

Annemarie Gethmann-Siefert (Hrsg.): Philosophie und Poesie, Band 1

Spekulation und Erfahrung

Texte und Untersuchungen
zum Deutschen Idealismus

Herausgegeben in Verbindung mit den Institutionen

Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München

Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli

Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Abteilung II: Untersuchungen

Band 7

Philosophie und Poesie

Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag

Herausgegeben von
Annemarie Gethmann-Siefert

Band 1

frommann-holzboog

1988

Redaktion:

Wilhelm G. Jacobs, München
Giuseppe Orsi, Napoli
Wolfgang H. Schrader, Siegen

Diesen Band legen vor
das Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum
und das Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Philosophie und Poesie : Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag /
hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert. [Hegel-Archiv d.
Ruhr-Univ. Bochum u. d. Istituto Italiano per gli Studi
Filosofici, Napoli]. -
Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog
NE: Gethmann-Siefert, Annemarie [Hrsg.]; Hegel-Archiv (Bochum);
Pöggeler, Otto: Festschrift

Bd. 1 (1988)

(Spekulation und Erfahrung : Abt. 2, Untersuchungen ; Bd. 7)
ISBN 3-7728-0994-4

NE: Spekulation und Erfahrung / 02

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt 1988
Satz und Druck: Zehnersche Buchdruckerei, Speyer
Einband: Ernst Riethmüller, Stuttgart

Inhalt

Vorwort	VII
I. <i>Funktion und Gestalt der Philosophie</i>	
Hans-Georg Gadamer (Heidelberg) Dekonstruktion und Hermeneutik	3
Karl-Otto Apel (Frankfurt) Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen	17
Carl Friedrich Gethmann (Essen) Das Realitätsproblem: ein Skandal der Philosophie?	45
Ernst Wolfgang Orth (Trier) Zur Kritik der beleidigten Vernunft	81
Manfred Riedel (Erlangen) Die akroamatische Dimension der Hermeneutik	107
Wilhelm Perpeet (Bonn) Platons dialogisches Philosophieren	121
Friedrich Hogemann (Bochum) Copula und „sein“ in dem sprachkritischen Ansatz von Hans Lipps	141
II. <i>Ästhetik und Politik im Deutschen Idealismus</i>	
Clemens Menze (Köln) Kunst und Bildung in Wilhelm von Humboldts „Ästhetischen Versuchen“	159
Klaus Düsing (Köln) Schellings Genieästhetik	193
	V

Xavier Tilliette (Chantilly)	
Hölderlin und die intellektuale Anschauung	215
Valerio Verra (Rom)	
Tragische und künstlerische Ironie bei K. W. F. Solger	235
Michael John Petry (Rotterdam)	
The god and the dancing girl: new light on mastery and servitude	255
Helmut Schneider (Bochum)	
Mythos und Logik: Der Tod des Achill	285
Jacques D'Hondt (Paris)	
L'analogie chez Hegel	303
Jan Garewicz (Warschau)	
Hegel über Böhme	321
Ludwig Siep (Münster)	
„Gesinnung“ und „Verfassung“. Bemerkungen zu einem nicht nur Hegelschen Problem	331
Wolfgang Bonsiepen (Bochum)	
Hegels Naturphilosophie im Spannungsfeld zwischen antiker und moderner Physik	349
Friedhelm Nicolin (Düsseldorf)	
Verschlüsselte Losung. Hegels letzte Tübinger Predigt	367
Nicolas Tertulian (Paris)	
Mimesis und Selbstbewußtsein	401
Heinz Kimmerle (Rotterdam)	
Über Derridas Hegeldeutung	415
Önay Sözer (Istanbul)	
Dekonstruktion, Gedächtnis und Dialektik. Zur Hegel-Interpretation Paul de Mans	433

Vorwort

Philosophie und Poesie enthält Originalbeiträge zur Funktion und Gestalt der Philosophie, zum Bezug der Philosophie zur Kunst, näherhin zur Dichtung, sowie einige philosophisch orientierte Auseinandersetzungen mit einzelnen Kunstwerken und -programmen.

