

# Jürgen Habermas Nachmetaphysisches Denken

## Philosophische Aufsätze

### Suhrkamp

---

#### 3. Motive nachmetaphysischen Denkens

Auch die Situation des gegenwärtigen Philosophierens ist unübersichtlich geworden. Ich meine nicht den Streit der philosophischen Schulen; der war immer schon das Medium, durch das sich das Philosophieren fortbewegt hat. Ich meine den Streit um eine Prämisse, auf die sich nach Hegel zunächst alle Parteien gestützt hatten. Unklar geworden ist heute die Stellung zur Metaphysik.

Eindeutig war lange Zeit die Haltung des *Positivismus* und seiner Nachfolger; er hatte die Fragestellungen der Metaphysik als sinnlos entlarvt - sie konnten als gegenstandslos beiseite geschoben werden. In diesem antimetaphysischen Furor verriet sich freilich die unaufgeklärt szientistische Absicht, das erfahrungswissenschaftliche Denken selbst zum Absoluten zu erheben. Zweideutig von Anfang an waren die Anstrengungen Nietzsches, die Metaphysik zu überwinden. Heideggers Destruktion der Geschichte der Metaphysik<sup>1</sup> und Adornos Ideologiekritik an den verkappten Formen der modernen Ursprungsphilosophie<sup>2</sup> hatten ihr Ziel in einer *negativen Metaphysik*, im Einkreisen dessen, was die Metaphysik immer schon gemeint und immer schon verfehlt hatte. Heute nun erhebt sich aus der Asche dieses Negativismus der Funke einer *Erneuerung der Metaphysik* - sei es einer nach Kant sich behauptenden oder forsch hinter Kants transzendente Dialektik zurückeilenden Metaphysik.<sup>3</sup>

Diese ernster zu nehmenden Denkbewegungen oszillieren inmitten eines surrealen Kranzes *geschlossener Weltbilder*, die schlecht-spekulativ aus wissenschaftlichen Theoriestücken zusammengesetzt sind. *New Age* befriedigt auf ironische Weise das Bedürfnis nach dem verlorengegangenen Einen und Ganzen mit der abstrakt angerufenen Autorität eines immer undurchsichtiger werdenden Wissenschaftssystems. Aber geschlossene Weltbilder können sich im Meer eines dezentrierten Weltverständnisses nur auf abgeschirmten subkulturellen Inseln stabilisieren.

1 M. Heidegger, Nietzsche, Bd. i und 2, Pfullingen 1961.

2 T. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttg. 1956.

3 D. Henrich, Fluchtlinien, Ffm. 1982; R. Spaemann, Philos. Essays, Stuttg. 1983.

Trotz dieser Neuen Unübersichtlichkeit vermute ich, daß sich unsere Ausgangssituation von jener der ersten Generation der Hegelschüler nicht wesentlich unterscheidet. Damals hatte sich der Aggregatzustand des Philosophierens verändert: seitdem haben wir zum nachmetaphysischen Denken keine Alternative.<sup>4</sup> Ich möchte zunächst an einige Aspekte des metaphysischen Denkens erinnern, um dann vier Motive der Beunruhigung zu behandeln, mit denen dieses sich konfrontiert sah - Motive, welche die Metaphysik als Denkform problematisiert und schließlich entwertet haben. Unter Vernachlässigung der aristotelischen Linie nenne ich in grober Vereinfachung "metaphysisch" das auf Plato zurückgehende Denken eines philosophischen Idealismus, der über Plotin und den Neuplatonismus, Augustin und Thomas, den Cusaner und Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza und Leibniz bis zu Kant, Fichte, Schelling und Hegel reicht. Der antike Materialismus und die Skepsis, der spätmittelalterliche Nominalismus und der neuzeitliche Empirismus sind antimetaphysische Gegenbewegungen, die aber innerhalb des Horizonts der Denkmöglichkeiten der Metaphysik bleiben. Die Vielfalt der metaphysischen Denkansätze kann ich unter einem einzigen Titel zusammenziehen, weil es mir aus der gebotenen Entfernung einzig um drei Aspekte geht. Eingehen werde ich auf das Einheitsmotiv der Ursprungsphilosophie, auf die Gleichsetzung von Sein und Denken und auf die Heilsbedeutung der theoretischen Lebensführung, kurz: auf Identitätsdenken, Ideenlehre und starken Theoriebegriff. Allerdings erfahren diese drei Momente beim Übergang zum Subjektivismus der Neuzeit eine eigentümliche Brechung.

#### *1. Aspekte metaphysischen Denkens*

*Identitätsdenken.* Die antike Philosophie erbt vom Mythos den Blick auf das Ganze; sie unterscheidet sich von diesem durch das begriffliche Niveau, auf dem sie Alles auf Eines bezieht. Die Ursprünge werden nicht mehr in narrativer Anschaulichkeit als Urszene und Anfang der Geschlechterkette vergegenwärtigt, als

<sup>4</sup> Diese Prämisse begründe ich in: J. Habermas, Diskurs der Moderne, Ffm.

1985.

erste *in der Welt*; diese Anfänge werden vielmehr den Dimensionen von Raum und Zeit enthoben und zu einem Ersten abstrahiert, das, als das Unendliche, der Welt des Endlichen gegenübersteht oder ihr zugrunde liegt. Ob als welttranszendenten Schöpfergott, als Wesensgrund der Natur oder schließlich abstrakter als das Sein konzipiert - in allen Fällen entsteht eine Perspektive, aus der die innerweltlichen Dinge und Ereignisse, in ihrer Mannigfaltigkeit auf Distanz gebracht, zu besonderen Entitäten vereindeutigt und zugleich als Teile eines Ganzen begriffen werden können. Im Mythos stellte sich die Einheit der Welt *anders* her: als durchlaufender Kontakt des Besonderen mit dem Besonderen, als Korrespondenz des Ähnlichen und des Unähnlichen, als Spiegelungen von Schein und Widerschein, als konkrete Verkettung, Überlappung und Verflechtung. Mit dem Konkretismus dieser Weltsicht bricht das idealistische Einheitsdenken. Das Eine und das Viele, abstrakt gefaßt als die Beziehung von Identität und Differenz, ist die Grundrelation, die das metaphysische Denken zugleich als eine logische und ontologische versteht: das Eine ist beides - Grundsatz und Wesensgrund, Prinzip und Ursprung. Daraus leitet sich das Viele her- im Sinne der Begründung und der Entstehung; und dank dieses Ursprungs reproduziert es sich als eine geordnete Mannigfaltigkeit.<sup>5</sup>

*Idealismus*. Das Eine und das Ganze resultieren aus einer heroischen Anstrengung des Gedankens, das Konzept des Seins entsteht mit dem Übergang von der grammatischen Form und dem begrifflichen Niveau der Erzählung zu dem der deduktiven Erklärung nach dem Vorbild der Geometrie. Deshalb wird seit Parmenides zwischen dem abstrahierenden Denken und seinem Produkt, dem Sein, eine *innere* Beziehung hergestellt. Plato zieht daraus die Konsequenz, daß die einheitsstiftende Ordnung, die der Mannigfaltigkeit der Phänomene als Wesen zugrunde liegt, selber begrifflicher Natur ist. Die Arten und Gattungen, nach denen wir die Phänomene ordnen, folgen der idealen Ordnung der Dinge selbst. Die platonische Idee ist freilich weder reiner Begriff noch reines Bild, sondern das aus der anschaulichen Mannigfaltigkeit herausgehobene Typische,

5 W. Beierwaltes, Denken des Einen, Ffm. 1985.

Formgebende. Die ins Stoffliche eingebildeten Ideen führen das Versprechen der All-Einheit mit sich, weil sie auf die Spitze der hierarchisch geordneten Begriffspyramide zulaufen und intern auf diese verweisen: auf die Idee des Guten, die alle anderen in sich befaßt. Der begrifflichen Natur des Idealen entlehnt das Sein weitere Attribute, die des Allgemeinen, Notwendigen und Überzeitlichen.

