

Der andere philosophische Diskurs der Moderne

— Zu Habermas' Derrida-Kritik —

Eberhard SCHEIFFELE

1

1. In seinem Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne* unternimmt es Jürgen Habermas, den „normative(n) Gehalt“ einer sich durch die Prinzipien „Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung“ „ihrer selbst vergewissernde(n) Moderne“ neu zu bestimmen.¹ Mit seinem Begriff einer *kommunikativen Vernunft*, den er mit Hilfe des „Modell(s) verständigungsorientierten Handelns“ entwickelt hat², hofft er, sowohl der „Scylla“ des „ursprungsphilosophischen“ Vernunftbegriffs wie auch der „Charybdis“ des „subjektzentrierten“ zu entgehen.³ Metaphern für (fast) unausweichliches Scheitern! In der Tat schlugen bisher—so Habermas—alle ursprungsphilosophischen bzw. subjektzentrischen Versuche fehl, Defizite der Moderne wie Entfremdung und Sinnverlust⁴ auszugleichen, ohne auf deren Errungenschaften (Emanzipation von religiösen Weltbildern, „Ausdifferenzierung“ „eigensinniger“ „kultureller Wert-sphären“, „subjektive Freiheit“⁵) zu verzichten. Hegel, seine Schüler zur Rechten und zur Linken, Marx, Husserl, ja auch—trotz „Mit-sein“, „In-der-Welt-sein“—der Heidegger von *Sein und Zeit* hätten sich in den Aporien der Bewußtseins- bzw. Subjektphilosophie verfangen.⁶ Andererseits „verstrick(ten)“ „sich“ etwa Nietzsche, Adorno und Derrida bei ihrer Absage an das Programm der Moderne durch „totalisierende“ Selbstkritik der Vernunft „in den performativen Widerspruch, die subjektzentrierte Vernunft nur unter Rückgriff auf deren eigene Mittel ihrer autoritären Natur überführen zu können“.⁷

2. Über seine Absicht läßt Habermas uns nicht im unklaren. Er führt nach seiner Ansicht gescheiterte frühere oder gegenwärtige Versuche einer Lösung des

1 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a.M. 1985, S.391 f. (Abk.:PHDM).

2 PHDM 346

3 PHDM 69

4 PHDM 9, 81, 104 f., 403

5 PHDM 9, 64, 104

6 PHDM 198, 345

7 PHDM 219

Problems vor, um im Kontrast zu diesen die Triftigkeit seines eigenen Vorschlags umso schärfer zu profilieren. Er habe—so faßt er in der programmatischen elften Vorlesung zusammen—die „Wegkreuzungen“ des philosophischen Diskurses der Moderne markiert, jene Stellen,

wo der junge Hegel, der junge Marx, noch der Heidegger von *Sein und Zeit* und Derrida in der Auseinandersetzung mit Husserl vor Alternativen standen, die sie *nicht* gewählt haben.⁸

Hegel und Marx hätten „die Intuition der sittlichen Totalität“ *nicht* „nach dem Modell der ungezwungenen Willensbildung in einer unter Kooperationszwängen stehenden Kommunikationsgemeinschaft (expliziert)“; Heidegger und Derrida hätten *nicht* „die sinnerschöpfenden Horizonte der Weltauslegung“ „kommunikativ strukturierten Lebenswelten (zugerechnet), die sich über das handgreifliche Medium verständigungsorientierten Handelns reproduzier(t)en“. Die nach Habermas' Ansicht notwendige Ablösung des „Paradigma(s) der Erkenntnis von Gegenständen durch das Paradigma der Verständigung zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten“ hätten Hegel und Marx *nicht* vollzogen. Heidegger und Derrida hätten zwar versucht, die „Metaphysik der Subjektivität“ zu überwinden, seien aber der „Intention der Ursprungsphilosophie verhaftet geblieben“.⁹ Das Nachholen dessen, was die anderen versäumt hätten, mache nun—so Habermas—gerade jene Alternative aus, ermögliche eben jenen „Ausweg“ aus der Subjektphilosophie, den die *kommunikative Vernunft* weise.¹⁰

3. Der Inhalt von Begriffen wie *Diskurs*, *Moderne*, *Vernunft*, über den man sich in der weltweiten Diskussion über Moderne und Postmoderne ganz und gar nicht einig ist, ist hier von vornherein terminologisch festgelegt. Nach Maßgabe dieser Festlegung werden andere Positionen geprüft und schließlich—mit Ausnahme von Schillers „ästhetischer Erziehung“ und Benjamins Geschichtssicht¹¹—als unzureichend oder selbstwidersprüchlich verworfen. Es wäre also verfehlt, das Buch als Einführung in die Problematik der Moderne zu lesen oder von ihm ‚sachliche‘

8 PHDM 345

9 PHDM 345 f.

10 PHDM Kapitel XI

11 PHDM 61: „Die Verwirklichung der Vernunft stellt sich Schiller als eine *Resurrektion des zerstörten Gemeinns* vor.“ Schiller habe „stillschweigend“ den Begriff der Urteilskraft bei Kant mit dem der aristotelischen Tradition „vermischt“, der „die Verbindung zum politischen Konzept des Gemeinns nie ganz verloren (habe)“. „So konnte er die Kunst primär als eine Form der *Mitteilung* begreifen und ihr die Aufgabe zumuten, ‚Harmonie in die Gesellschaft‘ zu bringen (...)“ (62 f.). Der *Benjamin-Exkurs*: PHDM 21–26

Auskünfte über das Werk der Autoren zu erwarten, mit denen sich der Verfasser auseinandersetzt; denn der Aspekt, unter dem er die Auseinandersetzung führt, ist von dem Interesse geleitet, ineins mit der Kritik der anderen Positionen die Überlegenheit der eigenen zu erweisen. Wenn er das Denken der anderen nicht im Überblick zeigt, sondern in der Perspektive seiner eigenen Fragestellung, ist das sein gutes Recht. Zu prüfen ist allerdings zweierlei. Macht Habermas klar, *daß* er sich einen nur *Ausschnitt* z.B. Derridascher Philosophie kritisch vornimmt? Und: wird dieser eine Ausschnitt so deutlich charakterisiert und so plausibel zu Habermas' eigener Argumentation in Bezug gesetzt, daß der Kritisierte als Gesprächspartner ernstgenommen wird? Ein solches Verfahren entspräche kommunikativer Vernunft.

4. Wir werden das am Beispiel seiner Derrida-Kritik versuchen. Mit dem Vorwurf des performativen Widerspruchs trifft er ja Derrida weit härter als seinen Lehrer Adorno. Sei sich dieser des performativen Widerspruchs der „totalisierten Kritik“ „wohl bewußt“ gewesen¹², so sei er jenem unterlaufen, „land(e)“ er „bei der leerformelhaften Beschwörung einer unbestimmten Autorität“. ¹³ Indirekt wird damit einem der weltweit bekanntesten heutigen Philosophen ein Mangel an kritischer Reflexion unterstellt. Kein Wunder also, daß Derrida-Vorlesung und -Exkurs¹⁴ zu den meistdiskutierten Kapiteln des Bandes gehören.¹⁵

II

1. Habermas erhebt gegen Derridas Verfahren der *Dekonstruktion* hauptsächlich drei Vorwürfe: es sei letztlich „ursprungsphilosophisch“ fundiert; eben deshalb

12 PHDM 144

13 PHDM 214

14 PHDM Kap. VII und *Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur*. Der größte Teil des Exkurses setzt sich allerdings mit Derridas „im angelsächsischen Argumentationsklima aufgewachsenen literaturkritischen Schülern“ auseinander, da Habermas der Meinung ist, daß Derrida „nicht zu den argumentationsfreudigen Philosophen“ gehöre. Dabei scheint er jedoch zu übersehen, daß sich der amerikanische Dekonstruktivismus, auch bei dem Derrida kollegial und freundschaftlich verbundenen Paul de Man, durchaus selbständig entwickelt hat. S. dazu: Jacques *Derrida*, *Mémoires for Paul de Man*, Rev. Edition, Columbia University Press, New York Oxford 1989, S.18. Heinz *Kimmerle* nennt diesen Teil des Derrida-Kapitels schlicht „einen Exkurs über den amerikanischen Dekonstruktivismus“ (*K.*, Derrida zur Einführung, Hamburg) 1992, S.161.

15 S. dazu Heinz *Kimmerle*, Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie? In: Manfred *Frank*, Gérard *Raulet* und Willem *van Reijen* (Hgg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a.M. 1987, S.265–279; Philippe *Forget*, Das „Gerede“ vom performativen Widerspruch. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 16.3 (1991), Stuttgart 1991, S.47–57; *Forget*, Interkulturalität und Monokultur, Zu Habermas' Kritik an Derrida (II). In: Bernd *Thum*, Gonthier-Louis *Fink* (Hgg.), *Praxis interkultureller Germanistik*, München 1993, S.745–759.

gerate es notwendig in einen performativen Selbstwiderspruch; und es verwische die Grenzen zwischen Literatur und Philosophie und damit zwischen unterschiedlichen „Wertsphären“ mit je eigenen Geltungsansprüchen. Lassen wir zunächst dahingestellt sein, inwieweit die Kritik angebracht ist. Jedenfalls: wie Habermas Derridas Position kennzeichnet, ist sie seinem eigenen am Modell verständigungsorientierten Handelns festgemachten Konzept der kommunikativen Vernunft diametral entgegengesetzt.

2. Was Habermas vorhat, ist eine „Rehabilitierung des Vernunftbegriffs“.¹⁶ Weshalb ist dieser Begriff so in Verruf geraten, daß er rehabilitiert werden muß? Im Diskurs der Moderne habe sich, so Habermas, von Hegel und Marx bis Nietzsche und Heidegger, von Bataille und Lacan bis Foucault und Derrida im Kern dieselbe Anklage „gegen eine im Prinzip der Subjektivität gründende Vernunft gerichtet; und sie laut(e) dahin“,

daß diese Vernunft alle unkaschierten Formen der Unterdrückung und Ausbeutung, der Entwürdigung und Entfremdung nur denunziert und unterminiert, um an deren Stelle die ungreifbare Herrschaft der Rationalität selber zu setzen.¹⁷

In solch kritischer Sicht erscheint „substantielle“ Vernunft zu einer bloß noch „instrumentellen“ geschrumpft, zum bloßen Mittel des Willens zur Macht. Habermas glaubt, er habe einen Ausweg aus dieser—nach Horkheimer und Adorno aporetischen—„Dialektik der Aufklärung“ gefunden. Mit dem Konzept *kommunikativer Vernunft* will er den Vernunftbegriff von dessen „subjektzentrische(m)“ Fundament lösen, und zwar—in kollegialer Nähe zu Karl-Otto Apel—mit drei wichtigen „begriffsstrategischen Entscheidungen“.¹⁹ Erstens bezieht er Max Webers bzw. Emil Lasks Lehre von der „Ausdifferenzierung der Wertsphären“ auf das kritische Werk Kants, der „anstelle des substantiellen Vernunftbegriffs der metaphysischen Überlieferung“ den Begriff einer Vernunft gesetzt habe, die in ihre „Momente“, die Vernunftmomente sowohl des denkenden wie des *fühlenden* und des *handelnden* Menschen, „auseinandergetreten“ sei.²⁰ Zweitens: Habermas schließt den Vernunftbegriff an seine Konsenstheorie an: es gibt keine Wahrheit als „letzten Grund“; Wahrheit wird — im Sinn der regulativen Idee der „Kommunikationsgemeinschaft“ — intersubjektiv und

16 PHDM 395

17 PHDM 70

18 PHDM 137

19 PHDM 171. Habermas gebraucht diesen Begriff für Heideggers Vorgehen im Einleitungskapitel von *Sein und Zeit*.

20 Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M.1985, S.174.

argumentativ immer neu ermittelt bzw. bestimmt.²¹ Drittens verknüpft Habermas die Theorie einer Verselbständigung der kognitiven, normativen und expressiven Bestandteile der Kultur zu Wertsphären²² mit der Sprechakttheorie, wobei er den drei gleichursprünglichen und gleichwertigen „fundamentalen Sprachfunktionen“, der propositionalen (für die Darstellung), der illokutionären („für die Aufnahme interpersonaler Beziehungen“) und der expressiven (zur Mitteilung „jeweils eigener Erlebnisse“²³), die Geltungsansprüche „propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und subjektive Wahrhaftigkeit“ zuordnet.²⁴ So hat dieser „Erbe“ der ‚Frankfurter Schule‘²⁵ jenen „Paradigmawechsel von der Bewußtseins — zur Sprachphilosophie“, den er allgemein als säkulares Ereignis der Gegenwartsphilosophie ansieht²⁶, zur eigenen Sache gemacht.