Die Untersuchungen der beiden Bände zeigen sich in Fragestellung und Durchführung dem Wirken Otto Pöggelers verbunden und sind ihm zum 60. Geburtstag am 12. 12. 1988 gewidmet. Daß der Anlaß eher angetan ist, Gespräche zu intensivieren, denn ein Fazit über ein Lebenswerk zu ziehen, zeigt sich an der Aktualität und Breite der von O. Pöggelers Gedanken und Schriften initiierten Diskussionen.

Wie in zahlreichen Abhandlungen O. Pöggelers geht es in den Aufsätzen des ersten Teils des *ersten Bandes* von *Philosophie und Poesie* um die Möglichkeit des Philosophierens nach der Aufdeckung der geschichtlichen Bindungen des menschlichen Erkennens durch die Hermeneutische Philosophie. Die Überlegungen zur Funktion und Gestalt der Philosophie begegnen auf je eigentümliche Weise einer gemeinsam erkannten Bedrohung des Philosophierens: seiner Auflösung in die bzw. zugunsten der diffusen Vieldeutigkeit der Begriffe, die die Vielschichtigkeit des im Begriff erfaßten „Lebens“ lediglich abspiegelt, nicht strukturiert und überschaubar gestaltet. An der Philosophie als einem eigentümlichen, eigenen Gesetzen der Rationalität und des „Vernünftig“-Machens der Realität gehorchenden Vorgehen wird man – wie sich zeigt – mit guten Gründen festhalten. Wenn auch eine Vielheit methodisch ausweisbarer Formen des Philosophierens ihr Recht behaupten kann, so muß und darf Philosophie nicht in Poesie, die konstruktive Arbeit des Begriffs nicht in eine Dekonstruktion im Sinne der (Derrida'schen) Forderung einer Selbstauflösung von Bedeutung und Sinn münden. Der Sinn der Philosophie, ihr „Geschäft“ oder traditioneller: ihr Werk besteht nach wie vor – faßt man sie als „Hermeneutik“ bzw. im Anschluß an die transzendental-philosophische Tradition

und die Phänomenologie als eine hermeneutisch orientierte Reflexionsphilosophie – darin, im Blick auf die Mannigfaltigkeit des Wissens und des Wißbaren Verständigung zu ermöglichen (H.-G. Gadamer). Dies wird beispielhaft demonstriert am Vergleich wettstreitender Rationalitätstypen (K.-O. Apel), an der Darstellung des Verhältnisses von Hermeneutik und Argumentation (M. Riedel), an fundamentalen Problemstellungen der Philosophie wie der Frage nach der Restituierbarkeit der Vernunft (E. W. Orth) oder dem Realitätsproblem (C. F. Gethmann), an der Konzeption der dialogischen Ontologie (W. Perpeet) oder auch am sprachkritischen Ansatz der Philosophie (F. Hogemann). Jeweils zeigt sich die Gegenwehr der Vernunft gegen ihre Suspendierung durch die neuere Philosophie, der Sinn vernünftigen Vernunftgebrauchs.

Innerhalb der Philosophie lassen sich die historischen Positionen, denen sich O. Pöggeler in seinen Werken besonders widmet, durch die Namen Hegel und Heidegger markieren. Hegels Philosophie wird allerdings besonders in der Phase des Auf-dem-Weg-seins zum System des absoluten Wissens erörtert. Heideggers Denkweg wird dagegen zwar vor allem in seiner Absetzung von der traditionellen Philosophie aufgegriffen, aber bevor er den Weg aus der Philosophie ins „wesentliche Denken“ vollzogen hat. Hegels vorsystematische Reflexionen und Heideggers „heimliches Hauptwerk“, die *Beiträge zur Philosophie* von 1934, schließen sich durch einen leitenden Aspekt zusammen: durch die Frage nach geschichtlicher Wahrheit, nach Vernunft in der Geschichte bzw. nach der Geschichtlichkeit des Daseins als der Geschichtlichkeit der Vernunft. Eine so ausgerichtete Philosophie vermag, wie es Hegel formulierte, „für das Leben“ Lehrreiches und Lernbares ins Wort, in den Begriff zu fassen. Sie vermag es zugleich, das „Leben“ und seine verschiedenen Artikulations- wie Reflexionsformen als menschliches Leben im Blick zu behalten.