Aus der in der Ideenlehre angelegten Spannung zwischen zwei Formen der Erkenntnis, der auf Empirie gestützten diskursiven und der auf intellektuelle Anschauung abzielenden anamnetischen, bezieht die Geschichte der Metaphysik ihre innere Dynamik ebenso wie aus der paradoxen Entgegensetzung von Idee und Erscheinung, Form und Materie. Der Idealismus hatte sich nämlich von Anbeginn darüber getäuscht, daß die Ideen oder *formae rerum* das, was sie als das Stoffliche und schlechthin Nicht-Seiende ausgeschieden haben sollten, tatsächlich immer schon in sich enthielten und bloß verdoppelten - eben den materiellen Gehalt jener empirischen Einzeldinge, an denen die Ideen doch in vergleichender Abstraktion erst abgelesen werden mußten.<sup>6</sup>

*Prima philosophia als Bewußtseinsphilosophie.* Nominalismus und Empirismus haben das Verdienst, diesen Widerspruch des metaphysischen Ansatzes aufgedeckt und radikale Konsequenzen daraus gezogen zu haben. Das nominalistische Denken entmächtigt die *formae rerum* zu den vom erkennenden Subjekt den Dingen bloß zugeordneten *signa rerum* - zu Namen, die wir den Dingen anheften. Hume löst auch noch die vom Nominalismus übriggelassenen, entsubstantialisierten Einzeldinge in jene Sinneseindrücke auf, aus denen das empfindende Subjekt erst seine Vorstellung von den Gegenständen aufbaut. Im Gegenzug erneuert die idealistische Phi-

6 Adorno a.a.O. S. 29: "Die Ursprungsphilosophie, die aus der eigenen Konsequenz, der Flucht vom Bedingten, ins Subjekt, die reine Identität sich wendet, fürchtet zugleich, in die Bedingtheit des bloß Subjektiven sich zu verlieren, das als isoliertes Moment, eben doch nie die reine Identität erlangt und seinen Makel so gut behält wie sein Gegenüber; dieser Antinomie ist die große Philosophie nie entronnen." Zur metaphysikgeschichtlichen Bedeutung des Nicht-Identischen vgl. auch K. H. Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Ffm. 1983.

losophie beides. Identitätsdenken und Ideenlehre, auf der neuen, durch den Paradigmenwechsel von der Ontologie zum Mentalismus erschlossenen Grundlage der Subjektivität. Das Selbstbewußtsein, die Beziehung des erkennenden Subjekts zu sich, bietet seit Descartes den Schlüssel zur innerlichen und absolut gewissen Sphäre der Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben. So kann das metaphysische Denken im Deutschen Idealismus die Gestalt von Theorien der Subjektivität annehmen. Das Selbstbewußtsein wird entweder als spontane Quelle transzendentaler Leistungen in eine fundamentale Stellung gebracht oder als Geist selbst zum Absoluten erhoben. Die idealen Wesenheiten verwandeln sich in die kategorialen Bestimmungen einer produzierenden Vernunft, so daß jetzt alles in einer eigentümlich reflexiven Wendung auf das Eine der erzeugenden Subjektivität bezogen wird. Ob nun die Vernunft *fundamentalistisch* angesetzt wird: als eine die Welt im ganzen ermöglichende Subjektivität, oder ob sie *dialektisch* begriffen wird: als ein durch Natur und Geschichte hindurch prozessierender, sich einholender Geist - in beiden Varianten betätigt sich die Vernunft als eine zugleich totalisierende und selbstbezügliche Reflexion.

Diese tritt das Erbe der Metaphysik insofern an, als sie den Vorrang der Identität vor der Differenz und den der Idee vor der Materie sichert. Noch die Hegeische Logik, die das Eine mit dem Vielen, das Unendliche mit dem Endlichen, das Allgemeine mit dem Zeitlichen, das Notwendige mit dem Zufälligen symmetrisch vermitteln soll, kann nicht umhin, die idealistische Vorherrschaft des Einen, Allgemeinen und Notwendigen zu besiegeln, weil sich im Begriff der Vermittlung selbst die zugleich totalisierenden und selbstbezüglichen Operationen durchsetzen.<sup>7</sup>

*Der starke Theoriebegriff.* Jede der großen Weltreligionen zeichnet einen privilegierten und besonders anspruchsvollen Weg zur Erlangung des individuellen Seelenheils aus -z.B. den Heilsweg des buddhistischen Wandermönchs oder den des christlichen Eremiten. Die Philosophie empfiehlt als ihren Heilsweg das der Kontempla-

<sup>7</sup> Vgl. D. Henrich, Hegel im Kontext, Ffm. 1971, 35 ff.

tion gewidmete Leben - den bios theoretikos. Er steht an der Spitze der antiken Lebensformen, über der vita activa des Staatsmannes, des Pädagogen oder des Arztes. Die Theorie selbst wird von dieser ihrer Einbettung in eine exemplarische Lebensform affiziert. Sie öffnet den Wenigen einen privilegierten Zugang zur Wahrheit, während den Vielen der Weg zu theoretischer Erkenntnis verschlossen bleibt. Die Theorie verlangt Abkehr von der natürlichen Welteinstellung und verspricht den Kontakt mit dem Außeralltäglichen. Die kontemplative Vergegenwärtigung der Proportionen von Gestirnbahnen, kosmischen Kreisläufen überhaupt, behält etwas von den sakralen Ursprüngen der Theorie - "theoros" hieß der Vertreter, den die griechischen Städte zu den öffentlichen Festspielen entsandten.<sup>8</sup>

Diese Bindung ans sakrale Geschehen verliert der Theoriebegriff in der Neuzeit ebenso wie den von Haus aus elitären Charakter, der sich mildert zum sozialen Privileg. Was sich erhält, ist die idealistische Deutung der Distanzierung vom täglichen Erfahrungs- und Interessenzusammenhang. Die methodische Einstellung, die den Wissenschaftler gegen die lokalen Vorurteile abschirmen soll, wird in der deutschen Universitätstradition bis zu Husserl überhöht zum intern begründeten Vorrang der Theorie vor der Praxis. In der Verachtung von Materialismus und Pragmatismus überlebt etwas vom absolutistischen Verständnis einer Theorie, die sich nicht nur über Empirie und Einzelwissenschaften erhebt, sondern "rein" ist im Sinne der kathartischen Tilgung aller Spuren ihres irdischen Entstehungszusammenhangs. Damit schließt sich der Kreis eines Identitätsdenkens, das sich selber einbezieht in die Totalität, die es erfaßt, und daher der Forderung genügen will, alle Prämissen aus sich selber zu begründen. Unabhängigkeit der theoretischen Lebensführung sublimiert sich in der modernen Bewußtseinsphilosophie zu einer absolut sich selbst begründenden Theorie.<sup>9</sup>

\*

8 B. Schnell, Die Entdeckung des Geistes, Hbg. 1955, 401 ff.

9 Zu Fichtes Idee der Letztbegründung vgl. V. Höhle, Hegels System, Bd. 1, Hbg. 1987, 22ff.

Das metaphysische Denken, das bis Hegel in Kraft geblieben ist, habe ich durch die bewußtseinsphilosophische Umformung von Identitätsdenken, Ideenlehre und starken Theoriebegriff gekennzeichnet. Es waren nun historische, von außen auf die Metaphysik zukommende, letztlich gesellschaftlich bedingte Entwicklungen, die diese Denkform problematisiert haben:

- Das totalisierende, auf das Eine und Ganze gerichtete Denken wird durch den *neuen Typus der Verfahrensrationality* in Frage gestellt, der sich seit dem 17. Jahrhundert mit der erfahrungswissenschaftlichen Methode der Naturwissenschaften und seit dem 18. Jahrhundert mit dem Formalismus sowohl in der Moral- und Rechtstheorie wie auch in den Institutionen des Verfassungsstaates durchsetzt. Naturphilosophie und Naturrecht sehen sich mit einer neuen Art von Begründungsforderungen konfrontiert. Diese erschüttern *das philosophische Erkenntnisprivileg*,
- Im 19. Jahrhundert entstehen die historisch-hermeneutischen Wissenschaften, welche die neuen Zeit- und Kontingenzer-fahrungen in einer immer komplexer werdenden modernen Wirtschaftsgesellschaft spiegeln. Durch den Einbruch des Geschichtsbewußtseins gewinnen die *Dimensionen der Endlichkeit* gegenüber einer idealistisch verhimmelten, nicht-situ-ierten Vernunft an Überzeugungskraft. Dadurch kommt eine *Detranszendentalisierung* der überlieferten Grundbegriffe in Gang.
- Während des 19. Jahrhunderts verbreitet sich sodann die Kritik an der *Verdinglichung und Funktionalisierung von Verkehrs- und Lebensformen* sowie am objektivistischen Selbstverständnis von Wissenschaft und Technik. Diese Motive fördern auch die Kritik an den Grundlagen einer Philosophie, die alles in Subjektobjektbeziehungen preßt. In diesem Zusammenhang steht der *Paradigmawechsel von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie*.
- Schließlich hält auch der *klassische Vorrang der Theorie vor der Praxis* den immer deutlicher hervortretenden Interdependenzen nicht länger stand. Die Einbettung theoretischer Leistungen in ihre praktischen Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge weckt das Bewußtsein für die Relevanz der alltäglichen

Kontexte des Handelns und der Kommunikation. Diese erlangen beispielsweise mit dem Konzept des *lebensweltlichen Hintergrundes* philosophischen Rang.

Ich möchte im folgenden auf diese Aspekte einer Erschütterung der metaphysischen Denkform eingehen und dabei zeigen, daß uns der Übergang 7. um nachmetaphysischen Denken vor neue Probleme gestellt hat. Wie man auf diese, *nach* der Metaphysik entstandene Problemlage reagieren kann, will ich aus der Sicht einer Theorie des kommunikativen Handelns jeweils andeuten.

## //. *Verfahrensrationalität*

Die Philosophie bleibt ihren metaphysischen Anfängen solange treu, wie sie davon ausgehen kann, daß die erkennende Vernunft sich in der vernünftig strukturierten Welt wiederfindet oder selber der Natur und der Geschichte eine vernünftige Struktur verleiht - sei es in der Art einer transzendentalen Fundierung oder auf dem Wege der dialektischen Durchdringung der Welt. Eine in sich vernünftige Totalität, sei es der Welt oder der weltbildenden Subjektivität, sichert ihren einzelnen Gliedern oder Momenten die Teilhabe an Vernunft. Rationalität wird als eine materiale gedacht, als eine die Weltinhalte organisierende und an diesen selbst ablesbare Rationalität. Die Vernunft ist eine des Ganzen und seiner Teile.

Demgegenüber vertrauen die modernen Erfahrungswissenschaften und eine autonom gewordene Moral nur noch der Rationalität ihres eigenen Vorgehens und ihres *Verfahrens* - nämlich der Methode wissenschaftlicher Erkenntnis oder dem abstrakten Gesichtspunkt, unter dem moralische Einsichten möglich sind. Die Rationalität schrumpft zur formalen insofern, als sich die Vernünftigkeit der Inhalte zur Gültigkeit der Resultate verflüchtigt. Diese hängt ab von der Vernünftigkeit der Prozeduren, nach denen man Probleme zu lösen versucht - empirische und theoretische in der Gemeinschaft der Forscher und im organisierten Wissenschaftsbetrieb, moralisch-praktische Probleme in der Gemeinschaft der Bürger eines demokratischen Staates und im Rechtssystem. Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt selbst angetroffene oder die vom

Subjekt entworfene bzw. aus dem Bildungsprozeß des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt. Die Verfahrensrationale kann eine *vorgängige* Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht mehr garantieren.

Mit dem Vorgriff auf die Totalität des Seienden entfällt auch die Perspektive, aus der die Metaphysik Wesen von Erscheinung unterschieden hat. Die zugrundeliegenden Strukturen, auf die die Phänomene wissenschaftlich zurückgeführt werden, entsprechen nur noch der Reichweite der erklärenden Theorien; aber diese Strukturen stehen nicht mehr im Verweisungszusammenhang einer Totalität. Sie werfen kein Licht mehr auf die Stellung des einzelnen im Kosmos, auf dessen Ort in der Architektur der Vernunft oder im System. Der Naturerkenntnis kommen die Wesenheiten auf die gleiche Weise abhandelt wie dem Naturrecht. Mit der methodologischen Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften bildet sich statt dessen eine Perspektivendifferenz zwischen *Außen* und *Innen* heraus, die die Differenz von *Wesen* und *Erscheinung* ersetzt.

Für die nomologischen Erfahrungswissenschaften gilt nur noch ein objektivierender, auf Beobachtung basierender Zugang zur Natur als aussichtsreich, während die hermeneutischen Wissenschaften nur über die performative Einstellung eines Kommunikationsteilnehmers Zugang zur historisch-kulturellen Welt finden. Dieser Privilegierung der Beobachterperspektive in den Natur-, der Teilnehmerperspektive in den Geisteswissenschaften entspricht eine Aufspaltung der Objektbereiche. Während sich die Natur einem verstehend-rekonstruierenden Zugriff von innen widersetzt und sich nur dem beobachtungsgeleiteten, kontraintuitiven Gesetzeswissen fügt, erschließt sich das Ensemble der gesellschaftlichen und kulturellen Hervorbringungen gleichsam von innen einem Interpretationsverfahren, das ans intuitive Wissen der Beteiligten anschließt. Die Sinnzusammenhänge explizierende Wesenserkenntnis prallt an einer objektivierten Natur ab; und der hermeneutische Ersatz dafür bietet sich nur noch in jener Sphäre des Nicht-Seienden, in der doch nach metaphysischer Auffassung die idealen Wesenheiten gar nicht erst sollten Fuß fassen können.

Schließlich verliert das methodisch erzeugte Wissen der modernen

Wissenschaften auch seine eigentümliche Autarkie. Das zugleich totalisierende und selbstbezüglich operierende Denken sollte, indem es das Ganze von Natur und Geschichte begreift, sich selbst als philosophische Erkenntnis ausweisen und begründen - sei es durch Letztbegründungsargumente oder durch die spiralenförmige Selbstexplikation des umgreifenden Begriffs. Jene Prämissen hingegen, von denen wissenschaftliche Theorien ausgehen, zählen als Hypothesen und müssen aus den Konsequenzen begründet werden - sei es durch empirische Bestätigung oder durch die Kohärenz mit anderen, bereits akzeptierten Aussagen. Der Fallibilismus wissenschaftlicher Theorien ist unvereinbar mit der Art von Wissen, das die Prima philosophia sich zutraute. Jedes umfassende, geschlossene und endgültige System von Aussagen müßte in einer Sprache formuliert sein, die keinen Kommentar erfordert und keine Abstand nehmende Interpretation, keine Verbesserung, keine Innovation mehr zuläßt; es müßte seine eigene Wirkungsgeschichte stillstellen. Dieser abschließende Charakter ist unvereinbar mit der nicht-präjudizierten Offenheit des wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts.

Aus diesem Grunde mußte das metaphysische Denken durch die Umstellung des Wissens von materialer auf prozedurale Rationalität in Verlegenheit gebracht werden. Die Autorität der Erfahrungswissenschaften zwang die Philosophie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zur Assimilation.<sup>10</sup> Seitdem trägt die immer wieder einmal ausgerufene Rückkehr zur Metaphysik den Makel des bloß Reaktionären. Aber die Versuche einer Angleichung der Philosophie an Natur- oder Geisteswissenschaften oder an Logik und Mathematik schufen nur neue Probleme.

