Jeglichen Vorwurf des Widerspruchs mache er dabei unbekümmert mit Hilfe eines Gegenvorwurfs gegenstandslos: von einem Widerspruch lasse sich nur im Kontext von Konsistenzforderungen reden (222). Nicht ohne Erbitterung über Derrida findet Habermas es ratsam, sich den im angelsächsischen Argumentationsklima aufgewachsenen literaturkritischen Schülern Derridas zuzuwenden, um zu prüfen, ob die These von der Ununterscheidbarkeit der Textgattungen sich wirklich halten lasse (228).

### Die ‘amerikanische Nacht’ der Dekonstruktion

Spätestens an dieser Stelle wird mehr als klar, dass Habermas seine Kritik an Derrida eigentlich nur indirekt, durch eine kritische Wiederlektüre von Derridas *Rezeption* in den Vereinigten Staaten durchführt und nicht direkt durch eine Auseinandersetzung mit denjenigen Darlegungen in Derridas Schriften, wo die betreffenden Thesen ihre Explikation gefunden haben. So entsteht

der Verdacht, dass das, 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 Ausgangsthesen auch heterogene Voraussetzungen zulassen. Oder könnten die erwähnten Konsequenzen, wenn es tatsächlich die von Habermas festgestellten sind, sich als der Preis erweisen, unter dem die Nichtauflösung des besagten "performativen Widerspruchs" theoretisch einzig gelebt werden muss. In dem Falle wäre dies ein Preis, um den eine Theorie im postmodernen Denkklima sich einzig erkaufen ließe.

Dass der Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur in Derridas dekonstruktivem Verfahren aufgelöst werde, ist Habermas zufolge der Dekonstruktion als solcher eingeschrieben. Was mit ihren rhetorisch angereicherten Sprachmitteln angegriffen und zersetzt werde, sei Logik der Identität, die ihrerseits Gattungsunterschiede generiere. Also schließt der von Habermas erhobene Vorwurf vom performativen Widerspruch des dekonstruktiven Verfahrens den von der Auflösung des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und literarischen Weisen des Schreibens mit ein. Deswegen ist es vom Standpunkt der Habermasschen argumentativen Ökonomie aus überflüssig zu sagen, dass der Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur in der dekonstruktiven Praxis hinfällig werde. Er kann nicht anders hinfällig werden als nur in einer Praxis, und nur so lange wie die Praxis anhält, ist der Gattungsunterschied "eingeebnet". 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 es selbst in praktischer Betätigung.

Vor diesem Hintergrund wird eine weitere Antwort auf Habermas' Prämissen aus Derridas Perspektive denkbar. Von Einebnung des Unterschieds lässt sich nur im Lichte einer rigiden und zu irgendwelchen pragmatischen Zwecken verwertbaren Aufrechterhaltung von Unterschieden reden. Daher gibt der rhetorische Überschuss, nämlich die Überbetonung von Habermas' Vorwurf (2), im Gegenzug Aufschluss über sein Unbehagen sowie über die eigentlichen Schwierigkeiten seiner Auseinandersetzung mit Derridas Denkstrategie, die nichts minder als eben die grundlegende Voraussetzung seiner theoretischen Position dekonstruiert, ohne

selbst einen doktrinären, objektbezogenen *Identitätskern* aufzuweisen. Was diese Denkstrategie bezweckt, ist die Auflösung von Bedeutungsidentität von Zeichen und in eins damit die Infragestellung der Möglichkeit einer intersubjektiven Verständigung. 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 über ihr Weltwissen zu erzielen. Diese Möglichkeit werde ihrerseits durch die Problemlösungskapazität der Sprache gestiftet, die Derrida zugunsten der poetischen, welterschließenden Sprachfunktion verpöne (241).