In der Philosophie des Deutschen Idealismus – die im zweiten Teil des *ersten Bandes* ihre aktuelle Repräsentation findet – zeigt sich diese Fähigkeit der Philosophie zunächst als Nähe zur Kunst, wie es z.B. bei Hölderlin (X. Tilliette), bei Schelling (K. Düsing), aber auch

bei Solger (V. Verra) ersichtlich wird. Eindeutiger zeigt sich Sinn und Tragweite der Philosophie überhaupt im ständigen Bemühen, an Kulturphänomene wie Kunst oder Mythologie anknüpfend, sich selbst als Instrument der Aufklärung, der Bildung aller zu bewähren und zu rechtfertigen, etwa im Sinne W. von Humboldts (C. Menze) aber auch Hegels. Hier verschwindet die Ratio, der Logos, um den der Philosoph sich müht, nicht hinter oder in der Vielfalt der Phänomene, sondern er erschließt die Phänomene, indem er „Rechen-schaft ablegt“ über die Tragfähigkeit gebotener Deutung.

Hegel realisiert ein solches Philosophieren sowohl in der Gewichtung einzelner Themenbereiche; etwa der Kunst (M. J. Petry, H. Schneider), der Rechts- (L. Siep) wie Naturphilosophie (W. Bonsiepen) als auch in der Erörterung ontologischer Grundfragen (J. D'Hondt) und ihrer Geschichte (J. Garéwicz). In der Entwicklung des Hegelschen Denkens zeigen sich die Ansätze zur Einheit dieser Konzeption der Philosophie (F. Nicolin). Auch in Kritik und Weiterführung Hegels spiegelt sich diese Einheit im Versuch, die Übersteigerung der der Vernunft zugemuteten Leistung ins Un- und Übermenschliche zu mäßigen. Sowohl die marxistisch orientierte Kritik (N. Tertulian) wie die aktuellen Dekonstruktionsversuche Hegels (H. Kimmerle, Ö. Sözer) demonstrieren, ob und inwieweit eine Wiederbelebung der „ästhetischen Grundlagen“ des Systems sinnvolle Resultate zeitigt.

Der (bereits von Hegel im sog. „Systemprogramm“ formulierten) Forderung, es solle der Philosoph „ästhetischen Sinn“ haben, die Ideen der Vernunft im Sinne der Poesie allen faßlich darstellen können, zeigt sich auch O. Pöggeler verpflichtet. Mit Hegel wendet er sich, oft (wenn auch nicht ausschließlich) im Ausgang von der Kunst, auch den Aspekten des Hegelschen Denkens zu, die innerhalb des systematischen Rahmens ein Eigenleben von bleibender Aktualität führen: den Reflexionen zur Kunst in ihrer geschichtlichen Funktion, der Bildung, allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, in denen er mit Hegel eine Realisation der Vernunft in der Geschichte zu entdecken vermag, gegen ihn die Revisionsbedürftigkeit erreichter Orientierung betonen und demonstrieren kann, bis

hin zum Weg des geschichtlichen Bewußtseins zur Wahrheit, wie er sich prinzipiell akzeptabel aber systematisch überfrachtet in der *Phänomenologie des Geistes* entdecken läßt. Auch hierzu vermögen die Diskussionen nur wenige Aspekte aufzugreifen, aber zu neuem Fragen herauszufordern.

Mit H.-G. Gadamer hält O. Pöggeler daran fest, daß die Trennung des Denkens vom Dichten Wissenschaft ermöglicht und mit ihr Philosophie zu ihrer begrifflichen Aufgabe berufen hat. Gegen Heidegger wendet sich dieser Gedanke, wo Heidegger die Poiesis, das Wort des Dichters, zum eigentlichen Handeln deklariert und mithilfe des Modells eigentlicher (dichterischer) Existenz die diskursive Weltdeutung der Philosophie in ein entschiedenes Handeln überführen will. Wie wichtig eine Trennung beider Bereiche, der Philosophie und der Poesie – im Anschluß an Hegel: der Philosophie und der Mythologie – bleibt, zeigt sich besonders in den politischen Konsequenzen, die Heideggers Philosophie gegenwärtig als ganze in Mißkredit zu bringen drohen. Auch hier finden sich Gesprächspartner, die – im ersten Teil des *zweiten Bandes* – mit O. Pöggeler zu differenzierter Betrachtung mahnen.