Ob nun der Vulgärmaterialismus von Moleschott und Büchner oder der Positivismus seit Mach ein naturwissenschaftliches Weltbild konstruieren wollten, ob Dilthey und der Historismus die Philosophie in Geschichte der Philosophie und Weltanschauungstypologie auflösten oder ob der Wiener Kreis die Philosophie auf die schmale Spur von Methodologie und Wissenschaftstheorie setzten, mit allen diesen Reaktionen schien das philosophische Denken sein Spezifisches aufzugeben - nämlich die emphatische Erkenntnis des Ganzen,

10 H. Schnädelbach, Philosophie in Deutschland 1851-1933, Ffm. 1983,

ohne doch mit den jeweils zum Modell erkorenen Wissenschaften ernstlich konkurrieren zu können.

Als Alternative bot sich eine Arbeitsteilung an, die der Philosophie mit einer *eigenen* Methode einen *eigenen* Gegenstandsbereich sichern sollte. Diesen Weg haben bekanntlich die Phänomenologie und die analytische Philosophie auf je andere Weise eingeschlagen. Aber Anthropologie, Psychologie und Soziologie haben solche Reservate nicht sonderlich respektiert; die Humanwissenschaften haben die Demarkationslinien von ideierender Abstraktion und Analysis übertreten und sind in die philosophischen Heiligtümer eingedrungen.

Als letzte Ausflucht blieb die Wendung ins Irrationale. In dieser Gestalt sollte Philosophie ihr Eigentum und ihren Bezug zur Totalität um den Preis des Verzichts auf konkurrenzfähige Erkenntnis sichern. Sie trat auf als Existenzerhellung und philosophischer Glaube (Jaspers), als ein die Wissenschaften ergänzender Mythos (Kolakowski), als mystisches Seinsdenken (Heidegger), als therapeutische Sprachbehandlung (Wittgenstein), dekonstruierende Tätigkeit (Derrida) oder Negative Dialektik (Adorno). Der Anti-szientismus dieser Abgrenzungen gestattet dann nur noch zu sagen, was die Philosophie nicht ist und nicht sein will; als eine Nicht-Wissenschaft muß aber die Philosophie ihren eigenen Status unbestimmt lassen. Positive Bestimmungen sind unmöglich geworden, weil sich Erkenntnisleistungen nur noch verfahrensrational ausweisen lassen - anhand von Prozeduren, letztlich denen der Argumentation.

Diese Verlegenheiten verlangen heute nach einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft. Nachdem sie ihren Anspruch, Erste Wissenschaft oder Enzyklopädie zu sein, aufgegeben hat, kann die Philosophie ihren Status im Wissenschaftssystem weder durch eine Assimilation an einzelne exemplarische Wissenschaften noch durch die exklusive Distanzierung von Wissenschaft überhaupt behaupten. Sie muß sich auf das fallibilisti-sche Selbstverständnis und die Verfahrensrationalität der Erfahrungswissenschaften einlassen; sie darf weder einen privilegierten Zugang zur Wahrheit noch eine eigene Methode, einen eigenen Gegenstandsbereich oder auch nur einen eigenen Stil der Intuition

beanspruchen. Erst dann kann sie in eine nicht-exklusive Arbeitsteilung ihr Bestes einbringen<sup>11</sup>, nämlich ihre hartnäckig beibehaltenen universalistischen Fragestellungen und ein Verfahren rationaler Nachkonstruktion, das ans intuitive, vorthoretische Wissen kompetent sprechender, handelnder und urteilender Subjekte anknüpft, dabei aber der Platonischen Anamnese gerade den Charakter des Nicht-Diskursiven abstreift. Diese Mitgift empfiehlt die Philosophie als einen unersetzlichen Teilhaber in der Kooperation derer, die sich um eine Theorie der Rationalität bemühen.

Auch wenn sich die Philosophie derart *im* Wissenschaftssystem einnistet, muß sie damit den Bezug aufs Ganze, der die Metaphysik ausgezeichnet hatte, keineswegs ganz preisgeben. Nicht sinnvoll ist die Verteidigung dieses Totalitätsbezuges ohne definierbaren Erkenntnisanspruch. Aber uns allen ist die Lebenswelt als eine nicht-gegenständliche, vorthoretische Ganzheit auf unproblematische Weise intuitiv immer schon gegenwärtig - als Sphäre der täglichen Selbstverständlichkeiten, des common-sense. Mit diesem war die Philosophie immer schon auf eine vertrackte Weise ver-schwistert. Wie er bewegt sich die Philosophie im Umkreis der Lebenswelt; sie steht in einer ähnlichen Beziehung zur Totalität dieses zurückweichenden Horizonts von Alltagswissen wie der common-sense. Und doch ist sie dem gesunden Menschenverstand ganz und gar entgegengesetzt durch die subversive Kraft der Reflexion, der aufhellenden, kritischen, zerlegenden Analyse. Aufgrund dieser intimen und doch gebrochenen Beziehung zur Lebenswelt eignet sich die Philosophie auch für eine Rolle *diesseits* des Wissenschaftssystems - für die Rolle eines Interpreten, der zwischen den Expertenkulturen von Wissenschaft und Technik, Recht und Moral einerseits, der kommunikativen Alltagspraxis andererseits vermittelt - und zwar auf eine ähnliche Weise, wie die Literatur- und Kunstkritik zwischen Kunst und Leben vermittelt.<sup>12</sup> Freilich ist die Lebenswelt, zu der die Philosophie einen Kontakt nicht-objektivierender Art aufrechterhält, nicht zu verwechseln mit jener Totalität des All-Einen, von der die Metaphysik ein Abbild, eben ein Welt-

<sup>11</sup> J. Habermas, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, m: ders-. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Ffm. 1985, 9 ff. 12 Vgl. meinen Exkurs zu Derrida in: J. Habermas (1985) 219ff.

bild geben wollte. Das nachmetaphysische Denken operiert mit einem anderen Begriff von Welt.

### *III. Situierung der Vernunft*

Das nachmetaphysische Denken stand zunächst ganz im Zeichen einer Kritik am Idealismus Hegelscher Prägung. Die erste Generation der Hegelschüler hat im Werk des Lehrers die geheime Präponderanz des Allgemeinen, Überzeitlichen und Notwendigen über das Besondere, Veränderliche und Zufällige, also die idealistische Fassung des Vernunftbegriffs kritisiert. Feuerbach betont den Vorrang des Objektiven, die Einbettung der Subjektivität in eine innere Natur und ihre Konfrontation mit der äußeren. Marx sieht den Geist in der materiellen Produktion verwurzelt und im Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse verkörpert. Kierkegaard setzt schließlich einer schimärischen Vernunft in der Geschichte die Faktizität der eigenen Existenz und die Innerlichkeit des radikalen Selbstseinwollens entgegen. Alle diese Argumente klagen, gegen das selbstbezüglich-totalisierende Denken der Dialektik, die Endlichkeit des Geistes ein - Marx sprach vom "Verwesungsprozeß" des absoluten Geistes. Freilich waren alle Junghegelianer in Gefahr, das Prius von Natur, Gesellschaft und Geschichte wiederum zu einem An-sich zu hypostasieren und so auf die Stufe eines uneingestanden vorkritischen Denkens zurückzufallen.<sup>13</sup> Die Junghegelianer waren stark genug, um dem Desiderat einer naturgeschichtlich produzierten, leiblich inkarnierten, gesellschaftlich situierten und geschichtlich kontextuierten Vernunft im Namen von Objektivität, Endlichkeit und Faktizität Überzeugungskraft zu verleihen; aber auf dem von Kant und Hegel vorgezeichneten Niveau konnten sie das Desiderat nicht einlösen. So haben sie die Schleusen zu Nietzsches radikaler, sich ihrerseits totalisierend überschlagenden Vernunftkritik geöffnet.