An dieser Stelle wird klar, dass Habermas noch einmal, auf Umwegen über die vorherrschende *Literaturkritik*, die letzte Möglichkeit sucht, Derridas Denkweise zu unterlaufen. Es ist jedoch eine Denkstrategie, die mit Habermas' theoretischer Zielsetzung allzu divergiert als dass sie miteinander konkurrieren und einander Gegenstand der Kritik werden könnten. Es verhält sich hier anders als bei seinem Versuch, die derart verschiedenen Positionen von Adorno und Heidegger — die eine in ihrer noch erkennbaren Loyalität zu *Methode* des Negativen, die andere in ihrem Resultat, der Vortäuschung eines *Ursprungs* — kritisch zu erfassen. In seiner Derrida-Kritik scheint eine grundlegendere Unmöglichkeit des Verständnisses zu bestehen, die Habermas zwar zu ahnen scheint, aber nicht erforscht. Sie meldet sich dort, wo Derrida, laut Habermas, nicht einen Minimalkonsens einzugehen beabsichtigt: er sei nicht bereit, dem "normalen", alltäglichen Sprachgebrauch einen autonomen Bereich vor der alles übergreifenden Rhetorik der Sprache einzuräumen; dies gehe aus Derridas "etwas undurchsichtiger" Polemik gegen Searle hervor (228). Diese Nichtanerkennung eines "normalen Sprachgebrauchs" bei Derrida ordnet Habermas lediglich in die Masse des rhetorisch überzogenen Weltbildes ein, ohne dass dabei ein Bedürfnis entstünde, den strategischen Stellenwert und die eigentliche Bedeutung von Derridas Annahme näher zu beurteilen. Nämlich die Annahme, die Habermas nur nebensächlich zulässt, dass auch der sogenannte "normale" Sprachgebrauch nicht ohne *rhetorische* Leistungen vorstellbar ist und eine welterschließende Rolle spielt. Und doch handelt es sich genau um die *grundlegende, sinnstiftende Sprachfunktion*, die, weil sie der kommunikativen Funktion wesentlich eigen ist, gerade für die Konstitution der

Habermasschen kommunikationstheoretischen Philosophie unentbehrlich ist.

Insofern erscheint der doppelte Habermassche Vorwurf gegen Dekonstruktion zwar als konsistent, aber gleichzeitig auch als trivial. Wenn er Derrida den methodischen Fehler vorrechnet, dass er im Argument voraussetze, was er erst nachweisen müsse, so lässt sich Habermas selbst nachweisen, dass die Herauspräparierung des zweiten, im Vorwurf des performativen Widerspruchs mitenthaltenen Vorwurfs der Einebnung vom Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur eigentlich keine kritische Leistung seiner Analyse ist. Ebenso wenig ist es dies das privilegierte Gebiet des Derridaschen Denkens, auf dem über dessen "Stehen und Fallen" entschieden werden könnte, wie Habermas ausdrücklich annimmt (225).

Es scheint nämlich, dass Habermas paradoxerweise, indem er gerade die Konsistenz seines Arguments sichert, die Pointe verfehlt. Was er als kritischen Fang einer gelungenen Jagd auf moderne Sophistereien wähnt, ist der Anschein, das Augenscheinliche kritisch-analytisch vermittelt zu haben. Habermas rettet in Wahrheit nur faktische Gattungsunterschiede vor Einebnung, die nie so absolut eingebnet wurden, und sucht Inkonsistenz in geflügelten Wendungen wie "every reading is a misreading" (233), die nicht in irrelationalen Zusammenhängen funktionieren, d. h. trotz ihres Wortlauts nicht absolut gesetzt werden können. Vielmehr werten sie die Relationalität auf, die Habermas mit der Forderung nach Bedeutungsidentität von Zeichen als Vorbedingung jeglicher synchron und diachron darstellbaren Verständigung und jeglichen historisch-hermeneutischen Kontinuums (der Wirkungsgeschichte) sowie mit einer in Anlehnung an Searle und Austin gewonnenen Herauspräparierung des "normalen", kommunikations-pragmatisch verwertbaren Sprachgebrauchs einebnet.

Inkonsistent und fraglich in ihrer kritisch-analytischen Reichweite ist Habermasens Darlegung der drei oben angeführten kritisierbaren Annahmen, mit denen das ganze Projekt Derridas stehe und falle. Abgesehen davon, dass Habermas seine Kritik aufgrund literaturkritischer Thesen von Derridas Nachfolgern auf Derrida selbst zurückbezieht, und dass dadurch Unstimmigkeiten in der Darstellung fast zwangsläufig entstehen, ist seine kritische Anvisierung des Philosophie-Literatur-Verhältnisses

in dem Punkt problematisch, wo das Mittelglied, die Literaturkritik bzw. Literaturtheorie, in seiner *verhältnisstiftenden* Rolle verkannt wird. Diese Möglichkeit ist nicht deswegen interessant, weil es sich etwa gegen Habermas nachweisen ließe, dass tatsächlich kein diskursspezifischer Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur bestehe. Im Gegenteil, die Augenscheinlichkeit und die Spontaneität der Entstehung von gattungsmäßig unterscheidbaren Diskursen sprechen derart für Habermas, dass sein Pointieren nur triviale Erkenntnisse zeitigt. Was an seiner Diskussion hingegen verwundert, ist, dass er mit einer Geste zwei Ebenen, die thematisierte und die thematisierende, durcheinanderbringt und sich über die Aussichten täuscht, *angemessenere* analytische Mitteln zu haben, um an Derridas *theoretische* Eigentümlichkeit heranzukommen. Nämlich an die Eigentümlichkeit, dass Derridas Philosophie immer nur in kontingenten Ausführungsformen erscheint, nie aber in einer wahren und noch weniger in einer wahrhaftigen Gestalt. Es ist eine Eigentümlichkeit, die Habermas in seinem Vorwurf der Unaufrichtigkeit, Unredlichkeit, Verantwortungslosigkeit, Sprachspielerei und des Neukonservatismus an postmodernen Philosophietendenzen ahnen lässt.