Das „seinsgeschichtliche Denken läßt kein Freiheitsverständnis zu, das den Gedanken einschließt“, so mahnt schon K. Jaspers. Heideggers individuelle Entwicklung sowie die Fortführung seiner Philosophie nach *Sein und Zeit* legen auf mannigfache Weise Zeugnis davon ab (A. Schwan), ebenso die Diskussionen um die Nachfolge Heideggers nach 1945 (H. Ott). Dennoch finden sich auch andere Stimmen, mäßigende Betrachtungen, die Heideggers Philosophie weder wegen politischer Irrtümer des Philosophen verwerfen, noch sie wegen der „theologischen Herkunft“ ablehnen (Th. Kiesel), die den Philosophen nicht verpflichten dürfte. Die Überlegungen zu Hegel enden also mit den Zielvorstellungen und Zwecken, denen auch die Kunst, die Poesie insbesondere sich verpflichtet: der Frage nach Bestimmung, Sicherung und Einrichtung der menschlichen Freiheit. Die Interpretationen zu Heidegger beginnen eben dort.

Im Blick nicht primär auf die Anfänge Heideggers als vielmehr auf die bislang nur wenigen zugänglichen *Beiträge zur Philosophie*

(1934) zeigt sich Heideggers Denkweg als der Ausweg aus traditionell verfestigter Systematik zu neuen Formen einer gleichwohl noch vernünftigen geschichtlichen Auslegung der Erfahrung der Wahrheit (J. Kockelmans) in und als „Sprache“ bzw. aus der Spannung Sprache – Schrift (S. Ijsseling). Besonders in der Beschäftigung mit der Kunst, vordringlich mit der Dichtung, zeigt sich bei aller Anfechtbarkeit im einzelnen der vertretbare Versuch, die Affinität der Philosophie zur Vernunft in der Geschichte als eine Verpflichtung auf geschichtliche Vernunft zu reformulieren. Die Erörterung nicht die Systematisierung, die Auslegung nicht die Festlegung vorgegebener Weltdeutung wird zur Aufgabe der Philosophie. Aber die Prüfung dieser wie jeder als Wahrheit auftretender, ausgegebener Deutung bleibt ihr Geschäft.

Heidegger interpretierte diesen Bezug von Philosophie und Poesie in eingeschränkter Weise durch eine Bestimmung der Poiesis, des deutend-entwerfenden Handelns, das im Wort der Dichter manifest wird (A. Gethmann-Siefert). Die Kunst als Poiesis hat aber, wie sich im Blick auf Schelling und Heidegger zeigt (W. Marx), ein gemeinsames Thema mit der Philosophie, Begriff und Metapher rücken im wesentlichen Denken nahe aneinander (H. C. Lucas). Was der Dichter nennt, expliziert der Philosoph. Im wesentlichen Denken, das das Ereignis, die Geschichtlichkeit des Seins thematisiert, ergibt sich zugleich ein Sinn des Redens über das Göttliche, den Gott. Von Heidegger her eröffnet sich das Gespräch mit dem Denken des Anderen bei Levinas (A. Peperzak).

Heideggers Wendung zur Poesie, damit zur Mythologie als der Darlegung des Heilen, Heiligen Göttlichen und des Gottes liefert zwar für das Gespräch den Leitfaden philosophischer Orientierung. Es geht mit Heidegger, aber doch in Modifikation seiner letzten Konsequenz: der Kehre in ein anders anfängliches, das sog. wesentliche Denken, um eine philosophische Deutung der Geschichte als der Weltgeschichte des Menschen.

In diesem Zusammenhang finden (im zweiten Teil des *zweiten Bandes*) auch Versuche ihren Ort, die Poesie selbst, nicht nur die philosophische Deutung der Bedeutung von Kunst, auf dem Hintergrund

philosophischer Einsicht und mit den der Philosophie entnommenen Mitteln hermeneutischen Verstehens (der Auslegung im Heideggerschen Sinn) zu erschließen. In Herders Überlegungen über die Beteiligung der Bilder „bei der Geburt unserer Vernunft“, über die Metaphern als Vermittlung zwischen Erfahrenem und Gewußtem, wird eine Brücke geschlagen zwischen Philosophie und Poesie bzw. Kunst (I. Strohschneider-Kohrs). Das Zwiegespräch der Dichter George, Rilke, Trakl und Celan mit Hölderlin (B. Böschstein) erscheint als mittelbares Zwiegespräch zwischen Dichten und Denken, in dem Grundweisen des Menschseins, Grundfragen der Denker dichterisch erörtert werden.