13 Selbst Marx hat das Verhältnis von Natur an sich, Natur für uns und Gesellschaft nicht hinreichend durchdacht. Engels' Naturdialektik, die Erweiterung des Historischen zum Dialektischen Materialismus, hat dann den Rückfall ins vorkritische Denken evident gemacht.

Ein angemessener Begriff von *situierter* Vernunft hat sich nicht auf dieser Linie, sondern in der Konsequenz einer anderen, gegen die fundamentalistische Spielart des subjektphilosophischen Denkens gerichteten Kritik durchgesetzt. In dieser an Kant anknüpfenden Diskussion sind die Grundbegriffe der Transzendentalphilosophie erschüttert, wenn auch noch nicht paradigmatisch überwunden worden.

Die transmundane Stellung der transzendentalen Subjektivität, auf die die metaphysischen Attribute von Allgemeinheit, Überzeitlichkeit und Notwendigkeit übergegangen waren, kollidierte zunächst mit den Prämissen der neuen Geisteswissenschaften. Diese treffen (in ihren Objektbereichen) Gebilde an, die symbolisch schon vorstrukturiert sind und gleichsam die Würde transzendentaler Erzeugnisse besitzen; gleichwohl sollen sie einer rein empirischen Analyse unterzogen werden. Foucault hat beschrieben, wie die Humanwissenschaften zu den empirischen Bedingungen vorstoßen, unter denen die vervielfältigten und vereinzelt transzendentalen Subjekte ihre Welten, Symbolsysteme, Lebensformen und Institutionen hervorbringen. Dabei verstricken sie sich hilflos in einer unklaren transzendental-empirischen Doppelperspektive.<sup>14</sup> Dilthey sieht sich dadurch zu einer Kritik der historischen Vernunft herausgefordert. Er will die Grundbegriffe der Transzendentalphilosophie so umbauen, daß die ursprungslosen, aller Kontingenz und Naturnotwendigkeit enthobenen synthetischen Leistungen nunmehr einen Ort *in* der Welt finden können, ohne ihre interne Verbindung mit dem Prozeß der Weltkonstituierung aufgeben zu müssen.

Der Historismus und die Lebensphilosophie haben der Traditionsvermittlung, der ästhetischen Erfahrung, der leiblichen, sozialen und geschichtlichen Existenz des Einzelnen eine erkenntnistheoretische Bedeutung beigemessen, die den klassischen Begriff des transzendentalen Subjekts sprengen mußte. An die Stelle der transzendentalen Synthesis trat die scheinbar konkrete, aber strukturlose Produktivität des "Lebens". Auf der anderen Seite hat Husserl nicht gezögert, das transzendente Ego, an dem er festhielt, mit

14 Vgl. das Schlußkapitel aus: M. Foucault, Die Ordnung der Dinge, Ffm.

1969.

dem faktischen Bewußtsein des jeweils einzelnen Phänomenologen gleichzusetzen. Beide Linien der Argumentation laufen in Heideggers "Sein und Zeit" zusammen. Unter dem Titel "Dasein" wird schließlich die erzeugende Subjektivität aus dem Reich des Intelligiblen herabgeholt - wenn schon nicht ins Diesseits der Geschichte, so doch in die Dimension der Geschichtlichkeit und der Individualität. Maßgebend wird die auf die Sorge um je meine Existenz bezogene Denkfigur des geworfenen Entwerfens.

Diese Historisierung und Vereinzelung des transzendentalen Subjekts erzwingt eine Veränderung in der Architektonik der Grundbegriffe. Dieses verliert seine bekannte Doppelstellung als Eines gegenüber Allem und Eines unter Vielem. Kants Subjekt hatte ja als transzendentales Bewußtsein der Welt als der Gesamtheit erfahrbarer Objekte gegenübergestanden; zugleich war es als empirisches Bewußtsein in der Welt als eine Entität unter vielen aufgetreten. Heidegger will hingegen die weltentwerfende Subjektivität selber als In-der-Welt-Sein, als einzelnes, in der Faktizität einer geschichtlichen Umgebung sich vorfindendes Dasein begreifen, das dennoch seine transzendente Spontaneität nicht einbüßen darf. Das transzendente Bewußtsein soll, unbeschadet seiner weltstiftenden Originalität, den Bedingungen geschichtlicher Faktizität und innerweltlicher Existenz unterworfen werden. Diese Bedingungen selbst dürfen freilich nicht als etwas Ontisches, in der Welt Vorkommendes gedacht werden. Sie beschränken vielmehr die Erzeugungsleistungen des in der Welt seienden Subjekts gleichsam von innen, limitieren die weltentwerfende Spontaneität an ihrer Quelle. An die Stelle der transzendentalen Unterscheidung zwischen constituens und consti-tutum tritt nun eine andere: die ontologische Differenz zwischen dem Weltentwurf, der den Horizont für mögliche Begegnungen in der Welt öffnet, und dem, was darin faktisch begegnet.

Allerdings stellt sich dann die Frage, ob die Welterschließung, das Seinlassen des Seienden, überhaupt noch als *eine Aktivität* begriffen und einem leistenden Subjekt zugeschrieben werden kann. In "Sein und Zeit" favorisiert Heidegger noch diese Version. Das individuelle Dasein behält trotz seiner existentiellen Verwurzelung in der Welt die Autorschaft für den souveränen Weltentwurf - die weltbildende Potenz ohne die zugehörige transmundane Stellung. Mit die-

ser Entscheidung handelt sich Heidegger aber ein Folgeproblem ein, an dem sich Husserl in der 5. Cartesianen Meditation vergeblich abarbeitet und für das auch Sartre im dritten Teil von "L'Être et le Néant" keine Lösung finden wird. Sobald nämlich das Bewußtsein überhaupt in den Pluralismus einzelner weltstiftender Monaden zerfällt, stellt sich das Problem, wie aus deren Sicht jeweils eine intersubjektive Welt konstituiert werden kann, in der die eine Subjektivität der anderen nicht nur als objektivierende Gegenmacht, sondern in ihrer originären, weltentwerfenden Spontaneität begegnen könnte. Dieses Problem der Intersubjektivität wird jedoch unter den angenommenen Prämissen eines Daseins, das sich nur in Einsamkeit authentisch auf seine Möglichkeiten hin entwerfen kann, unlösbar.<sup>15</sup>

In seiner Spätphilosophie entwickelt Heidegger eine Alternative. Hier bürdet er den Prozeß der Welterschließung nicht länger dem individuellen Dasein auf; er begreift die Weltkonstitution überhaupt nicht mehr als Leistung, sondern als das überwältigend anonyme Geschehen einer temporalisierten Ursprungsmacht. Der Wandel der Ontologien vollzieht sich im Medium der Sprache als ein Geschehen jenseits der ontischen Geschichte. Das Problem der Intersubjektivität ist damit gegenstandslos geworden. Aber nun waltet im grammatischen Wandel der sprachlichen Weltbilder auf unvorhersehbare Weise das souverän gewordene Sein selbst. Der späte Heidegger erhebt die sinnerschöpfende Potenz der Sprache in den Rang des Absoluten. Daraus ergibt sich aber ein weiteres Problem. Die präjudizierende Kraft der sprachlichen Welterschließung entwertet nämlich alle innerweltlichen Lernprozesse. Das jeweils herrschende ontologische Vorverständnis bildet für die Praxis der vergesellschafteten Individuen in der Welt einen *fixen* Rahmen. Die Begegnung mit Innerweltlichem bewegt *sich fatalistisch* in den Bahnen vorgängig geregelter Sinnzusammenhänge, so daß diese ihrerseits von den gelingenden Problemlösungen, vom akkumulierten Wissen, vom veränderten Stand der Produktivkräfte und der moralischen Einsichten nicht affiziert werden können. Unerklärlich wird damit das dialektische Zusammenspiel zwischen der Verschie-

15 M. Theunissen, *Der Andere*, Bln. 1977, S. 176 ff. 50

bung der Sinnhorizonte und dem, woran diese sich faktisch bewähren müssen.