Um diese Vorwürfe auf deren Stichhaltigkeit hin erwägen zu können, müssen wir die Habermassche Argumentation näher anvisieren. Sie stützt sich auf eine kritische Überprüfung der drei oben genannten Annahmen zur dekonstruktiven Literaturkritik. Habermas setzt voraus, dass diese Annahmen in einem reziprok verlaufenden und erklärendem Verhältnis stünden; die ersten zwei verweisen auf die dritte, diese wiederum erläutere die vorangehenden, indem sie den Sinn des Begriffs *Literaturkritik* entspezifiziere (225). Dadurch wird überhaupt ein freier Raum für theoretische Voraussetzungen geschaffen, die Habermas als das fehlende Glied in der Kette der Verallgemeinerungen und dadurch überhaupt im Funktionieren des Derridaschen Arguments versteht: die Literaturkritik werde zwar von Derrida auch als ein sich durch lange Tradition selbst erklärender Modellfall verstanden; gerade aber als Modellfall erweise sie sich nunmehr als dienlich zu etwas Allgemeinerem, nämlich zu einer Kritik, die auf rhetorische Qualitäten alltäglicher sowie nicht-alltäglicher Diskurse geeicht sei. Die Dekonstruktion mache sich diese verallgemeinerte und entspezifizierte Literaturkritik zum Zweck einer an Nietzsche anknüpfenden Metaphysikkritik zunutze (ebd.).

Da Habermas diesen zwar nicht ausschließlich auf philosophiegeschichtliche Textproduktion ausgerichteten, aber philosophisch doch noch sehr erkennbaren kritischen Zweck Derridas an die Stichhaltigkeit der literaturkritischen Annahmen bindet und überhaupt auf Derrida selbst nur abstrakt und aus Distanz Bezug nimmt, scheint es ratsam, die Beziehung zwischen den literaturkritisch spezifischeren Annahmen und der dritten, sie erläuternden und Literaturkritik transzendierenden Annahme anzuvisieren.

### Gattungsunterschied und Selbstbezüglichkeit

Es ist charakteristisch, wie schon angemerkt, dass Habermas nicht den strategisch relevanten und theoretisch problematischeren Strang der Verallgemeinerung und Ausdehnung von *rhetorischen* Qualitäten der Sprache, sondern den der philosophisch überzogenen Literaturkritik verfolgt. Er nimmt fälschlicherweise an, dass diese dekonstruktive Literaturkritik, die Derridas Freisetzung der Rhetorik zu ihrer transzendentalen Voraussetzung macht, die vorfindlichen Gattungsunterschiede zwischen Literaturproduktion und -kritik, Wissenschaft und Philosophie tatsächlich für *unfaktisch* halten müsse. Ein wesentlich rhetorisches Verfahren könne sein metaphysikkritisches Ziel nur dann erreichen, wenn der philosophische Text "in Wahrheit" ein literarischer ist, bzw. wenn man zeigen könne, dass der Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur sich bei näherem Zusehen auflöse (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' 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" (223); "In der dekonstruktiven Praxis erweist sich die Hinfälligkeit des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur" (224).

Statt einzusehen, dass die dekonstruktive Praxis als solche die angeklagte Einebnung von Gattungsunterschieden produziert, sie geradezu erwirkt, und nicht eingeebnet vorfindet, bricht Habermas resignierend und mit einem trüben Blick auf Derrida ab:



“[...] am Ende gehen alle Gattungsunterschiede in einem Umfassenden, alles einbegreifenden Textzusammenhang unter. Hypostasierend spricht Derrida vom ‘allgemeinen Text’” (224).