3. Damit ist, so Habermas, die „kognitivistische Verengung des Vernunftbegriffs“ überwunden.²⁷ Er versucht, „den normativen Gehalt der in Sprachen, Kommunikationen angelegten Idee der Verständigung herauszuarbeiten“²⁸ und von daher

zu erklären, worin die objektivierende Erkenntnis, die moralische Einsicht und die Kraft des ästhetischen Urteils ihre prozedurale Einheit finden.²⁹

Habermas, der sich sowohl der hermeneutischen wie auch der analytischen „Spielart von Sprachtheorie“ verpflichtet weiß, wollte in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* seine „Intuition“ „explizieren“, daß sein Konzept von sprachlicher Kommunikation keineswegs zum Relativismus führe, da in diese „ein Telos“ von gegenseitiger Verständigung „eingebaut“ sei.³⁰ Daraus zieht er zwei wichtige Konsequenzen. Bedingung jedes „performativen“ Gelingens der Verständigung ist die „performative Einstellung“ der Diskurs-Teilnehmer³¹, was einen „*performativen Widerspruch*“ ausschließt; denn dieser negiert — selbstreferentiell — den

21 PHDM 375 ff.

22 PHDM 393

23 PHDM 363

24 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1981, Bd 1, S.114.

25 Habermas läßt diese Bezeichnung in einem Interview mit *New Left Review* gelten (*Die Neue Unübersichtlichkeit*, S.213).

26 Habermas, *Der Horizont der Moderne verschiebt sich*. In: NZZ, 5.12.1986, S.43 f.; S.44. S.auch: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, S.134.

27 Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, S.136.

28 Ebd., S.185.

29 Ebd., S.136.

30 Ebd., S.173.

31 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd 1, S.164.

eigenen Geltungsanspruch.³² Zweitens: eine *Verwischung oder Aufhebung der Grenzen zwischen Literatur und Philosophie* würde die „Eigengesetzlichkeit der kulturellen Wertsphären von Wissenschaft (...) und Kunst“³³ wie auch die „Gleichursprünglichkeit und Gleichwertigkeit“ der propositionalen und der expressiven Sprachfunktion außer Kraft setzen, deren „Eigensinn“ für eine *kommunikative Vernunft* doch konstitutiv ist. Ursprungsphilosophie, performativer Widerspruch, „rhetorische“ Dekonstruktion auch nicht-literarischer Texte —: es ist kein Zufall, daß Habermas gerade solche — tatsächlichen oder unterstellten — Unstimmigkeiten Derridas dekonstruktivistischem Verfahren ankreidet. Eben sie vermeiden heißt ja für Habermas: einen „Ausweg“ aus dem Dilemma der Moderne freimachen.

III

1. Der Begriff ‚*performativer Widerspruch*‘ selbst zeigt schon an, daß hier der Austinsche Terminus ‚*performativ*‘ von vornherein im Sinn von Habermas’ Handlungstheorie verwendet wird. Denn der Ausdruck ‚*performativer Satz*‘ besagt ja zunächst nur, daß ein Sprecher, *indem* er ihn spricht, eine Handlung ausführt. Der Satz „Ich verspreche dir, heute zu kommen“ „kann weder wahr noch falsch sein“³⁴. Er gelingt oder mißlingt. Die Frage des Widerspruchs stellt sich hier nicht. Um einzuschätzen, was Habermas’ Haupteinwand gegen die *Negative Dialektik*, Nietzsches und Foucaults ‚*Genealogie*‘ und Derridas ‚*Dekonstruktion*‘³⁵ meint, ist die Kenntnis der Begriffe ‚*performative Einstellung*‘ (Habermas) und ‚*performative Ergänzung*‘ (Apel) hilfreich. Den ersteren übernimmt Habermas von H. Skjervheim:

Wer in der Rolle der *dritten Person* etwas in der Welt beobachtet oder eine Aussage über etwas in der Welt macht, nimmt eine objektivierende Einstellung ein. Wer hingegen an einer Kommunikation teilnimmt und in der Rolle der *ersten Person* (Ego) mit einer *zweiten Person* (die sich als Alter Ego ihrerseits zu Ego als einer zweiten Person verhält) eine intersubjektive Beziehung eingeht, nimmt eine nicht objektivierende oder, wie wir heute sagen würden, *performative Einstellung* ein.³⁶

³² Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.1983, S.90 ff.

³³ PHDM 64

³⁴ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd 2, S.98.

³⁵ PHDM 390

³⁶ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, ebd.

Doch sprechen nicht Nietzsche als ‚Genealoge‘ und Derrida als ‚Dekonstruktivist‘ in der *dritten Person* „über etwas in der Welt“? Nicht im Sinn von Apels Transzendentalpragmatik:

Es zeigt sich (...), daß im Dialog der Argumentierenden nicht nur wertneutrale Aussagen über Sachverhalte gemacht werden, sondern diese Aussagen zumindest implizit mit *kommunikativen Handlungen* verknüpft sind, welche moralische Ansprüche an alle Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft stellen. So setzt jede Tatsachen-Aussage als eine solche, die logisch zu *rechtfertigen* ist, in der pragmatischen Tiefenstruktur eine *performative* Ergänzung voraus, wie etwa: „Ich behaupte gegen jeden möglichen Opponenten, daß...“ oder: „Ich fordere hiermit jeden zur Prüfung der folgenden Aussage auf.“³⁷

Demnach wird von jedem, der eine Geltung beanspruchende *konstative* Aussage macht, in der „pragmatischen Tiefenstruktur“ von vornherein eine „*performative* Einstellung“ erwartet und ist seine Aussage notwendig performativ zu „ergänzen“. Der Satz: „Die Wahrheit ist eine Illusion“ wäre dann so zu lesen: „Ich, Nietzsche, behaupte gegen jeden möglichen Opponenten: die Wahrheit ist eine Illusion“. Ein performativer Widerspruch ließe sich schließlich so kennzeichnen: *Der Sprecher macht in der ersten Person eine Aussage, derart, daß er unausweichlich, gerade indem er sie macht, dem eigenen Anspruch auf propositionale Wahrheit selbstreferentiell widerspricht.*³⁸ Ist in diesem Sinn die Derridasche Dekonstruktion wirklich selbstwidersprüchlich?

2. Derrida, der in der Metaphorik okzidentaler Philosophie unermüdlich einem metaphysisch begründeten Logozentrismus, Phonozentrismus und europäischen Ethnozentrismus nachspürt, verwendet für dieses Vorgehen selbst eine Metapher. Läßt der Bildbegriff ‚Dekonstruktion‘ zunächst an ‚Abbau‘ denken³⁹, so geht aus Derridas eigenen Erklärungen des Begriffs hervor, daß damit eher ‚Umbau‘,

37 Karl-Otto *Apel*, Transformation der Philosophie, 2 Bde, Frankfurt a.M. 1973, Bd 2, S.400 f.

38 Martin *Jays* Definitionsversuch lautet: „A performative contradiction does not arise when two antithetical propositions (‘A’ and ‘not A’) are simultaneously asserted as true, but rather when whatever is being claimed is at odds with the presuppositions or implications of the act of claiming it.“ Martin *Jay*, The Debate over Performative Contradiction: Habermas vs. the Poststructuralists. In: Axel *Honneth* u.a. (Hgg.), Zwischenbetrachtungen, Im Prozeß der Aufklärung, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1989, S.171–189; S.176.

39 Daß Habermas „dekonstruieren“ entgegen jeder Bildlogik als „*abräumen*“ (im Orig. kursiv, E. S.) versteht (PHDM 223), führt ihn zu dem Mißverständnis, Dekonstruktion bedeute die Beseitigung von etwas, um für etwas anderes Platz zu schaffen: „Fürchten müssen wir den rhetorischen Kurzschluß zwischen den konträren Gesten des Abräumens alter und des Aufbaus neuer Altäre.“ (Die Neue Unübersichtlichkeit, S.135).

„Umstrukturierung“ gemeint ist. Eine Stelle von vielen:

Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, das heißt, ohne Atome und Elemente von ihr absondern zu können.⁴⁰

So setzt Derrida etwa Gadammers Konzept der hermeneutischen „Erweiterung eines Zusammenhangs“ im Sinn der ‚Horizontverschmelzung‘ die „diskontinuierliche Umstrukturierung“ eines Zusammenhangs im Sinn der Dekonstruktion entgegen.⁴¹ Da eine pure Negation in Bausch und Bogen im Bann des Negierten bliebe, nennt er sein Unternehmen „affirmativ“.⁴² Es gelte, die „strukturierte Genealogie“ der philosophischen Begriffe „von einem ganz Inneren her zu denken“, zugleich aber von einem „Draußen“ das festzulegen, „was diese Geschichte verbergen oder verbieten konnte, indem sie sich durch diese irgendwie eigennützige Repression zur Geschichte machte.“⁴³ Durch „jene zugleich getreue und rücksichtslose Zirkulation zwischen dem Drinnen und dem Draußen der Philosophie“ erfolgt für Derrida „eine bestimmte Textarbeit, die viel Freude bereitet“.⁴⁴ Dieses „Draußen“ sei für die Philosophie selbst „nicht benennba(r)“, sei für sie „unbestimmba(r)“⁴⁵, da sie, von Derrida schier ausnahmslos zu logo- / phonozentrischer Metaphysik deklariert, schon in ihrer Struktur a priori auf einen festen „Punkt der Präsenz“ als ihren „Ursprung“ bezogen sei.⁴⁶ „Getreu“ nennt Derrida seine Textarbeit, da sie „an“ Texten „*entlang*“ überprüfen will, ob seine dekonstruktiven Analysen deren Implikationen „überhaupt gerecht werden“.⁴⁷ Und „rücksichtslos“ ist das Verfahren: *man liest gegen* die rhetorisch-persuasive Strategie des Textes:

Die Dekonstruktion besteht nicht darin, von einem Begriff zu einem anderen

40 Jacques *Derrida*, *Grammatologie*, übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1988 (*De la grammatologie*, Paris 1967), S.45.

41 *Derrida*, *Guter Wille zur Macht*(I). In: Philippe *Forget* (Hg.), *Text und Interpretation*, Deutsch-französische Debatte, München 1984, S.56–58; S.57.

42 *Derrida*, *Sporen*, *Die Stile Nietzsches*. In: Werner *Hamacher* (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt a.M. Berlin 1986, S.129–168; S.131.

43 *Derrida*, *Positionen*, *Gespräche mit Henri Ronse*, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, hg. von Peter *Engelmann*, Graz Wien 1986, S.13.

44 *Derrida*, *Positionen*, ebd.

45 Ebd.

46 *Derrida*, *Die Schrift und die Differenz*, übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1985 (*L'écriture et la différence*, Paris 1967), S.422.

47 *Derrida*, *Die Stimme und das Phänomen*, übers. von Jochen Hörisch, Frankfurt a.M.1979 (*La voix et le phénomène*, Paris 1967), S. 145.