Alle diese Versuche, die Vernunft zu detranszendentalisieren, verfangen sich noch in den begrifflichen Vorentscheidungen der Transzendentalphilosophie, denen sie verhaftet bleiben. Die falschen Alternativen entfallen erst mit dem Übergang zu einem neuen Paradigma, dem der Verständigung. Die sprach- und handlungsfähigen Subjekte, die sich vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Lebenswelt miteinander über etwas in der Welt verständigen, verhalten sich zum Medium ihrer Sprache sowohl autonom wie abhängig: sie können sich der grammatischen Regelsysteme, die ihre Praxis erst möglich machen, auch zu eigenen Zwecken bedienen. Beide Momente sind gleichursprünglich.<sup>16</sup> Einerseits finden sich die Subjekte immer schon in einer sprachlich strukturierten und erschlossenen Welt vor und zehren von den grammatisch vorgeschossenen Sinnzusammenhängen. Insofern bringt sich die Sprache gegenüber den sprechenden Subjekten als etwas Vorgängiges und Objektives, als die prägende Struktur von ermöglichenden Bedingungen zur Geltung. Andererseits findet die sprachlich erschlossene und strukturierte Lebenswelt nur in der Verständigungspraxis einer Sprachgemeinschaft ihren Halt. Dabei bleibt die sprachliche Konsensbildung, über die sich Interaktionen in Raum und Zeit vernetzen, abhängig von den autonomen Ja-/Nein-Stellungnahmen der Kommunikationsteilnehmer zu kritisierbaren Geltungsansprüchen.

Natürliche Sprachen öffnen nicht nur die Horizonte zu einer jeweils spezifischen Welt, in der sich die vergesellschafteten Individuen vorfinden; sie nötigen die Subjekte zugleich zu *eigenen* Leistungen - nämlich zu einer an Geltungsansprüchen orientierten innerweltlichen Praxis, die den vorgeschossenen welterschließenden Sinn einer kontinuierlichen *Bewährungsprobe* unterzieht. Zwischen der Lebenswelt als Ressource, aus der das kommunikative Handeln schöpft, und der Lebenswelt als Produkt dieses Handelns spielt sich ein Kreisprozeß ein, in dem das verschwundene transzendente Subjekt keine Lücke hinterläßt. Freilich hat erst die linguistische Wende in der Philosophie die begrifflichen Mittel bereit-

16 Vgl. meine Entgegnung auf Taylor in: A. Honneth, H. Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln*, Ffm. 1986, 328 ff; und in diesem Band unten S. 200ff.

gestellt, mit denen sich die im kommunikativen Handeln verkörperte Vernunft analysieren läßt.

#### *IV. Linguistische Wende*

In den beiden letzten Abschnitten habe ich gezeigt, wie sich das nachhegelsche Denken ablöst von den in bewußtseinsphilosophischer Gestalt auftretenden metaphysischen Vernunftkonzepten. Bevor ich (nach dem Identitätsdenken und dem Idealismus) das Verhältnis von Theorie und Praxis behandle, möchte ich auf die Kritik an der Bewußtseinsphilosophie eingehen, die dem nachmetaphysischen Denken den Weg gebahnt hat. Der Übergang von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie bringt nämlich nicht nur methodische, sondern auch sachliche Vorteile. Es führt aus dem Zirkel eines ausweglosen Hin und Her zwischen metaphysischem und antimeiaphysischem Denken, d.h. zwischen Idealismus und Materialismus, heraus und bietet zudem die Möglichkeit, ein in den Grundbegriffen der Metaphysik unlösbares Problem in Angriff zu nehmen; das der Individualität. In der Kritik an der Bewußt-seinsphilosophie verbinden sich übrigens ganz verschiedene Motive. Die vier wichtigsten möchte ich wenigstens nennen.

(a) Wer mit der Selbstbeziehung des erkennenden Subjekts das Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkt seiner Analyse wählte, mußte sich schon seit Fichte mit dem Einwand auseinandersetzen:

daß das Selbstbewußtsein gar kein ursprüngliches Phänomen sein könne, denn die Spontaneität des bewußten Lebens entziehe sich eben jener Objektform, unter die sie doch subsumiert werden müsse, sobald das erkennende Subjekt sich auf sich zurückbeugt, um seiner als Objekt habhaft zu werden.<sup>17</sup> Dieser grundbegriffliche Zwang zu Objektivierung und Selbstobjektivierung dient seit Nietzsche auch als Zielscheibe für eine auf die modernen Lebensverhältnisse insgesamt ausgreifende Kritik am verfügenden Denken oder an instrumenteller Vernunft.

17 Nicht-egologische Bewußtseinstheorien, die einen Ausweg aus dieser Aporie suchen, behandelt M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Ffm. 1986, 33-64.

(b) Seit Frege haben Logik und Semantik jener gegenstandstheoretischen Auffassung einen Schlag versetzt, die sich aus der bewußtseinsphilosophischen Begriffsstrategie ergibt. Es sind ja immer nur Objekte, in Husserls Worten: intentionale Gegenstände, auf die sich die Akte des urteilenden, handelnden und erlebenden Subjekts richten können. Dieses Konzept des *vorgestellten* Gegenstandes wird aber der propositionalen Struktur der *gemeinten* und ausgesagten Sachverhalte nicht gerecht.<sup>18</sup>

(c) Ferner bezweifelt der Naturalismus, ob es überhaupt möglich ist, das Bewußtsein als Basis, als ein Unbedingtes und Ursprüngliches, anzusetzen: Kant mußte mit Darwin in Einklang gebracht werden. Später boten sich mit den Theorien von Freud, Piaget und Saussure >dritte< Kategorien an, die den grundbegrifflichen Dualismus der Bewußtseinsphilosophie unterliefen. Über die Kategorien des ausdrucksfähigen Leibes, des Verhaltens, der Handlung und der Sprache lassen sich Weltbezüge einführen, in die der vergesellschaftete Organismus des sprach- und handlungsfähigen Subjekts *schon* eingelassen ist, bevor dieses objektivierend auf etwas in der Welt Bezug nimmt.<sup>19</sup>

(d) Solche Bedenken haben freilich erst mit der linguistischen Wende eine feste methodische Grundlage gefunden. Diese verdankt sich der schon durch Humboldt markierten Abkehr von der traditionellen Auffassung, wonach die Sprache nach dem Modell der Zuordnung von Namen zu Gegenständen vorgestellt und als ein dem Gedankeninhalt äußerlich bleibendes Instrument der Mitteilung begriffen wird. Paradigmatische Relevanz erhält die neue, transzendental geprägte Sprachauffassung vor allem durch den methodischen Vorzug gegenüber einer Subjektphilosophie, die sich auf den introspektiven Zugang zu Bewußtseinstatsachen berufen muß. Die Beschreibung von Entitäten, die im Inneren des Vorstel-

18 E. Tugendhat, Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Ffm. 1976, 72-106.

19 Die Thematik der philosophischen Anthropologie von H. Plessner und A. Gehlen ist in der anthropologischen Phänomenologie von Merleau-Ponty wieder aufgenommen worden, vgl. B. Waldenleers, Phänomenologie in Frankreich, Ffm. 1983; vgl. auch; A. Honneth, H. Joas, Soziales Handeln und menschliche Natur, Ffm. 1980.

lungsraums oder des Erlebnisstroms auftreten, bleibt mit dem Makel des bloß Subjektiven behaftet, gleichviel ob man sich nun auf innere Erfahrung, auf intellektuelle Anschauung oder auf unmittelbare Evidenz stützen möchte. Der intersubjektiven Gültigkeit von Beobachtungen kann man sich durch experimentelle Praxis, also durch eine geregelte Transformation von Wahrnehmungen in Daten vergewissern. Eine ähnliche Objektivierung scheint zu gelingen, wenn man die Analyse von Vorstellungen und Gedanken anhand der grammatischen Gebilde vornimmt, mit deren Hilfe sie ausgedrückt werden. Grammatische Ausdrücke sind etwas öffentlich Zugängliches, an ihnen lassen sich Strukturen ablesen, ohne daß man auf etwas bloß Subjektives Bezug nehmen müßte. Das Vorbild von Mathematik und Logik tat ein übriges, um die Philosophie allgemein auf den öffentlichen Objektbereich grammatischer Ausdrücke zu verweisen. Frege und Peirce markieren den Wendepunkt.<sup>20</sup>