Habermas scheint nicht zu bemerken, dass die Stichhaltigkeit seiner Schlussfolgerungen dadurch hinfällig wird, dass sie eine kategorische Verwechslung enthält. Diese bezieht sich auf Begriffe *Literaturtheorie* bzw. *Literaturkritik*, oder genauer auf die Bedeutung der vermittelnden Position, die die Literaturkritik im Prozess (in der Geschichte) der besagten Einebnung der Gattungsunterschiede einnimmt. Er erkennt zwar, dass die Literaturkritik als Modellfall für eine methodologisch-strategische Verallgemeinerung zur “Dekonstruktion” diene und insofern entspezifiziert wird, aber er behandelt sie während der ganzen Diskussion weiterhin gerade als Modellfall eines speziellen Diskurses. Insofern sei sie selbst eine Gattung des *wissenschaftlichen* Diskurses (eben *Literatur-Kritik*), und nicht eine zwar wieder spezifische, aber doch andersartige Literaturgattung. Ihre Gattungsidentität hebe immer von neuem den denkstrategischen, interpretativen Prozess auf. Mit anderen Worten, Habermas erkennt zwar die Rolle der dekonstruktiven Literaturkritik, aber gerade nur als einer gattungsbedingten diskursiven Tätigkeit, 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, nicht ihrerseits gattungsmäßig bedingt zu sein, nicht anerkennt und schon dadurch gelingt es ihm, die Generalthese von Ununterscheidbarkeit der Diskurse im Ansatz in Frage zu stellen. Ein Diskurstyp ist gerade durch seinen spezifischen Gattungsunterschied identifiziert, was so viel heißt wie, dass ein Diskurstyp durch seine Gattungsmerkmale (“Identität”) identifiziert wird. Man könnte dies noch folgendermaßen bekräftigen: die These der Dekonstruktivisten, dass es keinen wesentlichen Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur gebe, wird von einem gattungsmäßig spezifizierten Diskurs ausgesagt, eben dem der *Literaturtheorie*.

Dies lässt sich tatsächlich als untilgbare Widersprüchlichkeit der dekonstruktivistischen Texttheorie ansehen. Um sie aufzulösen, muss diese Theorie praktisch, also in ihrer Betätigung, ihre gattungsbedingte Diskursspezifizität aufheben. Derridas Texte scheinen eine gelungene theoretische Praxis dieser Art zu

exemplifizieren. 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 Ausgang der Problematik. Wir finden nunmehr noch einen Strang von parallelen und sich gegenseitig ausschließenden Annahmen: zu den früher genannten kategorialen Gegensatzpaaren Konsistenz-Widerspruch vs. Unterscheidseinebnung- Identitätserhaltung kommt ein dritter Fall von Unvereinbarkeit der Positionen hinzu: verallgemeinernde Entspezifizierung einerseits und Festhalten an spezifischer Diskursidentität von Literaturkritik andererseits.

Von einer solchen Unentscheidbarkeit sind die beiden Autoren bestimmt nicht betroffen, weder der kritisierende Habermas und noch weniger der kritisierte Derrida. Aus unserer Sicht zeigt sich von Habermasens Seite her ein Ausweg darin, dass seine Darlegung von Grundannahmen der dekonstruktivistischen Textkritik in einem Moment mangelhaft erscheint. Es ist dies die oben erwähnte Position der Literaturkritik, die zwischen Philosophie und Literatur vermittelt. In dem ersten der drei angezweifelte Grundsätze erkennt er, dass die Einebnung des Gattungsunterschieds von Literatur und Literaturkritik den Ausgangspunkt der Dekonstruktion, gleichsam ihre innere Genesis, ausmache. Zum zweiten Grundsatz formuliert Habermas dann das gattungsnivellierende Verhältnis folgendermaßen: zwischen Philosophie und Literatur besteht so wenig ein Gattungsunterschied, dass sich philosophische Texte in ihren wesentlichen Gehalten literaturkritisch erschließen lassen (224).

Was hier befremdet, ist, dass einer literaturkritischen Erschließungsmöglichkeit philosophischer Texte die Gattungsunterschiedslosigkeit von Philosophie und Literatur (empirisch) vorausgeht. Habermas verkennt hier, wie auch im Falle der analogen Annahme von metaphysikkritischer bzw. philosophisch-systematischer Erschließungsmöglichkeit literarischer Texte (227), dass Dinge genau umgekehrt stehen. Aus dem oben genannten identitätsverkennenden Widerspruch der Literaturkritik, dass sie alle Aussagen immer nur als gattungbedingter Diskurs fällen muss, folgt nichts, was den Inhalt, die inneren sinnstiftenden Prozeduren und noch weniger die interessen geleiteten Interpretationspotentiale eines solchen Diskurses beeinträchtigen könnte. Es ist nicht wahr, dass ein identitätsbedingter Diskurs

infolge seiner formalen Bedingtheit Aussagen nicht fällen kann, die derselben Bedingtheit inhaltlich widersprechen und doch einschlägig wären. Denn die Aussagen wie, *ein Grieche sagt, dass alle Griechen lügen*, macht immer noch Sinn. Es sind nämlich Aussagen, durch die die aussagenden *Prozeduren* und *Normen* eines Diskurses (wie beispielsweise der Satz der Nicht-Widersprüchlichkeit) zu *ausgesagten Inhalten* werden. Durch sie wird der Diskurs — an die äußeren Grenzen der Aussagbarkeit gekommen — selbstbezüglich. Wenn Selbstbezüglichkeit auch für Habermas die Grundcharakteristik der poetischen, welterschließenden Sprachfunktion ist, kann die Ununterscheidbarkeit von Diskursgattungen als Prinzip nicht der Literaturkritik vorausgehen. Vielmehr ist die dekonstruktive Literaturkritik erst dasjenige Verfahren, das Unterschiede *vorsetzlich* einebnet, Identitäten auflöst und den Rhetorikbereich ausdehnt.