überzugehen, sondern darin, eine begriffliche Ordnung ebenso wie die nicht-begriffliche Ordnung, an der sie sich artikuliert, umzukehren und zu verschieben.⁴⁸

An anderer Stelle heißt es, das Dekonstruieren sei ein „zugleich strukturalistischer wie antistrukturalistischer Gestus“: man nehme einen Aufbau auseinander, „um seine Struktur, seine Maserung“, sein „Skelett sichtbar zu machen“, zugleich aber — wieder fällt das ‚zugleich‘ der „aktiven Interpretation“ auf⁴⁹ —, um die „ruinöse Unsicherheit einer formalen Struktur aufzudecken, die nichts zu erklären vermag, weil sie weder ein Mittelpunkt, noch eine Kraft (...) ist“.⁵⁰ Daß es den Anschein hat, die „Struktur“ sei gerade dieses, was ihr doch grundsätzlich abgehe, verdanke sie lediglich der rhetorischen Willkür der Sprache. Nietzsches Nachlaßschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, einer der Grundtexte des Poststrukturalismus⁵¹, wirkt hier nach.⁵²

3. Was hat Habermas, der doch so energisch gegen Subjekt- und Bewußtseinsphilosophie ins Feld zieht, gegen eine solche ‚linguistische‘ Metaphysikkritik einzuwenden, zumal er selbst jenen Wechsel vom bewußtseins- zum sprachphilosophischen Paradigma propagiert? Tatsächlich folgt er Derrida eine Strecke lang. Großenteils zustimmend referiert er dessen Dekonstruktion des geheimen Phonozentrismus im Abschnitt *Ausdruck und Bedeutung* von Husserls *Logische(n) Untersuchungen*. Denn hier verteidige Husserl „die Sphäre des reinen Bewußtseins gegen das Zwischenreich sprachlicher Kommunikation“.⁵³ Doch bald kommt es zur Trennung, an der Kreuzung nämlich,

wo sich das Paradigma der Sprachphilosophie von dem der Bewußtseinsphilosophie löst und die Identität der Bedeutung von der intersubjektiven Praxis der Verwendung von Bedeutungsregeln abhängig macht.⁵⁴

48 Derrida, *Randgänge der Philosophie*, übers. von Gerhard Ahrens u.a., hg. von Peter Engelmann, Wien 1988 (*Marges de la philosophie*, Paris 1972), S.314.

49 Ebd., S.44.

50 Peter Engelmann (Hg.), *Philosophien, Gespräche mit Michel Foucault u.a.*, Graz Wien 1985 (*Entretiens avec Le Monde I. Philosophies*, Paris 1984), S.60.

51 Zum Einfluß der Schrift auf de Mans Dekonstruieren s. *Rhetorik der Tropen*. In: Paul de Man, *Allegorien des Lesens*, übers. von Werner Hamacher und Peter Krumme, Frankfurt a.M.1988 (*Allegories of Reading*, Columbia University Press 1984), S.146–163.

52 Derrida, *Randgänge der Philosophie*, S.176. S. auch die Anspielung: „Die Geschichte der Metaphysik wie die Geschichte des Abendlandes wäre die Geschichte dieser Metaphern und dieser Metonymien“ (*Die Schrift und die Differenz*, S.423).

53 PHDM 198

54 PHDM 203

Hingegen entscheide sich Derrida für den Rückweg zur „Ursprungsphilosophie“. Denn mit dem Verfahren der Dekonstruktion, mit den Grundbegriffen *différance*, *Urspur* und *Urschrift* fundiert Derrida — nach Habermas — eben jene Metaphysik neu, die er doch zu dekonstruieren vermeint. Er folge nur Heidegger, „indem er die ontologische Differenz und das Sein noch einmal durch die Differänz (= *différance*, E.S.) einer Schrift überbiet(e), die einen schon in Bewegung gesetzten Ursprung wiederum eine Etage tiefer leg(e)“.⁵⁵

5. Er nimmt hier bezug auf Derridas bekannte Erweiterung des Schriftbegriffs. Demnach ist alle Sprache, auch die Rede und die diese „supplementierende“ phonetische (den Laut nachahmende) Schrift, von vornherein als *Schrift* konstituiert:

Wenn „Schrift“ Inschrift und vor allem dauerhafte Vereinbarung von Zeichen bedeutet (was den alleinigen, irreduziblen Kern des Schriftbegriffs ausmacht), dann deckt die Schrift im allgemeinen den gesamten Bereich der sprachlichen Zeichen (...). Die Idee der Vereinbarung selbst, also der Arbitrarität des Zeichens, kann vor der Möglichkeit der Schrift und außerhalb ihres Horizontes nicht gedacht werden.⁵⁶

Nach Derrida kann allein auf diese Weise die Arbitrarität als ein „*unendliche(r) Austausch von Zeichen*“ erklärt werden.⁵⁷ Mit diesem Zeichenbegriff geht er weit über den Strukturalismus de Saussures, ja auch Lévi-Strauss' hinaus, die noch an der „Abhängigkeit“ des Signifikanten, „seiner Derivation gegenüber dem Logos, dem konnexen Begriff der Wahrheit oder eines wie immer verstandenen ersten Signifikats“ festhalten.⁵⁸ Wenn Derrida von einem „unendlichen Austausch von Zeichen“ spricht, so sagt er damit — unter Berufung auf jene „fröhliche Bejahung des Spiels der Welt (...), einer Welt aus Zeichen“, die er Nietzsche zuschreibt⁵⁹ — sowohl dem Konzept einer zentrierten Struktur wie auch dem eines außersprachlichen metaphysischen Signifikats ab⁶⁰: „Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche.“⁶¹ Demnach kann es kein Signifikat geben, das nicht schon Bezeichnung, Signifikant wäre —: „Ein Text-Äußeres gibt es nicht.“⁶²

55 PHDM 213

56 Derrida, *Grammatologie*, S.78.

57 Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, S.424.

58 Derrida, *Grammatologie*, S.36, 81; *Die Schrift und die Differenz*, S.441.

59 Ebd

60 Ebd, S.423 f.

61 Ebd, S.424.

62 Derrida, *Grammatologie*, S.274.

6. Eine solche Absage an die „Derivation“ des Signifikanten „gegenüber dem Logos“ stellt den Vorrang der Rede vor der Schrift, welche nach der dominanten Tradition okzidentaler Philosophie von Platon bis Husserl bloß als „Supplement“ der Rede aufgefaßt worden sei, metaphysikkritisch in Frage.⁶³ „Die Schrift übermitteln Zeichen, wo der Empfänger (...) abwesend ist; wo er dagegen anwesend ist, spricht man.“⁶⁴ In diesem Sinn ist bei Derrida der Logos des ‚westlichen‘ Denkens als Phone, Stimme, gedacht, selbstreferentiell und selbst-präsent. Nach diesem ‚metaphysischen‘ Zentrum bestimme sich Ordnung und Wert von Oppositionen der Subjektphilosophie wie Innen und Außen, Zentrum und Peripherie, Eigenes und Anderes, Präsenz und Abwesenheit.⁶⁵ Derrida nennt die Abhandlung *Die Stimme und das Phänomen* seine ihm „vielleicht“ wichtigste Arbeit.⁶⁶ Dort entwickelt er gegen Husserls „Präsenzmetaphysik“⁶⁷ den Grundgedanken seiner Philosophie der Differenz,

daß das Bewußtsein nie der Sprache vorangeht, (...) daß diese nicht als ‚Ausdruck‘ (Repräsentation) eines stummen ‚Erlebten‘ (ursprüngliche Präsentation) gelten kann.⁶⁸

Vincent Descombes kommentiert: „Im Anfang war das Zeichen‘. Das Zeichen und nicht die Sache (Referent), dessen Zeichen dieses Zeichen sein soll.“⁶⁹ Nach Derridas Neologismus der *différance*, welche nicht nur die prinzipielle Nachträglichkeit der Bezeichnung zum Inhalt hat, sondern vor allem den Primat der Differenz vor jeglicher Identifizierung durch das Zeichen, kann es kein ‚erstes Signifikat‘ geben. Immer geht die *différance*, zeitliche Nicht-Präsenz („Aufschub“) und räumliche Abwesenheit („Intervall“⁷⁰), voraus. Gewiß widerstreitet die Vorstellung einer jedem Ursprung als letzter Identität immer schon vorausliegenden und damit noch „ursprünglicheren“ Differenz einer Logik, die auf dem Satz der Identität basiert. Derrida stellt folgerichtig fest: da die „Urschrift“ nicht „auf die Form der *Präsenz*“ zu reduzieren ist, „kann (sie) nicht und wird niemals als *Gegenstand* einer *Wissenschaft* anerkannt werden (...)“.⁷¹ Er schreibt von

63 Von den zahlreichen Stellen, die darauf Bezug nehmen, seien nur genannt: *Grammatologie*, S. 65 f.; *Die Stimme und das Phänomen*, S.162 ff.

64 Vincent Descombes, *Dasselbe und das Andere*, Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978, übers. von Ulrich Raulff, Frankfurt a.M.1981 (*Le même et l'autre*, Paris 1979), S. 173.

65 S. z.B. *Grammatologie*, S.59 ff. Ferner: *Derrida*, *Die Stimme und das Phänomen*, S.134 ff.

66 *Derrida*, *Positionen*, S.35.

67 *Derrida*, *Die Stimme und das Phänomen*, S.173, Anm.8.

68 Descombes, ebd.

69 Ebd.

70 *Derrida*, *Randgänge der Philosophie*, S.39.

71 *Grammatologie*, S.99.

„gründen“, „Urschrift“, „Urspur“ und weiß doch, daß dies unzulässig ist.⁷² Der Dekonstruktivist weiß, daß er sich auch da, wo von *Differenz* die Rede ist, philosophisch der *Identitätslogik* bedienen muß, will er sich überhaupt verständlich machen.⁷³

IV

1. Also eine „Tieferlegung“ der ontologischen Differenz, „Ursprungsphilosophie“? Derrida macht keinen Hehl daraus: „Keine meiner Untersuchungen wäre möglich gewesen (...) ohne die Beachtung dessen, was Heidegger die Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden, die ontisch-ontologische Differenz, nennt (...).“⁷⁴ Doch streicht er heraus, daß Heideggers ‚Destruktion‘ der Metaphysik nicht tief genug reiche.

Die Entfaltung der *différance* ist vielleicht nicht nur die Wahrheit des Seins oder des Epochalen des Seins (...). Da das Sein immer nur „Sinn“ gehabt hat, immer nur als im seienden (sic) Verborgenes gedacht oder gesagt wurde, (ist) die *différance* auf eine gewisse und äußerst sonderbare Weise „älter“ als die ontologische Differenz oder als die Wahrheit des Seins. Nun erst kann man sie Spiel der Spur nennen. Einer Spur, die nicht mehr zum Horizont des Seins gehört, sondern deren Spiel den Sinn des Seins trägt und säumt: das Spiel der Spur oder der *différance*, die keinen Sinn hat und die nicht ist. Die nicht angehört. Keine Jetzttheit, keine Tiefe für dieses bodenlose Schachbrett, auf dem das Sein ins Spiel gebracht ist.⁷⁵

„Älter“ sein, den Sinn des Seins „tragen“ und „säumen“—: offenbar doch Bezeichnungen für einen „früheren“ Anfang, einen „tieferen“ Grund! Da Derrida ausdrücklich betont, „alle Umkehrungen (blieben) im Gebäude der Metaphysik gefangen“⁷⁶, da er sich ferner zu Nietzsches „fröhliche(r) Bejahung (...) einer Welt aus Zeichen ohne Fehl, ohne Wahrheit, ohne Ursprung“ bekennt,⁷⁷ müßte ihm dieses „Landen“ „bei der leerformelhaften Beschwörung einer unbestimmten Autorität“⁷⁸ gegen seine erklärte Absicht unterlaufen sein.

2. Andererseits stellt Habermas nicht nur Derridas Nähe zu Heidegger, sondern

72 S. z.B. *Grammatologie*, S.36, 44; *Die Schrift und die Differenz*, S.425.

73 S. dazu: *Kimmerle*, Derrida zur Einführung (Anm. 14), S.44.

74 *Derrida*, Positionen, S.43.

75 *Derrida*, Randgänge der Philosophie, S.47 f.

76 *Grammatologie*, S.37.

77 *Die Schrift und die Differenz*, S.441.