Freilich ist die linguistische Wende zunächst in den Grenzen des Semantizismus vollzogen worden, nämlich um den Preis von Abstraktionen, die es verhinderten, daß das Problemlösungspotential des neuen Paradigmas ausgeschöpft wurde. Die semantische Analyse bleibt im wesentlichen eine Analyse von Satzformen, vor allem der Formen assertorischer Sätze; sie sieht ab von der Sprechsituation, von der Sprachverwendung und ihren Kontexten, von den Ansprüchen, den Dialogrollen und Stellungnahmen der Sprecher, mit einem Wort: von der Sprachpragmatik, die die formale Semantik einer anderen, nämlich einer empirischen Betrachtung überlassen wollte. Auf die gleiche Weise isolierte auch die Wissenschaftstheorie Forschungslogik von Fragen der Forschungsdynamik, die den Psychologen, Historikern und Soziologen vorbehalten bleiben sollten.

Die semantizistische Abstraktion stutzt die Sprache auf ein Format zurecht, das deren eigentümlich selbstbezüglichen Charakter unkenntlich macht.<sup>21</sup>

Dazu nur ein Beispiel: Im Falle nichtsprach-

20 Vgl. die Schriften von Ch. S. Peirce aus der mittleren Periode: K.-O. Apel (Hg.), Schriften zum Pragmatismus, Ffm. 197(1), 141 ff.

21 K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, Bd. II, Ffm. 1973, Zweiter Teil: S. 155 ff.

lieber Handlungen ist die Intention des Handelnden dem manifesten Verhalten nicht zu entnehmen, sie läßt sich allenfalls indirekt erschließen. Hingegen gibt ein Sprechakt dem Hörer von sich aus die Intention des Sprechers zu verstehen. Sprachliche Äußerungen identifizieren sich selbst, weil sie selbstbezüglich strukturiert sind und den Verwendungssinn des in ihnen ausgedrückten Inhalts kommentieren.

Die Entdeckung dieser performativ-propositionalen Doppelstruktur im Anschluß an Wittgenstein und Austin<sup>22</sup> war der erste Schritt auf dem Wege zu einer Einbeziehung pragmatischer Bestandteile in eine formale Analyse. Erst mit diesem Übergang zu einer formalen Pragmatik gewinnt die Sprachanalyse die zunächst verloren gegebenen Dimensionen und Fragestellungen der Subjektphilosophie zurück. Der nächste Schritt ist die Analyse der allgemeinen Präsup-positionen, die erfüllt sein müssen, damit die Kommunikationsteil-nehmer sich über etwas in der Welt verständigen können. Diese pragmatischen Voraussetzungen der Konsensbildung weisen die Eigentümlichkeit auf, daß sie starke Idealisierungen enthalten. Unvermeidlich, aber oft kontrafaktisch ist beispielsweise die Unterstellung, daß alle Gesprächsteilnehmer dieselben sprachlichen Ausdrücke bedeutungsidentisch verwenden. Mit ähnlichen Idealisierungen sind auch die Geltungsansprüche verbunden, die ein Sprecher für den Inhalt seiner assertorischen, normativen oder expressiven Sätze erhebt: was ein Sprecher hier und jetzt, in einem gegebenen Kontext als gültig behauptet, transzendiert *seinem Anspruch nach* alle kontextabhängigen, bloß lokalen Gültigkeitsstandards. Mit dem normativen Gehalt solcher idealisierenden und doch unvermeidlichen Kommunikationsvoraussetzungen einer faktisch geübten Praxis findet die Spannung zwischen dem Intelli-giblen und dem Empirischen Eingang in die Sphäre der Erscheinungen selber. Kontrafaktische Voraussetzungen werden zu sozialen Tatsachen - dieser kritische Stachel sitzt einer sozialen Realität, die sich über verständigungsonorientiertes Handeln reproduzieren muß, im Fleisch.

Die linguistische Wende hat sich nicht nur über die Satzsemantik,

22 J. Searle, Sprechakte, Ffm. 1971.

sondern auch über die Semiorik vollzogen - so bei Saussure. Der Strukturalismus gerät aber auf eine ganz ähnliche Weise in die Falle abstraktiver Fehlschlüsse. Indem er die anonymen Sprachformen zu transzendentalen Rang erhöht, setzt er die Subjekte und ihre Rede zu etwas bloß Akzidentellem herab. Wie die Subjekte sprechen und was sie tun, soll sich aus den zugrundeliegenden Regelsystemen erklären lassen. Individualität und Kreativität des sprach- und handlungsfähigen Subjekts, überhaupt alles, was der Subjektivität als Eigentum zugerechnet wurde, bilden nur noch Restphänomene, die entweder vernachlässigt oder als narzißtische Symptome abgewertet werden (Lacan). Wer ihnen unter strukturalistischen Prämissen doch noch zu ihrem Recht verhelfen möchte, muß alles Individuelle und Innovative in eine bloß noch intuitiv zugängliche Sphäre des Vorsprachlichen verlagern.<sup>23</sup>

Auch aus der strukturalistischen Abstraktion führt erst die pragmatische Wende heraus. Die transzendentalen Leistungen haben sich nämlich keineswegs in die grammatischen Regelsysteme als solche zurückgezogen; vielmehr ist die sprachliche Synthesis das Ergebnis von konstruktiven Verständigungsleistungen, die sich in den Formen einer gebrochenen Intersubjektivität vollziehen. Gewiß, die grammatischen Regeln garantieren die Bedeutungsidentität der sprachlichen Ausdrücke; aber zugleich müssen sie Raum lassen für einen individuell abgeschatteten und innovativ unvorhersehbaren Gebrauch dieser als bedeutungsidentisch nur unterstellten Ausdrücke. Die Tatsache, daß die Intentionen der Sprecher von den Standardbedeutungen der verwendeten Ausdrücke auch immer wieder abweichen, erklärt jenen Schatten von Differenz, der auf jedem sprachlich erzielten Einverständnis ruht: "Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen" (W. v. Humboldt). Weil die Intersubjektivität sprachlicher Verständigung von Haus aus porös ist, und weil der sprachlich erzielte Konsens in der Übereinstimmung die Differenzen der Sprecherperspektiven nicht tilgt, sondern als unaufhebbar voraussetzt, eignet sich das verständigungsorientierte Handeln auch zum Medium von Bildungs-

23 M. Frank, Was ist Neostrukturalismus?, Ffm. 1985, 23. Vorlesung, S. 455

prozessen, die beides in einem ermöglichen: Vergesellschaftung und Individuierung. Die grammatische Rolle der Personalpronomina nötigt Sprecher und Hörer zu einer performativen Einstellung, in der Einer dem Anderen als *Alter Ego* begegnet - nur im Bewußtsein ihrer absoluten Verschiedenheit und Unvertretbarkeit kann sich der Eine im Anderen wiedererkennen. So bleibt in der kommunikativen Alltagspraxis jenes verletzbare, objektivierend immer wieder verstellte Nicht-Identische, das durch das Netz der metaphysischen Grundbegriffe stets hindurchfiel, auf eine triviale Weise zugänglich.<sup>24</sup> Die Tragweite dieser profanen Rettung des Nicht-Identischen wird allerdings erst erkennbar, wenn wir den klassischen Vorrang der Theorie preisgeben und dabei zugleich die logozentrische Verengung der Vernunft überwinden.