Nicht dass es Habermas unbewusst wäre, dass die Hinfälligkeit des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und Literatur in der dekonstruktiven Praxis, also gerade in einer Kritik sich erweist (224). Ihm geht es vielmehr darum, zu zeigen, dass kein Diskurs seine Grenze überschreiten könne, ohne sie zu regenerieren, denn notwendig übernehmen die der Sprache eingeborenen rhetorischen Elemente verschiedene Rollen in je verschiedenen Kontexten der Alltagspraxis (243). Damit ist Habermas zwar zu einem Plan der Letztentscheidung über die eigene Position in der Polemik vorgedrungen, aber ineins damit hat er unwiederbringlich das eigentliche Schlachtfeld verlassen. Sprachspielmodelle machen die faktische Kraft des Kontrafaktischen (des Ideellen) unkenntlich (242), und deswegen will er nicht mit Wittgenstein auf Derrida antworten (233). Doch zu Unrecht vielleicht, denn das empiristische Unterlaufen der dekonstruktiven Textkritik bringt Habermas nicht weiter als zu der trivialen Evidenz, dass Gattungsunterschiede unausrottbar faktisch bestehen. Daher muss er feststellen — und das ist der Punkt, an dem sein Interpretationsinteresse fraglich wird — dass die Gattungsidentität von Diskursen aus kontrafaktischen “Idealisierungen” genährt werde, also aus der Rhetorik andersartiger, fremder Kontexte, in denen die rhetorischen Elemente je verschiedene Rolle übernehmen und je anderen Zwecken dienlich würden (245).

Durch diese Verrückung des Bodens, auf dem über die Identität von Diskursen entschieden wird, scheint Habermas das zwar nicht gerade unmittelbar Evidente zu vermissen. Nämlich, dass

die eingeklagte Einebnung von Gattungsunterschieden sich als Verschiebung und Erweiterung, ja auch Auflösung ihrer Identitätsbedingungen, *innerhalb* der theoriekritischen Diskurse wie Philosophie oder Literaturkritik vollzieht. Infolge dessen steht nicht so sehr ihre faktische Unterscheidbarkeit von anderen Diskursen nach außen zur Frage wie eine von innen herkommende Beweglichkeit, die die Gattungsgrenze erst ansetzt und verschiebt. Diese verdankt sich der rhetorischen Mobilität der Sprache als solcher, also gerade der von Habermas als gezähmt verstandenen poetischen Sprachfunktion, und nicht einer der Sprache äußerlichen Instanz der Rationalität.

An einem Beispiel lässt sich zeigen, dass selbst wenn man *mit* Habermas von prinzipieller Unterscheidbarkeit der Diskurstypen ausgeht, und dabei innerhalb eines leicht identifizierbaren Diskurses, wie des philosophischen, verbleibt, sich *gegen* Habermas nachweisen lässt, dass die sogenannten kontrafaktischen Diskurse der vermeintlich vor- oder außersprachlich projizierten Idealisierungen ihre "vernunftzentrierte" Identität eigentlich der Rhetorik der Sprache verdanken und dass diese in keinem Gegensatz zur Rationalität steht.

### Zurück zur 'vorkommunikativen' Kraft des Sprachspiels

Nicht sind Habermasens Folgerungen so falsch wie seine Unbereitschaft (oder vielleicht Unfähigkeit) enttäuschend, sich auf das "in Wahrheit" Intrigierende einer Theorie wie der Derridaschen einzulassen und sich eine gravierende *petitio principii* zu ersparen. Es ist dies die Funktion der *différance*, die erst Relationen erzeugt, sich im Empirischen und quer durch das Empirische hindurch bewegt; sie löst die faktisch vorfindlichen Gattungsunterschiede der Diskurse nicht so auf, dass aus ihnen ein Textmagma von ununterscheidbaren Gerede entstünde. Was die Unterschiede auflöst, ist, umgekehrt, die Habermasche Projektion einer von der Rhetorik der Sprache unabhängigen Kapazität der Vernunft zu "Idealisierungen". Kein Autor, und Derrida auch nicht, könnte eine *différance* hypostasieren und dabei die faktischen Differenzen annullieren. Diese Art von Selbstwiderspruch ist Derrida nicht vorzurechnen. Das veranlasst Habermas aber nicht dazu, seine Analyse gegen dasjenige Feld zu steuern, wo sich eventuell ersehen ließe, dass die beklagte Einebnung von Gattungsunterschieden bei Derrida primär gegen die vorherrschende Idolatrie von *Gattungsidentitäten* gerichtet ist und dass diese Dekonstruktion