78 PHDM 214

auch zu Adorno fest. Und da sagt er beiden eine Kritik an „Ursprüngen, Originalen, Erstheiten“ nach.⁷⁹ Das wäre dann doch etwas anderes als eine „Letztbegründung“ im Sinn der „Ursprungsphilosophie“.⁸⁰ Derrida hat verschiedentlich herausgestrichen, daß er über etwas spreche, was „als solche(s)“ „in unserer Sprache“ gar nicht „zu benennen“ sei.⁸¹ Der häufige Gebrauch von Anführungszeichen und des Konjunktivs dienen ihm dazu, sich vom eigenen, als unzulässig erkannten Wort zu distanzieren. „Diese *différance*“ „wäre“, so heißt es in *Ousia und gramme*, einer „Notiz über eine Fußnote in *Sein und Zeit*“ (1968), „die erste oder letzte Spur, könnte hier noch von Ursprung und Ende die Rede sein“.⁸² Oder er betont, die *différance* sei zwar „ursprünglicher“ als die „ontisch-ontologische Differenz“, doch

könnte man sie nicht mehr „Ursprung“ und auch nicht „Grund“ nennen. Denn diese Begriffe gehören wesensmäßig in die Geschichte der Onto-Theologie, das heißt in das System, das als Auslöschung der Differenz fungiert.⁸³

Jedenfalls „greift“ Derrida auf die „Urschrift“ *nicht* „unbefangen im Stile der Ursprungsphilosophie zurück“.⁸⁴ Habermas scheint dessen ‚Sprachnot‘-Bekundungen zu wenig ernstzunehmen, sollten sie etwa der Grund sein, weshalb er Derridas Denken in die Nähe der jüdischen Mystik rückt.⁸⁵ Eine Behauptung, die Derrida mit einem Satz entkräftet hat:

Wenn „Mystizismus“ „Erfahrung des Unsagbaren“ oder „Ahnung einer Anwesenheit (*présence*)“ etc. bedeutet, dann steht nichts weniger mit der Mystik in Beziehung als das Denken der Spur oder der *différance*.⁸⁶

Derrida nennt ja doch klare Gründe für diese ‚Sprachnot‘. Er weiß: *Wenn* er „Ursprung“, „Grund“ „unbefangen“, *wenn* er sie also ohne Anführungszeichen nannte, würde er sich selbst widersprechen, da diese Begriffe zur „Onto-Theologie“ gehören. Streng gesagt, sei, wolle man die „Metaphysik der Präsenz“ „erschüttern“, sogar auf den Begriff des Zeichens zu verzichten und es zu ersetzen durch den des *Spiels*.

79 PHDM 221

80 PHDM 247, Anm. 74.

81 Derrida, Randgänge der Philosophie, S.84.

82 Ebd. S.dazu: Kimmerle, ebd.

83 Grammatologie, S.44.

84 PHDM 221

85 PHDM 195 ff., 214 ff.

86 Derrida, Positionen, S.28.

Denn der Ausdruck „Zeichen“ wurde seinem Sinn nach stets als Zeichen von, als auf ein Signifikat hinweisender Signifikant begriffen und bestimmt. Tilgte man die radikale Differenz zwischen Signifikant und Signifikat, müßte man das Wort für den Signifikanten selbst als einen metaphysischen Begriff aufgeben.⁸⁷

Obwohl Derrida sich also auf durchaus diskursive Weise zur sprachlichen Problematik seiner Begrifflichkeit äußert, behauptet Habermas, wie Heidegger „entkopp(le)“ auch er

das wesentliche, nämlich dekonstruierende Denken von der wissenschaftlichen Analyse und land(e) bei der leerformelhaften Beschwörung einer unbestimmten Autorität.

Andererseits betont er, Heidegger seinerseits entgehe gerade deshalb der „Paradoxie selbstbezüglicher Vernunftkritik“, weil er „fürs Andenken einen Sonderstatus, nämlich die Entbindung von diskursiven Verpflichtungen reklamier(e)“.⁸⁸

3. Mit Hilfe der „performativen Ergänzung“ ließe sich formulieren: „Ich, Derrida, behaupte gegen jeden möglichen Opponenten: Die ‚Urschrift‘ ermöglicht eine Welt aus Zeichen ohne Ursprung“—: ein performativer Widerspruch, stünde ‚Urschrift‘ nicht in Anführungszeichen. Umgekehrt kann man auch nicht einfach mit Heinz Kimmerle behaupten, Derridas Denken sei *keine* „Ursprungsphilosophie“, insofern die Metaphysik alles aus *einem* einfachen Ursprung ableite, bei Derrida aber an dessen Stelle ein „Ursprungsgeschehen“ trete, das „in sich different bleib(e)“.⁸⁹ Ursprüngliche Identität oder ursprüngliche Differenz: jedenfalls „*Ursprung*“. Was die Entscheidung dieser Frage vor allem schwierig macht: wie wir sahen, ist der Begriff des performativen Widerspruchs von vornherein auf ein kommunikationstheoretisches Modell zugeschnitten, nach dem sich die „Interaktionsteilnehmer“ „miteinander über etwas in der Welt verständigen“.⁹⁰ Derridas Dekonstruktion setzt aber auf einer Ebene an, wo Sprache nicht als *Mittel* erscheint, um sich intersubjektiv über die ‚Welt‘ zu verständigen, sondern als *Text*, neben dem es keine außertextuale ‚Welt‘ gibt. Diese Sprachauffassungen scheinen so wenig kompatibel zu sein, daß es fraglich ist, ob sich die eine vom Standort der anderen aus als ganze nicht nur konfrontativ, sondern argumentativ überhaupt beurteilen läßt. So ist der dritte Hauptvorwurf: „*Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur*“ nicht einmal in Sicht der

⁸⁷ Die Schrift und die Differenz, S.425.

⁸⁸ PHDM 214, 222; s.auch 167

⁸⁹ Kimmerle, ebd., S.47, 84.

⁹⁰ PHDM 346

Theorie „verständnisorientierten Handelns“ ein *notwendiger* Schluß, da Habermas dabei einen anderen Rhetorik-Begriff voraussetzt.

V

1. Nach Habermas' Meinung behandelt Derrida philosophische Texte, als wären sie literarische. Aus ihrem „rhetorischen Bedeutungsüberschuß“ lese er „so etwas wie indirekte Mitteilungen“ heraus, „mit denen der Text selber seine manifesten Gehalte dementier(e)“.⁹¹ Damit werde der für die okzidentale Philosophie seit Aristoteles gültige „Vorrang der Logik vor der Rhetorik auf den Kopf (gestellt)“.⁹² An solchen Stellen mag einem die gewiß übertriebene Behauptung Derridas, dem gesamten Kapitel fehle jeder Bezug auf irgendeinen seiner Texte⁹³, zumindest verständlich erscheinen. Wie kommt Habermas dazu, ausgerechnet dem Anwalt der Schrift zu unterstellen, er bevorzuge die Rhetorik, die doch jedenfalls, auch wo sie schriftlich fixiert ist, Regeln *gesprochener* Rede gehorcht; und dem Philosophen der *Differenz*, dem erklärten *Grenzgänger*⁹⁴, er wolle Differenzen „einebnen“, Grenzen *verwischen*? „Die abstrakten Begriffe bergen immer eine anschauliche Figur“—: diese Feststellung Derridas⁹⁵ besagt keineswegs, daß er etwa wissenschaftliche oder philosophische Terminologie als *literarische* Bildersprache auffaßt. Wenn Habermas für ‚rhetorisch‘ „literarisch“ setzt⁹⁶, ja gar noch „poetisch“ und „stilkritisch“⁹⁷, so liegt eine Verwechslung vor, die nach meiner Vermutung nicht nur begriffsgeschichtliche Gründe hat, sondern auch solche sprachlicher und allgemein kultureller Interferenzen.

2. Der Begriff einer *literarischen* Rhetorik ist verhältnismäßig jung und, nicht nur im deutschen Sprachgebiet, als Fachbegriff keineswegs allgemein akzeptiert.⁹⁸ Sein Inhalt stellt eine Übertragung der Bezeichnung ‚Rhetorik‘ von der Rede auf die

91 PHDM 223

92 PHDM 221

93 Derrida, *Mémoires for Paul de Man* (s. Anm. 14), S.259 (Anm. 44).

94 Derrida, *Positionen*, S.12. „Ich versuche, mich an der *Grenze* des philosophischen Diskurses aufzuhalten.“

95 Derrida, *Randgänge der Philosophie*, S.206.

96 PHDM 222

97 PHDM 240, 223.

98 Weder in deutschen noch in französischen oder englischen Nachschlagewerken konnte ich das Stichwort ‚Literarische Rhetorik‘ auffinden. Die Einengung des Begriffs der Rhetorik auf das Gebiet der Literatur in Heinrich Lausbergs Standardwerk *Handbuch der Literarischen Rhetorik*, mit dem laut Untertitel *Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* beabsichtigt ist (3.Aufl., Stuttgart 1990), blieb nicht unbestritten. Gert Ueding z.B. sieht in einer solchen „Verkürzung“ die „Gefahr“ der „Wiederauflage einer ausschließlich werkimmanent orientierten Literaturwissenschaft“. (Ueding, *Einführung in die Rhetorik*, Stuttgart 1976, S.2).

Literatur dar. Für diese war bis zu Heinrich Lausbergs *Handbuch der Literarischen Rhetorik* das Fach ‚Poetik‘ zuständig, während ‚Rhetorik‘ als Sache von Politikern, Juristen, Predigern galt. Gewiß verwendet auch Derrida das Wort ‚Rhetorik‘ als Übertragung, doch betrifft diese nicht im engeren Sinn literarische, sondern Texte überhaupt. Damit steht er durchaus in der Tradition seines Landes, wo man sogar(!) von einem Wissenschaftler erwartet, daß er ‚gut‘ schreibt.⁹⁹ Ich meine, daß auch bei der zunehmenden Internationalisierung der wissenschaftlichen Diskussion und bei den engen deutsch-französischen Kulturbeziehungen das Problem des *interkulturellen* Verstehens beachtet werden muß.¹⁰⁰ In Deutschland war die Rhetorik seit den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts im Namen einer Autonomie der Kunst eindeutig abgewertet und hat erst seit den 60er Jahren des unseren einen besseren Klang, wozu übrigens Walter Jens entscheidend beigetragen hat. Noch heute ist man hier weit davon entfernt, ‚rhetorisch‘ mit ‚poetisch‘ gleichzusetzen. Dasselbe gilt für Frankreich, weil sich dort, umgekehrt, ‚rhetorisch‘ auf Sprachkultur überhaupt bezieht und sich als Prädikat traditionell hoher Wertschätzung erfreut. Ferner: wenn Habermas meint, Derrida verfare bei dem „Geschäft der Dekonstruktion“ nicht „analytisch“, sondern „stilkritisch“, so verwirrt dies in doppelter Hinsicht. Versteht man Stilkritik als die kritische Untersuchung eines Stils, so ist nicht einzusehen, weshalb die Analyse ihr Gegenteil sein soll („Stilanalyse“!). Orientiert sich Habermas, wie ich vermute, bei seinem Kritik-Begriff am ‚Literary Criticism‘ dekonstruktivistischer Literaturtheoretiker an amerikanischen Universitäten, die sich für eine Aufhebung der Grenze zwischen Literatur und Literaturforschung aussprechen¹⁰¹, so wird er Derridas dekonstruktivistischer Analyse etwa von Texten Platons, Rousseaus oder Hegels nicht gerecht, in denen dieser dem „Zwiespal(t) zwischen ‚Sagen-wollen‘ und unbeabsichtigt durch die Art der Beschreibung Kundgeben“ nachspürt¹⁰², gewiß auf eigenwillige, oft von Marginalen ausgehende Weise, jedoch ebenso treffsicher wie virtuos.

99 S. dazu: Johan *Galtung*, Struktur, Kultur und intellektueller Stil. In: Alois *Wierlacher* (Hg.), *Das Fremde und das Eigene*, München 1985, S.151–193, S.165 ff.