#### *V. Deflationierung des Außeralltäglichen*

In dem Maße, wie sich die Philosophie ins Wissenschaftssystem zurückgezogen und als ein akademisches Fach neben anderen Fächern etabliert hat, mußte sie dem privilegierten Zugang zur Wahrheit und der Heilsbedeutung der Theorie entsagen. Eine Sache von wenigen ist die Philosophie heute nur noch in dem unverfänglichen Sinne eines den Experten vorbehaltenen Spezialwissens. Freilich unterhält sie, anders als andere wissenschaftliche Disziplinen, auch noch eine gewisse Beziehung zum vortheoretischen Wissen und zur ungegenständlichen Totalität der Lebenswelt. *Von dort aus* kann sich dann das philosophische Denken auf die Wissenschaft im ganzen *zurückwenden* und eine Selbstreflexion der Wissenschaften betreiben, die über die Grenzen von Methodologie und Wissenschaftstheorie hinausgreift und - im Gegenzug zur metaphysischen Letztbegründung von Wissen überhaupt - die Sinnesfundamente der wissenschaftlichen Theoriebildung in der vorwissenschaftlichen Praxis freilegt. Der Pragmatismus von Peirce bis Quine, die philosophische Hermeneutik von Dilthey bis Gadamer, auch Schemers Wissenssoziologie, Husserls Lebensweltanalyse, die Erkennt-

24 Vgl. K. H. Haag, a.a.O. 50ff.; vgl. unten S. 186ff.

nisanthropologie von Merleau-Ponty bis Apel und die postempiristische Wissenschaftstheorie seit Kuhn haben solche internen Zusammenhänge zwischen Genesis und Geltung aufgedeckt. Noch die esoterischen Erkenntnisleistungen haben Wurzeln in der Praxis des verwissenschaftlichen Umgangs mit Dingen und Personen. Damit ist der klassische Vorrang der Theorie vor der Praxis erschüttert.

Dieser Typus von Einsichten ist allerdings für die Philosophie selbst zum Quell der Beunruhigung geworden; vornehmlich aus dieser Quelle speist sich ja die moderne Form der Skepsis. Nachdem, die Expertenkulturen keiner Rechtfertigung mehr bedurften und die Definitionsgewalt über die jeweiligen Kriterien der Gültigkeit an sich gezogen hatten, verfügte die Philosophie nicht mehr über eigene andere Kriterien der Gültigkeit, die von der Einsicht in einen prinzipiellen Vorrang der Praxis vor der Theorie unberührt bleiben könnten. So drängen sich immer wieder Konsequenzen auf, die einer situierten Vernunft den universalistischen Anspruch streitig machen. Heute herrscht auf vielen Gebieten ein Kontextualismus, der alle Wahrheitsansprüche auf die Reichweite lokaler Sprachspiele und faktisch durchgesetzter Diskursregeln einschränkt, der alle Rationalitätsstandards an Gepflogenheiten, an vor Ort gültige Konventionen angleicht.<sup>25</sup>

Ich kann auf diese Diskussion hier nicht eingehen und muß mich mit einer Gegenthese begnügen. Die Einsicht in den prinzipiellen, auch geltungsrelevanten Vorrang der Praxis vor der Theorie führt nur dann zu einer radikalen Vernunftskepsis, wenn der philosophische Blick auf die Dimension der wissenschaftlich bearbeitbaren Wahrheitsfragen *eingengt* wird. Ironischerweise hat die Philosophie selbst einer solchen kognitivistischen Verkürzung Vorschub geleistet und die Vernunft zunächst ontologisch, später erkenntnistheoretisch, dann sogar sprachanalytisch auf nur eine ihrer Dimensionen festgelegt — auf den Logos, der dem Seienden im ganzen inne-wohnt, auf das Vermögen, Objekte vorzustellen und zu behandeln, oder auf die tatsachenfeststellende Rede, die auf die Wahrheitsgeltung assertorischer Sätze spezialisiert ist. Die abendländische

25 R. Rorty, *Solidarity or Objectivity?* in: J. Rajchman, C. West (Eds.), *Post-Analytic Philosophy*, N. Y. 1985, 3 ff. und in diesem Band unten S. 174ff.

Logosauszeichnung reduziert Vernunft auf das, was die Sprache in einer ihrer Funktionen, in der Darstellung von Sachverhalten, leistet. Schließlich gilt als rational nur noch die methodische Bearbeitung von Wahrheitsfragen - Gerechtigkeitsfragen und Fragen des Geschmacks, auch Fragen der wahrhaftigen Selbstdarstellung werden aus der Sphäre des Vernünftigen ausgeschlossen. Als irrational erscheint dann per se, was die auf Wahrheitsfragen spezialisierte Wissenschaftskultur umgibt und begrenzt - alle Kontexte, in die sie eingebettet und in denen sie verwurzelt ist. Der Kontextualismus ist nur die Kehrseite eines Logozentrismus.

Eine Philosophie aber, die nicht in der Selbstreflexion der Wissenschaften aufgeht, die ihren Blick aus der Fixierung ans Wissenschaftssystem löst, die diese Perspektive umkehrt und auf das Dickicht der Lebenswelt zurückblickt, befreit sich vom Logozentrismus. Sie entdeckt eine schon in der kommunikativen Alltagspraxis selbst operierende Vernunft.<sup>26</sup> Hier verschränken sich zwar die Ansprüche auf propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und subjektive Wahrhaftigkeit innerhalb eines konkreten, sprachlich erschlossenen Welthorizonts; als kritisierbare Ansprüche transzendieren sie aber zugleich die Kontexte, in denen sie jeweils formuliert und geltend gemacht werden. Im Geltungsspektrum der alltäglichen Verständigungspraxis kommt eine nach mehreren Dimensionen aufgefächerte kommunikative Rationalität zum Vorschein. Diese bietet zugleich einen Maßstab für die systematisch verzerrten Kommunikationen und Entstellungen der Lebensformen, die von der selektiven Ausschöpfung eines mit dem Übergang zur Moderne zugänglich gewordenen Vernunftpotentials gezeichnet sind.

In ihrer Interpretenrolle, in der sie zwischen dem Expertenwissen und einer orientierungsbedürftigen Alltagspraxis vermittelt, kann die Philosophie von diesem Wissen Gebrauch machen und dazu beitragen, solche Deformationen der Lebenswelt zu Bewußtsein zu bringen. Dies aber nur als kritische Instanz, denn im Besitze einer affirmativen Theorie des richtigen Lebens ist sie nicht mehr. *Nach* der Metaphysik entzieht sich das ungegenständliche Ganze einer konkreten, nur noch als Hintergrund präsenten Lebenswelt dem

26 U. Matthiesen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des Kommunikativen Handelns*, Mü. 1985.

theoretisch vergegenständlichenden Zugriff. Das Marxsche Wort von der Verwirklichung der Philosophie läßt sich auch so verstehen: daß sich nur noch im Erfahrungszusammenhang lebensweltlicher Praxis zusammenfügt - und auch ins Lot bringen läßt -, was mit dem Zerfall metaphysischer und religiöser Weltbilder auf der Ebene der kulturellen Deutungssysteme unier verschiedenen Geltungsaspekten auseinandergetreten ist.<sup>27</sup>

Nach der Metaphysik hat die philosophische Theorie ihren außeralltäglichen Status eingebüßt. Die explosiven Erfahrungsgehalte des Außeralltäglichen sind in die autonom gewordene Kunst abgewandert. Auch nach dieser Deflationierung ist freilich der vollends pro-fanisierte Alltag gegen den erschütternd-subversiven Einbruch außeralltäglicher Ereignisse keineswegs immun geworden. Die ihrer Weltbildfunktionen weitgehend beraubte Religion ist, von außen betrachtet, nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag. Deshalb koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis. Und dies nicht im Sinne der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem. Die fortbestehende Koexistenz beleuchtet sogar eine merkwürdige Abhängigkeit einer Philosophie, die ihren Kontakt mit dem Außeralltäglichen eingebüßt hat. Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.

27 Vgl. unten S. 181ff.