sich “archäologisierend” oder “teleologisierend”, dh. auf den Ursprung zurück oder auf den Zweck hinauf vollzieht. Dabei einen transzendentalen Stützpunkt zu haben, sei es Arché oder Telos, würde für dieses strategische und abenteuerliche Bewegen des Denkens die Selbstaufhebung heißen. Das impliziert aber nicht, dass dieses Denken kein theoretisches oder gar ideologisches Interesse haben kann; dieses muss an ihm — anders als in Habermasens Fall, wo Redlichkeit allem voransteht — aber erst interpretativ identifiziert werden.

Zur Erinnerung sei nur eine Stelle aus Derridas *Marges de la philosophie* zum Begriff der *différance* angeführt:

“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 [...] 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.”<sup>13</sup>

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 Selbstlegitimation gezwungen. Dieses Unbehagen ist Habermas an der Stelle widerfahren, wo er das Schlachtfeld der *Sprachspiele*

13 Derrida (1972), 6–7.

verlassen wollte. Er meint ausdrücklich, wie schon erwähnt, 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 nach Searle und Austin, um den Bereich des "normalen" von einem "parasitären" Sprachgebrauch abzugrenzen. Andererseits greift er nach Bühlers Schema der Sprachfunktionen, um verschiedene Rollen des normalen Sprachgebrauchs in einem kommunikativen Verhältniszusammenhang aufzuzeigen (235).<sup>14</sup> Damit gibt Habermas ausdrücklich an, die dekonstruktivistisch verdrängte Problemlösungskapazität der Sprache rehabilitieren zu können (241); die Sprache besitze diese Kapazität als das Medium, über das die kommunikativ Handelnden in Weltbezüge eingelassen würden, wenn sie sich über etwas in der objektiven Welt, in ihrer gemeinsamen sozialen Welt oder in einer jeweils privilegiert subjektiv zugänglichen Welt verständigen wollten. Das ist für Habermas die Geltungsbasis eines verständigungsorientierten Handelns, dessen Negationspotential bzw. die faktische Kraft des Kontrafaktischen Derrida vernachlässige.

Nicht kann man dem Habermasschen Projekt die Heideggersche "entwerfende Geworfenheit" zuschreiben, aber ein Nachklang dessen macht sich in dem Gesagten spürbar, wenn Habermas suggeriert, dass die kommunikativ Handelnden eine vorkommunikative oder außerkommunikative Situation kommunikativ bewältigen müssten. Dass sie argumentativ Handelnde *werden*, wird bei Habermas dadurch möglich, dass sie kommunikativ Handelnde *sind*, denn nur als solche sind sie eh schon in Weltbezüge eingelassen. Also setzt Habermas — ganz im Sinne seines Vorwurfs gegen Derrida — etwas voraus, was er "argumentativ" erst ausweisen möchte. Es ist etwas, was sich der Theorie des kommunikativen Handelns gleichsam vorargumentativ und vortheoretisch aufdringt. Habermas verklärt kommunikationsrationalistisch die Trivialität des Umstands, dass Menschen als solche immer irgendwie kommunizieren (müssen), dadurch, dass er Kommunikation auf Verständigung "über etwas in der objektiven, gemeinsamen sozialen oder privilegiert subjektiv zugänglichen Welt" hin spezialisiert. Dabei sind unmerklich, aber immer zirkulär, die Vorbedingungen und die Leistungen der Verständigung miteinander verwachsen.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu grundlegend Habermas (1981) und Habermas (1989).

Genauso schlecht “geeicht” ist der Status des Sprachmediums. Über dieses Medium sind die kommunikativ Handelnden in die Welt als ein Geflecht von problematischen Situationen eingelassen, aber als kommunikativ Handelnde haben sie einen Zugang zur Welt 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 Präformungen 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” (242).

Darin kommt bei Habermas derjenige Problemkomplex zu einer Erklärung, den er “idealisierende Voraussetzungen kommunikativen Handelns” nennt; in diesen lässt er die erwähnte “faktische Kraft des Kontrafaktischen” zur Geltung kommen, ohne über die stillschweigende Verwechslung des als regulativ gedachten Charakters der außersprachlichen Idealisierungen mit ihrem natürlich-sprachlichen Ursprung, d.h. auf die Verwechslung von “teleologischer” mit “archäologischer” Perspektive Rechnung zu tragen.