100 S. dazu: *Forget*, Interkulturalität und Monokultur (Anm. 15). Derrida selbst sagt dazu: „(. . .) man muß sich die Mühe nehmen, mich, wenn möglich, in meiner Sprache zu lesen, weil ich natürlich in meiner Sprache schreibe, und ich erinnere daran, nicht aus Nationalismus. Im Gegenteil, es gibt keine philosophische Schreibweise, die sich nicht in einer natürlichen Sprache oder in mehreren natürlichen Sprachen ausdrückt. (. . .) Ich behaupte nicht, daß ich nur auf französisch lesbar bin, doch man muß die Tatsache berücksichtigen, daß meine „philosophisch“ genannte Schrift sich in natürlichen Sprachen ausdrückt. Und sogar wenn man mich in einer Übersetzung liest, muß man diese Tatsache berücksichtigen.“ (Positionen, S.23).

101 PHDM 225 ff.

102 *Kimmerle*, Derrida zur Einführung, S.53 (s. Anm. 14)

3. Derrida stellt sich gar nicht die Frage eines Vorrangs von Logik oder Rhetorik. Er untersucht metaphysische, nämlich logozentrische, phonozentrische Implikationen der rhetorischen Machart konstativer Sätze.¹⁰³ Demnach bezweckt seine Dekonstruktion gerade Rhetorik-*Kritik*. Derrida zeigt etwa, daß bei Descartes die Metapher des natürlichen Lichtes („*lumen naturale*“) dem konstativ behaupteten radikalen Zweifel widerspricht, insofern die „natürliche Einsicht“ diesem „niemals“ „untersteh(e)“.¹⁰⁴ Hier wird gewiß nicht der Stil kritisiert. Ich möchte an einem selbstgewählten Beispiel darlegen, daß rhetorische Dekonstruktion philosophischer Texte in *Derridas Sinn* nicht stilkritisch-literarisch, sondern durchaus *reflexionskritisch* angelegt ist. Nehmen wir Gadamers berühmte Metapher „Horizontverschmelzung“. ‚Rhetorische‘ Dekonstruktion würde hier nicht „stilkritisch“ fragen, ob diese metaphorische Verbindung des atmosphärischen und des metallischen Bereichs stilistisch geglückt sei, sondern ob der Bild**begriff** auch halte, was propositional ausgesagt ist. Einerseits hat, wie Gadamer betont, der Horizont keine starre Grenze, andererseits kann nur etwas, das flüssig wurde, sich mit etwas anderem verschmelzen und wird dann wieder fest. Wie also können Horizonte „verschmelzen“? Was die Dekonstruktion hier aufklärt: die konstativ behauptete Beweglichkeit, Offenheit und Dynamik erscheint auf der rhetorischen Ebene als ihr genaues Gegenteil—als Starre, Geschlossenheit, Statik.¹⁰⁵

4. Solch gegenläufige Tendenzen der grammatisch-logischen und der rhetorisch-persuasiven Strategie sind nun gerade nicht—wie sogar Descombes meint—im philosophischen wie im literarischen Text dieselben. Während bei diesem von vornherein klar ist, daß er nur zum Schein einen Geltungsanspruch auf propositionale Wahrheit erhebt, ist für jenen die Feststellung wahrer Erkenntnis und damit die Behauptung eines *außertextlichen* Signifikats *konstitutiv*. Descombes selbst schreibt:

(...) die philosophische Aussage glaubt ausschließlich der Sache zu gehorchen und will nichts als ihren vermeintlichen Referenten aufzeigen und „sein lassen“. Die Dekonstruktion der Aussage zerstört diese Illusion. Die Aussage ist nicht so und so konstruiert, weil sie der Sache gehorcht und ihr erlaubt, zu uns zu sprechen. Die Konstruktion der Aussage gehorcht internen Zwängen des philosophischen Diskurses.¹⁰⁶

103 S. dazu z.B. *Derrida*, Sporen, Die Stile Nietzsches (s. Anm. 42), Randgänge der Philosophie, S. 96 f., 162 f., 165, 168, 212, 222.

104 *Derrida*, Randgänge der Philosophie, S.254.

105 Hans-Georg *Gadamer*, Wahrheit und Methode, 2. Aufl., Tübingen 1965, S.287, 289 f.

106 *Descombes* ebd., S.96.

Wird an literarischen Werken z.B. der Anschein der Werk Ganzheit, wie ihn die Zusammenzwingung oft sehr heterogener Momente durch rhetorische Mittel bewirkt, dekonstruiert¹⁰⁷, so ist also die rhetorische Dekonstruktion philosophischer Texte, als Aufweis der Unstimmigkeit in der konstativen Aussage durch die Analyse ihrer rhetorischen Implikationen, durchaus auf *Erkenntnisgewinn* aus.

5. Wie wenig hierbei Rhetorik mit der Frage des Stils oder von Literatur im engeren Sinn zu tun hat, ist ferner daraus ersichtlich, daß Derrida *Sprache überhaupt* und damit—gemäß seinem erweiterten Schriftbegriff—*Schrift überhaupt* als „rhetorisch“ charakterisiert. Dieser Gedanke schließt sich unmittelbar an seine Kennzeichnung der Arbitrarität durch jenen „unendlichen Austausch von Zeichen“ an.¹⁰⁸ Wie Derrida Saussures Bestimmung der Sprache als „Abbild“ ablehnt, so die Trennung von ‚eigentlicher‘ und ‚uneigentlicher‘ Bedeutung im Sinn der klassischen Rhetorik. Wie es also kein Signifikat gibt, das nicht zugleich Signifikant wäre¹⁰⁹, so gibt es nur ‚übertragene‘ Bedeutungen, ganz im Sinn von Nietzsches vielzitiertem Satz: „Was ist Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen(. . .)“¹¹⁰, auf den Derrida an zentraler Stelle anspielt.¹¹¹

6. Ein letzter Grund, der gegen Habermas' Annahme spricht, die Dekonstruktion verfare „stilkritisch“. Derrida und de Man greifen aus dem Riesensystem der klassischen Rhetorik für ihre Zwecke so wenige Figuren der Übertragung (Metapher, Allegorie), Vertauschung (Metonymie, Chiasmus, Metalepsis) und Verstellung (Ironie) heraus, daß es vielleicht besser wäre, man nannte das mit Hilfe solcher Tropen semiologisch präzisierbare „Flottieren“ der Signifikanten nicht Rhetorik, sondern, weniger mißverständlich, *Tropik*.¹¹² Um die nicht literarische, sondern semiologische Tropen-Analyse bei rhetorischer Dekonstruktion zu erklären, erläutern sowohl de Man wie auch Jonathan Culler etwa Nietzsches ‚Genealogie‘ des Begriffs Kausalität. Nietzsche gehe hier durchaus ‚dekonstruktiv‘ vor. Er zeige nämlich, daß das „kausale Schema keine unbezweifelbare Grundlage, sondern das Produkt einer rhetorischen Operation“, nämlich einer Metalep-

107 S. dazu etwa Paul de Mans Analyse von Kleists *Über das Marionettentheater*. In: de Man, *Allegorien des Lesens*, übers. von Werner Hamacher, S.205-233.

108 Derrida, *Randgänge der Philosophie*, S.210.

109 Derrida, *Grammatologie*, S.17 f.

110 Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* in 15 B.den, hg.von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, Bd 1, S.880.

111 Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, S.423 f.

112 S. dazu: Derrida, *Randgänge der Philosophie*, S.205-258; de Man, *Allegorien des Lesens*, S.91-117; 146-178). De Man möchte unter Rhetorik im Sinn des Dekonstruktivismus in der Tat nur den Bereich der *Tropen* und *Figuren* verstanden wissen. Ebd., S.35.

sis (= Ersetzung der Wirkung durch die Ursache), sei. Zugleich aber nehme er — wie Derrida bei seinem Operieren „von innen her“ — „in einer anders gelagerten Bewegung“ den Begriff der Ursache in die Beweisführung auf.¹¹³

7. Wir versuchten, Habermas' mißverständliche Deutung ‚rhetorischer‘ Dekonstruktion mit begriffsgeschichtlichen Gründen sowie mit sprachlichen und kulturellen Interferenzen zu erklären. Der Hauptgrund aber, weshalb er Derridas Rhetorik-Begriff von Anfang an als literarischen Terminus nimmt, weshalb er dessen strukturalistische bzw. poststrukturalistische *semiologische* Herkunft gar nicht wahrnimmt, ist meines Erachtens dieser: aufgrund seiner an die Sprechakttheorie anschließenden Theorie des kommunikativen Handelns hat er Rhetorik auch im Fall der dekonstruktivistischen Fassung des Begriffs der „expressiven“ Sprachfunktion zugeordnet und daher eine Dominanz dieser einen über die anderen Sprachfunktionen und somit einen Verstoß gegen die „Eigengesetzlichkeit“ der kulturellen Wertsphären geargwöhnt. Das verrät sein Bericht über Cullers Darstellung der Derrida / Searle-Debatte, bei der er für den letzteren Partei nimmt, während diesem der eher der Position Derridas zuneigende Culler scharfsinnig einen performativen Widerspruch nachweist.¹¹⁴ Einer der Streitpunkte der Debatte war bekanntlich Austins Prinzip, „unernste“ performative Äußerungen, etwa auf der Bühne oder in einem Gedicht, als nicht ‚normale‘, „parasitäre“ von der Betrachtung auszuschließen. Dagegen hatte Derrida eingewandt, ohne eine „allgemein(e) Zitathaftigkeit“, eine „allgemeine Iterierbarkeit“, also ohne seine „graphematisch(e) Struktur“ gäbe es nicht einmal einen „geglückten“ Sprechakt.¹¹⁵ Gerade das, was Austin und Searle als „unernst“ und „parasitär“ ausgrenzen, weil es — bei Abwesenheit des Sprechers — wiederholbar, zitierbar ist, macht in Derridas Sicht den Sprechakt erst möglich. Bezeichnender Weise geht Habermas auf dessen semiologische Argumentation überhaupt nicht ein. Auch an dieser Stelle erhebt er vom handlungstheoretischen Standpunkt aus den Vorwurf, dieser gebe dem ‚literarischen‘ Moment, der Fiktionalität, den Vorrang:

Offensichtlich setzt Derrida im Argument schon voraus, was er beweisen möchte: daß jede Konvention, die die Wiederholung exemplarischer Handlungen erlaubt, nicht nur symbolischen, sondern von Haus aus *fiktiven* Charakter besitzt. Daß sich *Spiel*konventionen von Handlungsnormen letzt-

113 Jonathan Culler, Dekonstruktion, Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, übers. von Manfred Momberger, Reinbek 1988 (On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism, Ithaca, New York 1982), S.96 f.; *de Man*, Allegorien des Lesens, S.150 f.