Für Habermasens 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 immer 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 Hegel-Schüler, im Schatten des “letzten” Philosophen (246, Anm.). Sollte die Philosophie als Hüterin der Rationalität im Sinne eines unserer Lebensform eingeborenen Vernunftanspruchs gelten können, so müsste sie, umgekehrt als es die drei erwähnten Vertreter der “totalisierenden” Vernunftkritik angeblich tun, starke Aussagen mit schwachen Statusansprüchen hervorbringen, um nicht selbst zum Gegenstand totalisierender Vernunftkritik zu werden (247). Der Philosophie, die die universalistischen Fragestellungen mit längst preisgegebenen Statusansprüchen verwechselt, wie es die drei genannten Philosophen tun (ebd.),

behält Habermas offenbar nicht den einzigen, zumindest nicht den exklusiven Platz im Betrieb der Gesellschaftstheorie vor.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, was sich etwa das Habermas-Syndrom der modernen philosophischen Theorie nennen ließe. Es ist zunächst der Umstand, dass Geltungsansprüche auf universalistische Aussagen nur im nicht-rhetorischen Sprachgebrauch, oder am wenigsten dort, loziert werden. Ferner, dass sich eine ausgeprägte Tendenz zur pragmatistischen Verallgemeinerung (im Gegensatz 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 (245). Darin mag zwar ein Zugeständnis 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. Sie jedoch ihrem systematischen Stellenwert zuzuführen, heißt, sie zu "zähmen" (so Habermas!), damit diejenige Sprachfunktion ihre weltstabilisierenden Rollen spielen kann, unter die sich auch die Stabilisierungsrolle seiner eigenen Theorie sowie ihr theoretischer Gegenstand einordnet.

Soll nun der Habermas'sche Vorwurf der Überverallgemeinerung der poetischen Funktion der Sprache einschlagen, so wird klar, dass auch die Leistungen seiner Kritik sehr stark von seiner eigenen Ausgangsposition abhängen. Diese hat ihrerseits einen ihrer Stützpunkte im Bevorzugen des sogenannten "normalen", auf Verständigung spezialisierten Sprachgebrauchs, der sich abstrahierend auf geringe Anzahl von einfachen Aussagen reduzieren lässt. 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 eine Situation eingelassen sind, die der Sprache eine *problem-lösende* und nicht bloß welterschließende Rolle zukommen lassen, wenn sie sich verständigen können sollen.

Das Peinliche an der Verständigung ist — und dies lässt sich nicht durch Reduktion der Sprachfunktionen auf die problemlösende Rolle verdrängen —, dass auch der rhetorische ("parasitäre")



Sprachgebrauch pragmatische Funktionen, Ziele und Leistungen wie Verständigungs, Konsens, Einwilligung besitzt. Das impliziert aber, dass eine verständigungleistende Sprachfunktion, die der Problemlösungskapazität der Sprache zugesprochen wird, sich einer zeicheninterpretierenden, welterschließenden Kapazität der Sprache verdankt. Daher könnte man Habermasens starken kategorialen Apparat gegen ihn selbst wenden: in der Problemlösungskapazität des normalen, eben sich an Verständigung orientierenden kommunikativen Sprachgebrauchs habe die Sprache als Medium der Welterschließung diese eine spezialisierte Rolle übernommen, die keinen Vorrang (etwa den des Wahrheitsgehalts) vor anderen Weisen des Sprachgebrauchs haben müsse, sind doch alle funktionalistisch verteilt und je einer rhetorischen Intervention der als Sinnerschließungskapazität verstandenen Sprache entnommen.

Wollten wir die Endthese gegen Habermas formulieren, so 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, in stabilisierender Absicht aus der Lebenswelt heraus auf diese zurück bezogen zu sein, kann gelten, dass es keine aprioristisch gedachten Entitäten sind. Vielmehr stellen sie eine auf Selbstbezüglichkeit des menschlichen Weltverständnisses spezialisierte Funktion des Erkenntnisvermögens dar. Ohne sie wäre die Stabilisierung der Lebenswelt unvorstellbar. Was im Prozess der Konsensbildung zwischen gegebenen, miteinander konkurrierenden Sprachspielkontexten entscheiden, sind Idealisierungen. Was heißt, sie stiften die Rationalitätsbasis der verallgemeinerungsfähigen Diskurse.

Mit anderen Worten, Idealisierungen transzendieren nicht nur den Horizont der faktischen Kontexte, sondern entstammen selbst diesem Horizont und erscheinen im Rückbezug als sprachlich zu vermittelnde transzendente Bedingungen der Möglichkeit einer Stabilisierung von Lebenswelt. In Habermasens Darlegung entstammen Idealisierungen jedoch den nicht-sprachlichen Kapazitäten des menschlichen Vernunftwesens, und trotzdem sollen sie dabei in ihrer lebenswelt-stabilisierenden Funktion als sprachlich vermittelt gelten. Anders gesagt, über sie sollen Verständigung und Konsensus erzielt werden. Darin besteht übrigens Habermasens Projekt einer Vollendung der Moderne. Gleichwohl

ist dieses Projekt nicht zufällig einem vernunftkritischen Zynismus ausgeliefert, und zwar dadurch, dass Idealisierungen nicht transzendental gesichert sein können, weil sie Lebensweltbedingungen entstammen und auf empirische Bedingungen der "Normalität" zurückbezogen werden. 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, Habermas zufolge, entschieden, ob Verständigung aufgrund von Idealisierungen gelungen sei oder nicht.

Habermasens Projekt der Vollendung der Moderne versteht sich als eine pragmatisch und sprachphilosophisch aufgearbeitete, unter Vernunftanspruch geführte Gesellschaftstheorie, die sich den allgemein, von Parmenides an bis hin zu Hegel, verfolgten Zielen der Metaphysik verweigere (246, Anm.). Doch der Umstand, dass eine solche Theorie sich trotz ihres besten Willens in einer vertikal verlaufenden Zirkularität (im Gegensatz zu dem horizontal abgeflachten und regredierenden Postmodernismus) abspielt, indem sie auf vermeintlich nicht-sprachliche, nicht-substantiell und nicht hypostasiert gedachte Identitäten, und dann doch wieder auf die Bedingung ihrer sprachlichen Vermittlung rekurrieren muss — all dies verrät, dass eine solche Theorie sich ihres metaphysischen Ursprungs nicht bewusst sein will. Habermas glaubt, diesen zuletzt mit der Seinsmetaphysik bei Heidegger absolviert zu haben (158–190) und sieht sich nicht von Derridas Kritik am Phonozentrismus angesprochen (191–218). Habermas verdrängt den Konflikt dahingehend, dass er Derridas theoretischen Ansatz im Begriff der *différance* durch Rückgriff auf Kabbala zurückerklärt und dadurch ihr theoriekritisches Potential entschärft (214 ff.).

Gleichwohl ließe sich, wie ich glaube, genauer nachweisen, dass Habermasens 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 Sprache und Denken, Habermas zufolge, nur 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 sich nicht dort bei Habermas betätigt, wo die Idealisierungen konstituiert werden, sondern erst dort auftritt, wo sie eine spezialisierte Rolle übernehmen, um einer kommunikativen Gemeinschaft vermittelt zu werden. Mit diesem Problemlösungsversuch stellt sich bei Habermas nicht nur eine anti-postmoderne theoretische Denkposition ein, sondern damit wird wieder ein fundamentales und ganz altes Problem ins Leben gerufen. Deswegen ist Habermasens Erwartung unplausibel, 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 davon, dass philosophische Fragestellungen weder identisch bleiben noch veralten, sondern neue Zusammenhänge für Fragestellungen und Problemlösungen bilden.

Das Thema Sprache scheint seit dem Herakliteer Kratylos und dem Sophisten Gorgias bis hin zu Nietzsche und Wittgenstein kein Problem im Sinne eines Theorie-störenden Faktors gewesen zu sein. Von der Sprache als einem bewältigten ("gezähmten") *Problem* kann man hingegen nur in Bezug auf die Ontologie im "starken" Sinne des Ausdrucks reden, mit Ausnahme etwa des Nominalismus. So ließe sich sogar von herausragenden, wiewohl unterschiedlichen Fällen der positiven Geschichte dieses Problems reden. So etwa von einer auf Wahrheitsbasis gesicherten Koinzidenz von Sein-Denken-Sprache bei Parmenides, oder vom Sprachkalküll im Rationalismus, oder von der Sprachlosigkeit der *prima philosophia* in Descartes' *Meditationen*. Auch umgekehrt, von der Wendung des Denkens zur Sprache als einem nicht nachgeordneten Medium der Wirklichkeitsbildung, wie bei Hamann und Herder oder in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Ferner von Heideggers Erhebung der Sprache zur "Hüterin des Seins". Von anderen Strängen der Sprachphilosophie wie Logizismus, Hermeneutik, Phänomenologie und strukturalistischem Marxismus ganz zu schweigen.

Kein spezielles Thema der Sprachphilosophie scheint die radikale Diversität und zugleich Konvergenz all dieser philosophischen Perspektiven so zur Geltung kommen zu lassen wie das der Metaphorik. Dies gilt sowohl im speziellen Sinne der Rede- und

Denkfiguren wie auch im allgemeinen Verständnis als die dem Sprechen und Denken eigentümliche "Übertragung" von Sein schlechthin. ●