114 Culler, ebd., S. 132.

115 Derrida, Randgänge der Philosophie, S.309.

lich *nicht* unterscheiden lassen, müßte erst noch gezeigt werden. (Die beiden ersten Unterstreichungen von E.S.).¹¹⁶

VI

1. Derrida wundert sich über die „performativen Widersprüche“ eines Mannes, der im Namen von Diskussion und Kommunikation eben deren Grundregeln mißachte, nämlich zunächst einmal zu lesen und den anderen zu Wort kommen zu lassen.¹¹⁷ Er hat die Maßlosigkeit seines Angriffs wohl eingesehen. In der deutschen Ausgabe fehlt diese Stelle.¹¹⁸ Doch bei aller Bewunderung für den großen Entwurf des Buches, die Sache der Moderne weiterhin, wenn auch auf neuen Wegen, zu vertreten, können wir nicht einfach darüber hinwegsehen, daß sich Habermas Derrida gegenüber gewiß nicht kommunikativ verhält. Selbst wenn wir, wie angekündigt¹¹⁹, seine Darstellung und Beurteilung von Derridas Denken lediglich unter dem Blickwinkel von Habermas' eigener Argumentation betrachten, ist, was in diesem Ausschnitt erscheint, derart verzerrt, daß Derrida es verständlicherweise nicht als Eigenes wiedererkennt. Die Beschränkung auf Derridas Husserl- und Heideggerrezeption und die nur indirekte, weil Cullers Bericht folgende Auseinandersetzung mit dessen Position in der Debatte mit Searle war von der Ökonomie der gesamten Argumentation her keineswegs erforderlich. Ein wichtiges Thema des Buches ist etwa die ästhetische Moderne. Im Bataille-Kapitel wird sie berücksichtigt. Weshalb kein Wort über Derridas ästhetische Arbeiten?¹²⁰ Gewiß sind Husserl und Heidegger für diesen wichtige Autoren. In der Auseinandersetzung mit beiden hat er seine Theorie entwickelt. Doch hat er auch *ihre* Schriften „dekonstruiert“, Heideggers *Nietzsche* etwa. Auch verbleibt der Begriff der ‚ontologischen Differenz‘, der für sein eigenes Denken so wichtig geworden ist, nach Derrida schließlich immer noch im Bann der Metaphysik.¹²¹ Seine wichtigsten Arbeiten aber gelten der Auseinandersetzung mit Hegel und Nietzsche.¹²² Daß sich dieser ‚Differenzphilosoph‘ mit der Hegel-

116 PHDM 230

117 Derrida, *Mémoires for Paul de Man*, S.260.

118 Derrida, *Wie Meeresrauschen auf dem Grund der Muschel*, Paul de Mans Krieg, *Mémoires II*, hg. von Peter Engelmann, übers. von Elisabeth Weber, Wien 1988 (*Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage. La guerre de Paul de Man. Mémoires II. Paris 1988*), S.124 f. (Anm. 66). Gestrichen ist auch der Angriff auf Manfred Frank, beibehalten der auf Frank Schirrmacher.

119 In Abschn. I, 3.

120 Etwa die Aufsätze über Valéry, Artaud, Edmond Jabès.

121 S. etwa: *Die Schrift und die Differenz*, S.426; *Randgänge der Philosophie*, S.47 ff.; *Grammatologie*, S.41 ff.

122 *Kimmerle*, *Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie?* S.277 (S. Anm. 15).

schen Dialektik auseinanderzusetzen hat, versteht sich von selbst.¹²³ Vor allem: Nietzsche ist der Zeuge, auf den er sich beruft, wenn er seine Zeichenlehre von der von Lévi-Strauss abgrenzt.¹²⁴ Da nun auch in Habermas' Buch Hegel und Nietzsche zu den Hauptautoren gehören, Nietzsche gar als „Drehscheibe“ zum „Eintritt in die Postmoderne“ vorgestellt wird, ließ sich erwarten, daß bei der Auseinandersetzung mit Derrida, der für einen Hauptvertreter der ‚Postmoderne‘ gehalten wird, dessen Stellung zu Nietzsche vorrangig zur Sprache kommen würde.

2. Diese Erwartung wird umso mehr enttäuscht, als auch für *Foucault und Derrida Nietzsches Denken die „Drehscheibe“* ist, und zwar gerade in Sicht jenes Paradigmawechsels von der Bewußtseins-zur Sprachphilosophie. Foucault erklärt, er sei Hegelianer gewesen, solange er Nietzsche nicht gelesen habe.¹²⁵ Er hat von diesem ja nicht einfach eine abstrakte „Machttheorie“ übernommen, wie Habermas meint¹²⁶, sondern eine *Semilogie des Machtdiskurses*. Den nicht nach der „vorgreifende(n) Macht eines Sinnes“ geschehenden Transformationen von „Unterwerfungssysteme(n)“, die Foucault beschreibt¹²⁷, entspricht in der *Genealogie der Moral* die immer neue, nachträgliche und willkürliche Einordnung von etwas „irgendwie Zu-Stande-Gekommene(m)“ in ein „System von Zwecken“.¹²⁸ „Drehscheibe“ ist dieses Denken auch für Derrida, und zwar gerade *nicht* als „Ursprungsphilosophie“. In Habermas' Nietzsche-Kapitel sieht es ja fast so aus, als wäre der Verfasser der *Genealogie* noch immer der „Ursprungsphilosoph“ der *Geburt der Tragödie*.¹²⁹ Doch wie Foucault im Anschluß an Nietzsches kritisches Hauptwerk¹³⁰ die Konzeption einer ursprünglichen Identität verwirft¹³¹, so setzt Derrida gegen die „strukturalistische Thematik der zerbrochenen Unmittelbarkeit“ von Lévi-Strauss' Ethnologie Nietzsches „fröhliche Bejahung (...) einer Welt aus Zeichen ohne Fehl, ohne Wahrheit, ohne

123 Kimmerle spricht von Derridas „Philosophie der Differenz“. In: ders., Derrida zur Einführung, S.81.

124 Die Schrift und die Differenz, S.441.

125 Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens, hg. und übers. von Walter Seitter, Frankfurt a.M.1987, S.19.

126 PHDM 292, 323 f., 337.

127 Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: ders., Von der Subversion des Wissens, S. 69–90; S.76.

128 Nietzsche, ebd, Bd V, S.313.

129 PHDM 152: „(...) das *Ältere* ist das (...) dem Ursprung Nähere. Das *Ursprünglichere* gilt als das Ehrwürdigere, Vornehmere, Unverdorbenere, Reinere; kurz: es gilt als das Bessere.“ Das behauptet Nietzsche nicht, sondern das will er mit der Methode der Genealogie als nachträgliche „Zurechtlegung“ entlarven. S. z.B. Nietzsche, ebd, S.28, 295, 301, 324 f..

130 Nietzsche, ebd, S.295.

131 Foucault, ebd, S.74.

Ursprung“.¹³² Derrida nennt Nietzsche, wenn er von einem „Spiel“ des von jeglichem „transzendente(n) Signifikat“ befreiten Signifikanten spricht.¹³³ Bei ihm findet er nicht nur die Gedanken der ‚Nachträglichkeit‘ der Bezeichnung und der ‚Arbitrarität‘ der Zeichen vorweggenommen („Kunst des Namenswechsels“, „Umtaufung“¹³⁴, „Ruf, Name und Anschein (...) im Ursprung zuallermeist ein Irrthum und eine Willkürlichkeit, den Dingen übergeworfen (...)“¹³⁵, sondern bereits den eigenen Gedanken vom Spiel, vom Austausch der Signifikanten: ist da doch die Rede von einer „fortgesetzte(n) Zeichenkette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen“, von Begriffen, „in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst“.¹³⁶

3. Besonders bei seiner Kritik der Texte „gegen den Strich (kämmenden)“ Dekonstruktion¹³⁷ hätte Habermas den Bezug zu Nietzsches Semiotik, deren Entdeckung sich auch Derridas Schriften verdankt, zur Sprache bringen müssen. Nicht nur Derridas wegen, der, da der Bezug zu Hegel und Nietzsche verschwiegen wird, als ein Musterschüler Heideggers erscheinen muß¹³⁸, sondern Habermas’ eigener Argumentation wegen. Dann kämen nämlich eine Sprachtheorie und eine Auffassung von Moderne zu Wort, die sich nicht nur als inkonsequent und unangemessen (also: Rückfall zu einer „Ursprungsphilosophie“, „performativer Widerspruch“, Verstoß gegen die Eigengesetzlichkeit von Sprachfunktionen und kulturellen Wertsphären) würden charakterisieren lassen. Dann gäbe es wirklich Opposition, Auseinander-Setzung und nicht lediglich —besonders im Derrida-Kapitel—eine Bewertung nach mitgelieferter Noten-Skala, Verwerfung und schließlich den Schuldspruch: performativer Widerspruch. Nach Habermas verfallen diesem Verdikt die Dekonstruktion, die *Negative Dialektik* sowie Nietzsches und Foucaults ‚Genealogie‘.¹³⁹ Ihr „Geltungsanspruch“ wäre also gleich Null. Doch wie läßt es sich dann erklären, daß man sich weltweit so erregt damit auseinandersetzt?

4. Wie wir sahen, setzt der Begriff des performativen Widerspruchs eine „performative Ergänzung“ voraus, und zwar im „Dialog der Argumentierenden“. Doch wenn der Sprecher gar nicht an dem Dialog teilnehmen will,

132 Die Schrift und die Differenz, S.441.

133 Grammatologie, S.36.

134 Nietzsche, ebd, S.2282 f. 382 f.

135 Nietzsche, ebd, Bd III, S.422.

136 Nietzsche, ebd, Bd V, S.314, 317.

137 PHDM 223

138 „Derridas Dekonstruktionen folgen getreulich der Heideggerschen Denkbewegung.“ (PHDM 213)!

139 PHDM 390

Nietzsche etwa, der ständig gleichsam *von außen* das Eigene „hinterfragt“ hat¹⁴⁰, sein Land, seine Religion, die gesamte europäische Kultur?¹⁴¹ Oder der sich „unter anderem als Europäer fühl(ende)“ Derrida¹⁴² und Foucault, ‚Ethnologen‘ des Eigenen? Bei ihrem Verzicht auf den Begriff einer erweislichen oder evidenten propositionalen Wahrheit ließe sich die Position der drei als die eines „konsequenten“ Fallibilismus kennzeichnen, nach dem eine Aussage nicht nur unter Voraussetzung der möglichen, sondern der notwendigen Fehlbarkeit des Sprechers als ‚wahr‘ behauptet wird. Gewiß kann man in dem von daher möglichen Einwand gegen die „performative Ergänzung“, Moralprinzipien seien grundsätzlich unbegründbar, einen performativen Widerspruch „aufdecken“.¹⁴³ Doch auch der Opponent des konsequenten Fallibilisten entgeht dem ‚Münchhausentrilemma‘ nicht. So hat Heidegger nachgewiesen, daß das argumentative Für und Wider im Anschluß an den Einspruch gegen ‚selbstwidersprüchliche‘ Aussagen Nietzsches notwendig zu einem regressus ad infinitum führt.¹⁴⁴ Der eine entgeht nicht dem performativen Widerspruch, dem unendlichen Regreß nicht der andere, das heißt: verständigungsorientierte Interaktion ist für beide unmöglich.

5. Derridas Dekonstruktion arbeitet—wie Foucaults ‚Archäologie‘ und Nietzsches „Bohre(n)“, „Grabe(n)“, „Untergrabe(n)“, „Hinterfragen“¹⁴⁵—von ‚außen‘ und—es ist nun einmal ihr, *unser* Eigenes—von ‚innen‘. Das berührt „peinlich“¹⁴⁶. Jenes „Zersetzen“ der „eigenen Grundlagen“, das Habermas als performativ selbstwidersprüchlich charakterisiert¹⁴⁷, ist für Foucault als „Graben“, ja „Wühlarbeit unter den eigenen Füßen“ eben das Erkennungszeichen der philosophischen Moderne. Zwei diametral entgegengesetzte Positionen: *hie eine Moderne*,

140 Nietzsche, ebd, Bd III, S.301.

141 S. dazu: Eberhard Scheiffele, Questioning Back Behind One's „Own“ from the Perspective of the Foreign, übers. von Graham Parkes. In: Graham Parkes (Hg.), Nietzsche and Asian Thought, The University of Chicago Press, Chicago and London 1991, S.31–47.

142 Derrida, Das andere Kap. Die vertagte Demokratie, übers. von Alexander García Düttmann, Frankfurt a.M.1992 (L'autre cap suivi de La démocratie ajournée, Paris 1991), S.60; Die Schrift und die Differenz, S.423 f.; Foucault, ebd. Zum letzteren s.: Axel Honneth, Kritik der Macht, 2. Aufl., Frankfurt a.M.1986, S.122 ff.

143 Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, (s. Anm. 32), S.91.

144 Martin Heidegger, Nietzsche, 2 B.de, Pfullingen 1961, B.1, S.501 ff. Zum Begriff „Münchhausen-Trilemma“: drei Aporien des Begründungsverfahrens, wenn man nach einem „archimedischen Punkt der Erkenntnis“ sucht: infiniter Regreß, logischer Zirkel, dogmatischer „Abbruch des Verfahrens“. S. dazu: Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, 2. Aufl., Tübingen 1969, S.13 f.

145 Nietzsche, ebd, B III, S.11, S.301.

146 Nietzsche, ebd, Bd V, S.301.

147 Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit, S.219.

deren spezifische Differenz „Wühlarbeit“ im eigenen Grund ausmacht¹⁴⁸, und hie eine Moderne, die sich in der Arbeit an einer Realisation der großen Ziele der Aufklärung ihrer selbst zu „vergewisser(n)“ sucht.¹⁴⁹ Zwei extreme Positionen. Zwischen ihnen wäre zu ‚kommunizieren‘. Für die Auseinander-Setzung sollte aber dem Helden und dem Antihelden *dieselbe* Bühne offen sein. Das ist nicht der Fall, wenn die eine Position ihre Bestimmtheit vor allem einer *Bausch und Bogen*-Negation der anderen verdankt.

VII

1. ‚Extrem‘ kann man Habermas’ Position allerdings nur nennen, wenn man sie als Widerpart derjenigen von Derrida sieht. Beurteilt man sie im Verhältnis zu jenem „Gegendiskurs“, der den philosophischen Diskurs der Moderne nach Habermas’ Darstellung von Anbeginn an begleitet hat, so scheint er eher eine gemäßigte Position zu beziehen. Sein Programm ist das einer Versöhnung beider Diskurse: die Errungenschaften sollen beibehalten und gefördert, zugleich soll die Kritik des Gegendiskurses berücksichtigt werden, indem man die Defizite der Moderne ausgleicht oder vermeidet. Natürlich kann man sich über den Begriff ‚Moderne‘ bei Habermas streiten. Es gibt bekanntlich sehr unterschiedliche Begriffe von ‚Moderne‘ wie auch von ‚Diskurs‘.¹⁵⁰ Doch spricht Manches für *seinen* Versuch, ‚Moderne‘ auf den Begriff zu bringen. Demnach galt es nach dem Zerfall des religiösen Weltbildes in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und der Lösung von metaphysischer Heilsgewißheit, sich über die ‚Bestimmung des Menschen‘ erneut Klarheit zu verschaffen. Mit der Idee der *Selbstbestimmung* setzt nach Habermas der philosophische Diskurs der Moderne ein: „(Sie) kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, *sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen*.“¹⁵¹ Dieses Prinzip der Autonomie, der „Selbstvergewisserung“ der Moderne schließe heteronome metaphysische „Letztbegründung“ aus. Andere „Letztbegründungen“ wie die bewußtseins- bzw. subjektzentrierte hätten aber zu jenem Totalitarismus

148 Foucault, ebd., S.12.

149 PHDM 391 f.

150 S. dazu: Andreas Huyssen, Postmoderne—eine amerikanische Internationale? In: Huyssen und Klaus R. Scherpe (Hgg.), Postmoderne, Zeichen eines kulturellen Wandels, Reinbek 1986, S.13–44; S.27 ff. Der Diskurs-Begriff Foucaults unterscheidet sich bekanntlich radikal von dem Habermasschen. S. dazu Gerhard Strauß, Ulrike Haß, Gisela Haras, Brisante Wörter von Agitation bis Zeitgeist, Ein Lexikon zum öffentlichen Sprachgebrauch, Berlin New York 1989, S.601–605 (Stichwort ‚Diskurs‘).

151 PHDM 16

‚instrumenteller‘ Vernunft geführt, der heute globale Ausmaße angenommen habe. An deren Stelle solle wieder „substantielle“ Vernunft¹⁵² treten, allerdings nicht die subjektzentrierte und einseitig auf den Geltungsanspruch propositionaler Wahrheit gerichtete der Aufklärung, sondern substantielle Vernunft als die *kommunikative intersubjektiver* Verständigung. Dabei ist gerade nicht an eine ‚Ethnologie‘ des Eigenen gedacht. Allein Europa könne, so Habermas, „aus eigenen Traditionen“

die Einsicht, die Energie, den Mut zur Vision (. . .) schöpfen—alles das, was nötig wäre, um den längst nicht mehr metaphysischen, den metabiologischen Prämissen eines erblindeten Zwangs zur Systemerhaltung und Systemsteigerung die mentalitätsbildende Kraft zu nehmen(.)¹⁵³

2. Angesichts seines eigenen Programms wird es klar, weshalb Habermas sich so ausführlich mit Vernunftkritik bei Nietzsche, Heidegger, dem Adorno der *Negativen Dialektik*, bei Derrida und Foucault befaßt. Als eine Art ‚Warnliteratur‘ wollen diese Kapitel zeigen: Im Gegensatz zu Hegel und seinen unmittelbaren Schülern, die, selbst wenn sie vom ‚Gegendiskurs‘ her argumentierten, die Errungenschaften der Moderne, vor allem die Idee subjektiver Freiheit, niemals in Frage gestellt hätten¹⁵⁴, seien Nietzsche und seine Anhänger oder doch Nachfolger, zu denen gewissermaßen sogar Horkheimer und Adorno gehörten¹⁵⁵, mit ihrer totalisierenden Vernunftkritik sowohl aus dem Diskurs wie aus dem ‚Gegendiskurs‘ philosophischer Moderne ausgeschieden. Vernunft habe hier, gleichsam suizidal, die eigene Grundlage zerstört. Was Habermas als pure *Negation beider Diskurse durch radikale Vernunftkritik* auffaßt, erscheint aber bei Foucault und, mehr indirekt, bei Derrida, als eine *eigene Position* philosophischer Moderne, für die *ebendiese* „Wühlarbeit“ *im eigenen Grund* bestimmend ist. Von diesem Standort her gesehen, würde Habermas’ Vorwurf des performativen Widerspruchs geradezu als Paradebeispiel für einen Logozentrismus erscheinen, bei dem unterschlagen oder gar nicht bemerkt wird, daß sich die scheinbare Universalität seiner Geltung allein der Ausgrenzung seines Anderen verdankt.

3. Aber gehört denn Derrida wirklich zu diesen ‚Aussteigern‘? Soweit mir bekannt ist, nennt er sich nirgends einen ‚Ethnologen‘ des Eigenen, wie Foucault es getan hat. Jedoch ist der Ansatz seines Denkens nicht weniger radikal. Mit

152 PHDM 137: „Instrumentelle Vernunft“ und „substantielle Vernunft“ als Gegenbegriffe. S. dazu: *Habermas*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S.27 f.

153 PHDM 425

154 PHDM 104

155 PHDM 145

seiner rhetorisch-semiologischen Metaphysik-Kritik verbindet sich eine Kritik des Phonozentrismus, des Vorrangs des gesprochenen Wortes vor der Schrift, in welchem sich in seiner Sicht der universale Herrschaftswille des okzidental Logos verrät: als „sich selbst vernehmende Stimme“ macht dieser sich alles *präsent und damit verfügbar*. Eine Fundamentalkritik der *gesamten* okzidental Zivilisation, Heideggers Frage nach dem „Sinn“ von Sein eingeschlossen.¹⁵⁶ ‚Philosophie‘, ‚Metaphysik‘, ‚Abendland‘—für Derrida Signifikanten für dasselbe transzendente Signifikat *Zentrum*.¹⁵⁷

4. In der langen Anmerkung am Ende des Derrida-Exkurses stellt Habermas—wie mir scheint, mit Erleichterung—fest, „(u)nsere Überlegung“ habe „immerhin“ zu einem „Punkt geführt, von wo aus zu sehen (sei), warum Heidegger, Adorno und Derrida in diese Aporie (des performativen Widerspruchs, E.S.) überhaupt hineingeraten (seien)“. Dieses radikale Fragen sei seit 150 Jahren überholt. Derartige Vernunftkritiker meinten noch, „die Philosophie aus dem Wahne reißen zu müssen, eine Theorie aufzustellen, die das letzte Wort behält“. Diesen Anspruch auf „Letztbegründung“ habe aber die Philosophie längst aufgegeben. Da die radikalen Vernunftkritiker aber so vorgingen, als gelte es noch immer, solche „Letztbegründungen“ zu destruieren, müsse die Kritik „tatsächlich so tief an die Wurzel greifen, daß sie der Paradoxie der Selbstbezüglichkeit kaum dürfte entgehen können.“¹⁵⁸ Also: Derrida ein Metaphysiker alter Schule! Auch Kimmerle, der sich um ein ausgewogenes Urteil bemüht, kommt zu dem Schluß:

Er will mit den Mitteln des metaphysischen Denkens, weil dies die einzigen sind, die uns in der europäischen Tradition der Philosophie zur Verfügung stehen, dieses Denken überwinden. Das Überwinden im Sinne des Übersteigens ist aber die Grundbewegung des metaphysischen Denkens selber, der er damit verhaftet bleibt.¹⁵⁹

Derrida sagt selber:

Wir verfügen über keine Sprache—über keine Syntax und keine Lexik—, die nicht an dieser Geschichte (der Metaphysik *und* ihrer Destruktion, E.S.) beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich

156 Derrida, Randgänge der Philosophie, S.47 f.

157 Derrida, Positionen, S.38 f.; Die Schrift und die Differenz, S.423.

158 PHDM 246 f.

159 Kimmerle, Derrida zur Einführung, S.139.

gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.¹⁶⁰

Infolgedessen könnten sich, so Derrida, die „Destrukteure“ „gegenseitig destruieren“. Wie Heidegger „mit ebensoviel Klarheit und Strenge wie Unredlichkeit und Unverständlichkeit Nietzsche zum letzten Metaphysiker, zum letzten ‚Platoniker‘“ erklärt habe, so ließe sich dieses Verfahren auf Heidegger selbst wie auch auf Freud anwenden. „Kein anderes Verfahren (sei) heute so verbreitet wie dieses“.¹⁶¹ Deshalb setzt Derrida anstelle von ‚Destruktion‘ ‚Dekonstruktion‘, jene „getreue und rücksichtslose Zirkulation zwischen dem Drinnen und Draußen“.¹⁶² Durch die „Vorgänge auf beiden Seiten der Grenze veränder(e) sich der innere Bereich“.¹⁶³ Also: Derridas Vorgehen läßt sich eher als ein „Bohren“, „Hinterfragen“ nach Nietzsches Art auffassen denn als Transzendieren, ein „Übersteigen“.

5. Da es nun nach Derrida zum philosophischen Diskurs gehört, ein außertextuales ‚metaphysisches‘ Signifikat konstativ zu behaupten, und zwar nach dem rhetorischen Abkürzungsverfahren, legt die rhetorische Dekonstruktion einen *strukturellen* Selbstwiderspruch bloß, den Derrida in einer späteren Bemerkung eben als *performativen* kennzeichnet.¹⁶⁴ Eine paradoxe Situation. Wenn man, wie Derrida das zu tun scheint, mit Nietzsche der Meinung ist, das „vernünftige Denken (sei) eine Interpretation nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können“¹⁶⁵, so gerät man bei der Dekonstruktion, die in Texten den performativen Widerspruch nachweist, selbst in einen solchen. Sonst müßte man ja einen Standort außerhalb des „Schemas“ „vernünftige(n) Denken(s)“ einnehmen können.¹⁶⁶

6. Hier müßte von beiden Positionen her, von der einer sich ihrer selbst vergewissernden Moderne und der einer Moderne als „Wühlarbeit“ im eigenen Grund oder—nach Derrida—jenes „Operierens“ von „innen her“, die Auseinandersetzung beginnen. Von der zweiten Position her wird behauptet, eine *jede* philosophische Aussage widerspreche performativ der eigenen Konstation. Das nicht

160 Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, S.425.

161 Ebd., S.426.

162 Derrida, *Positionen*, S.38.

163 Ebd., S.47.

164 Derrida, *Mémoires for Paul de Man*, S.260.

165 Nietzsche, ebd. Bd XII, S.194. Dieser und der Satz „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.“ (ebd., Bd VI, S.78) gehören nach Ernst Behler zu den „Standardzitaten der Nietzscheliteratur“. Behler, *Derrida-Nietzsche / Nietzsche-Derrida*, München u.a.1988, S.88.

166 Solches hat Paul de Man im Fall von Nietzsches *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* nachgewiesen. *De Man, Allegorien des Lesens*, S.156 f.

einfach als unpassende ‚literarische‘ Kritik abzuwimmeln, sondern, versuchsweise, zu prüfen, ob denn die eignen Theoreme der Behauptung ihrer Dekonstruierbarkeit zu widerstehen das Zeug hätten—das *wäre ein Vorgehen im Sinn kommunikativer Vernunft* gewesen. Diese weist nach Habermas einen „Ausweg“ aus der Subjektphilosophie und damit aus metaphysisch begründetem Ursprungsdenken. Doch in Derridas Sicht würden Bezeichnungen wie „intersubjektiv“ und „kommunikativ“ gewiß ebenso metaphysische Gehalte implizieren wie jene „Zeichnungen oder Strukturen“, zu denen sich „unter dem (...) Blick von Spurensuchern“ die „im weichen Medium der Geschichte“ hinterlassenen „Abdrücke“ „verdichten“.¹⁶⁷ Um das Beispiel ‚Kommunikation‘ herauszugreifen. Sie setzt, so Derrida,

Subjekte (deren Identität und Präsenz vor dem Bezeichnungsvorgang gegeben sein muß) und Gegenstände (bezeichnete Begriffe, einen intendierten Sinn, den der Weg der Kommunikation weder konstituieren noch von Rechts wegen verändern darf) voraus.¹⁶⁸

Nach Derrida nichts als metaphysische Prämissen! Nach der fallibilistischen Regel, deren nicht radikal skeptizistische, doch heuristische Anwendung Habermas heute als auch für die Philosophie selbstverständlich ansieht¹⁶⁹, hätten sich auch sein Begriff des Konsensus und damit zentrale Bildbegriffe wie „anschließen“ bzw. „anschließbar“ und „eingebaut sein“ dekonstruktivistischer Operation auszusetzen. Auf der Ebene konstativer Aussage läßt sich unschwer erkennen, daß der eine dem Konzept einer potentiell unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft entspricht, der andere Habermas’ Absicht, die eigene Theorie gegen die Gefahr des Relativismus abzusichern. Sicherungen werden „eingebaut“. Allerdings enthält philosophische Metaphorik auch in diesem Fall einen ‚Überschuß‘ an Konnotationen, welcher der beabsichtigten Eindeutigkeit der konstativen Aussage notwendig in die Quere kommt. Bei „anschließen“ ist auch konnotiert, „mitgemeint“: das technisch Machbare, lückenloses Funktionieren und die Möglichkeit des Ausschlusses („anschließbar“). Das in der Metapher ‚aufgehobene‘ Rigide erinnert kaum an die gelöste Bereitschaft, die man sonst mit dem Wort ‚Verständigung‘ verbindet.¹⁷⁰ Und „eingebaut sein“: eine Fundgrube

167 Kant nennt solche „Spuren“ „*Geschichtszeichen* (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon)“. In: Immanuel Kant, Werkausgabe, 12 B.de, hg. von Wilhelm Weischedel Frankfurt a.M. 1977, Bd 11, S.357.

168 Derrida, Positionen, S.62.

169 Albert, ebd, S.37. PHDM 247. Zu Habermas’ Ablehnung des „konsequenten“ Fallibilismus s. die in der Anmerkung 143 genannte Stelle.

170 Auch hier ist also das Gegenteil des konstativ Ausgesagten in der Metapher ‚aufgehoben‘.

für Dekonstruktivisten! Habermas hat die „Intuition“, daß in „sprachlicher Kommunikation ein Telos von gegenseitiger Verständigung eingebaut (sei)“.¹⁷¹ Mit dem „System der Personalpronomina (sei) in den verständigungsorientierten Sprachgebrauch der sozialisatorischen Interaktion ein unnachsichtiger Zwang zur Individuierung eingebaut“.¹⁷² In die Bedingungen verständnisorientierten Handelns ist —so Habermas— „ein Moment der Unbedingtheit eingebaut.“¹⁷³ Telos! Unnachsichtig! Unbedingtheit! Selbst wenn wir angesichts des Bildes vom Eingebautsein nicht, wie Derrida das vermutlich tun würde, das nach seiner Ansicht metaphysische Konstrukt des Lévi-Strauss'schen „bricolage“ („Bastelarbeit“) bemühen¹⁷⁴, ist die Vermutung, bei solchen zentralen Bildbegriffen Habermas' handle es sich um so etwas wie „metaphysische Inseln“ (so nannte Georg Heym seine Gedichte), schwerlich abzuweisen.

7. Kurz: Habermas hätte sich in seinem *Philosophischen Diskurs der Moderne* einem möglichen radikalen Zweifel an *seiner* Theorie aussetzen müssen. Gewiß besteht ohne Hans Lipps' und Habermas' Idee der „gemeinsam erfahrenen Wahrheit“¹⁷⁵ und ohne den großen Entwurf des „verständigungsorientierten Handelns“ immer die Gefahr eines Rückfalls zur Propagierung vitalistischer, gewaltorientierter Handlungsmodelle.¹⁷⁶ Nur: sich einmauern in den guten Diskurs und den relativ ‚guten‘ Gegen-Diskurs heißt nicht der Lösung dieses Grundproblems der Moderne näherkommen, heißt nur es marginalisieren, verdrängen, vermeiden. Und eben das ist es, was Derrida der gesamten okzidentalen Zivilisation zum Vorwurf macht und wogegen er mit Verve und List vorgeht. Einem Diskurs, in dem ein Radikaler wie Derrida, der *an die okzidentale Wurzel* geht, nicht als gleichberechtigter Partner Anerkennung findet, sondern gleichsam das Vergehen, so ehrenwerte Texte der Philosophie ‚literarisch‘ ‚gegen den Strich zu kämmen‘, mit der Haft im Untergergeschoß der „Ursprungsphilosophie“ abzubüßen hat—: einem solchen Diskurs ermangelt gerade jener *Dissens*, dem sich zu stellen, die Vorbedingung des Konsens ist, vorausgesetzt, der sei weder vorgegeben noch erzwungen, sondern argumentativ anzustreben und immer nur annähernd erreichbar.

171 Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, S.173.

172 PHDM 401 f.

173 Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S.27.

174 *Die Schrift und die Differenz*, S.431 f.

175 Hans Lipps, *Die Wirklichkeit des Menschen*, hg. von Evamaria von Busse, Frankfurt a.M.1954, S.42 f.

176 Manfred Frank, *Die Grenzen der Verständigung*, Frankfurt a.M.1988, S.15.

Leicht abgewandelter Text eines Aufsatzes, der demnächst in der japanischen Übersetzung von Onuki Atsuko erscheint in: Wissenschaftliche Reihe Iwanami (Iwanami Kōza), Das moderne Denken (Gendai shisō), 16 Bde., Bd. 8: Kritische Theorie (Hihanriron), Iwanami shoten, Tokyo 1994.

近代のもう一つの哲学的ディスクール

——ハーバーマスのデリダ批判によせて——

エーバーハルト・シャイフェレ

ハーバーマスによれば、疎外、意味の喪失という近代の欠陥を、啓蒙主義的合理主義の成果を断念することなく調停ないし回避しようとする試みは、これまですべて——彼自身の構想をのぞけば——失敗に終わった。ニーチェ、アドルノ、ハイデgger、デリダにみられるように、理性の「全体的」自己批判によって「近代の哲学的ディスクール」に対し徹底的な拒否を行うこともまた、こうした問題を解決しなかったという。そうした拒否は、自分自身の命題主張を自己遡及的に止揚する遂行的矛盾に帰着するというのである。

ハーバーマスは、とくにデリダを激しく批判している。デリダの脱構築においては、形而上学は——その「解体」を脱構築がもくろんでいるにもかかわらず——差延という構想、そして原エクリチュールならびに原痕跡といった中心概念によって、新たな基礎づけを得るにすぎないという。それどころか、ここでは形而上学は、後期ハイデggerにおけるよりも、さらに「一段深い」ところへ置かれることになるという。ところが他方でハーバーマスはアドルノ、デリダにならって、「根源、原典、第一性」に対する原理的批判を提唱しているのである。いずれにせよ彼は、あの「差異の哲学者」が、「根源哲学」——どのような形のものであれ——という意味での原初的同一性のかわりに、ほかならぬ非=現前性を、つまり、「空間化」しかつ時間的に「遅延させる」差延が措定されていることを見落しているように思われる。こうした問題に決着をつけるためには、ハーバーマスが自己のターミノロジーにもとづき、あらかじめ下した決定を考慮にいれなければならない。というのも、遂行的矛盾という彼の概念には、コミュニケーション的理性という彼自身のモデルが下敷きになっているからである。ところが、デリダの場合、その脱構築が着手されるのは、言語が、間主観的に「世界」について相互理解をはかるための手段として——言語行為理論の意味において——把握される場面におけるのではない。そうではなくて、それは、言語が、それ以外にもはやなんらの外=テクスト的「世界」も存在しないような「テクスト」として考えられる場面においてなのである。

デリダの修辞学的脱構築に対するハーバーマスの批判は、「修辞学」が「文学」あるいは「言語学」、それどころか「文体批判」と取り換えられるという意味で、まったく見当はず

れである。しかし、とくに大きな誤りは、西洋的思考を規定してきた、文字に対する発話の優位に対し、絶えず論争をしかけつづける当のデリダに向かって、次のような主張を行っていることである。すなわち、デリダは、アリストテレス以来通用してきた「修辞学に対する論理学の優位を転倒」させているのだ、と。デリダとド・マンの修辞学的脱構築は、むしろ、事実確認命題における修辞学的構造がもつ「ロゴス中心主義的な」含意——それは根本的には「音声中心主義的な」ものであるが——に対して向けられているのである（とはいえデリダは、「音声中心主義的」をあまりににも手っとり早く「形而上学的」と同一視してしまっているのであるが）。以上のような意味において、デリダは、なによりも修辞学批判をおこなっているのである。

筆者のように、コミュニケーション的理性による啓蒙の弁証法の克服というハーバーマスの重要な構想を高く評価する者は、ハーバーマスが、近代のディスクールにおいて、フランスの同僚たちに対し、とくにデリダに対して、いかにコミュニケーション的とはいえない仕方で振るまったかを見過ごすことができない。ハーバーマスの論述は、もっぱら、デリダのフッサールならびにハイデgger受容と、サール/デリダ論争に対する彼自身の間接的な——すなわちJ. カラーの報告に依拠したにすぎない——態度表明とに限られている。こういったわけで、デリダはハイデggerの追従者だとするカリカチュアが生じるのである。しかしながら、このフランスの哲学者の作品においては、最も重要な対決相手がヘーゲルであり、ニーチェであるという事実が、デリダについての章で取りあげられていないのは、奇異と言わざるをえない。というのも、ハーバーマス自身が、彼の本のなかで、ニーチェによるラジカルな理性の自己批判を「ポスト・モダンへの転回点」と名づけているからであり、そしてまた理性のこうした自己批判は、ハーバーマスにとっては違った理由にせよ、フーコー、デリダと同様に、そうした転回点を意味するからである。しかしながら、ハーバーマスがニーチェを批判すること、ならびに彼がその信奉者と名づける人々（ホルクハイマーとアドルノも含めて）を批判すること、すなわち自己遡及的理性批判による自己の土台の破壊は、——フーコーの場合は明白に、またデリダの場合は事柄から推して——それ自身、近代の哲学的ディスクールとみなされうるのである。ただし、「自分自身の足もとを掘り返す仕事こそ」——フーコーによれば——ニーチェ以来の近代哲学の目印であるのだから。

ハーバーマスが、デリダの脱構築と取りくむのは、おもに、自分自身の立場をデリダ哲学とのコントラストをつうじて定義し、かつ防衛するためにすぎない。私の考えるところ、ハーバーマスは、自分自身の構想にあのように頑固に固執していることが原因で、彼にとって明らかに異質な構想を、彼のいう意味での近代性に対する拒否としてしか理解できなかった。彼は、そうした構想を、もうひとつの——おそらくは少なからず正真の——近代の哲学的ディスクールとは考えなかったのである。