O. Pöggeler vermochte entscheidende Schritte zur Einsicht in die schwer zugängliche Lyrik Paul Celans zu führen. „Worte wie Blumen“ sind für Heidegger die Gedichte Hölderlins; so erscheinen in der Sicht O. Pöggelers aber auch jene Spuren des Gedankens in der Sprache, die in Celans Gedichten „lesbar“ werden. Wesentliche Gedichte Celans eröffnen, in philosophischem Licht gedeutet (J. Bollack, Ch. Jamme), ebenso wie Beispiele der Nachkriegsliteratur (G. Kurz) oder Musik (W. Biemel) ein Verhältnis des Menschen zu seiner Zeit. So runden exemplarische Interpretationen im Rückgriff auf Zeiten des Umbruchs im Selbstverständnis der Künste die Analysen zum Verhältnis von Philosophie und Poesie ab. Sie vertiefen die Einsicht in die Komplementarität von Dichten und Denken, die die eine Frage nach dem Dasein als In-der-Welt-Sein auf unterschiedliche und differenzierende Weise stellen und beantworten.

Die philosophische Diskussion wird gegenwärtig in mannigfaltigen Formen geführt, und man ist bereit, ihr „gesellschaftliche Relevanz“ zuzubilligen. Daß eine solche Diskussion wie die hier dokumentierte zustandekommen kann, verdankt sich der Gesprächsbereitschaft, ja Gesprächsbegeisterung all derer, die durch ihre wissenschaftliche Mitarbeit und Pünktlichkeit das Entstehen von *Philosophie und Poesie* ermöglicht und leicht gemacht haben.

Es sei an dieser Stelle aber auch denen gedankt, deren Hilfe und Mitarbeit nicht mehr sichtbar ist, aber für das Gelingen konstitutiv war. Neben anderen unterstützten die W. von Humboldt-Stiftung,

die Ruhr-Universität Bochum und die Gesellschaft der Freunde und Förderer der Ruhr-Universität Bochum e. V. die Drucklegung des Bandes durch großzügige Spenden.

Die Mitarbeiter des Hegel-Archivs an der Ruhr-Universität Bochum, Frau Anja Exner und Frau E. Weisser leisteten unschätzbare Hilfe bei der organisatorischen Vorbereitung und Durchführung des ganzen Unternehmens und bei der Korrektur der Bände. Meinen Kollegen am Hegel-Archiv danke ich für Ihre Ratschläge bei der Planung der Festschrift, Herrn Privatdozent Dr. K. R. Meist überdies für die sprachliche Bearbeitung zweier Übersetzungen sowie Hilfe bei der ersten Fahnenkorrektur.

Die Zusammenarbeit mit dem Verlag Friedrich Frommann·Günther Holzboog und die Kompetenz und Flexibilität seiner Mitarbeiter ließen die Arbeit an der Publikation zur Freude werden.

All dies sei zusammengeschlossen mit dem Wesentlichen, dem philosophischen Gespräch: Möge es erfreuen und anregen.

Annemarie Gethmann-Siefert

I.

Funktion und Gestalt
der Philosophie

Dekonstruktion und Hermeneutik

Hans-Georg Gadamer (Heidelberg)

Das Gespräch zwischen selbständigen Fortführern Heideggerscher Anstöße, das meine Pariser Begegnung mit Derrida vor einigen Jahren sein wollte, hatte es mit besonderen Erschwerungen zu tun. Da ist vor allem die Sprachbarriere. Sie wird immer dann groß, wenn Denken oder Dichten Traditionsformen zu verlassen strebt und aus der eigenen Muttersprache neue Weisungen herauszuhören trachtet. Das ist im Gefolge Heideggers in hohem Grade der Fall, und es gilt offenkundig auch noch für die Pariser Begegnung. Die deutsche Publikation derselben, die unter dem Titel *Text und Interpretation* (im Fink-Verlag, München 1985) erschien, krankt geradezu daran, daß die französischen Beiträge auf deutsch erscheinen. Derridas Stil der Dekonstruktion büßt dabei seine Geschmeidigkeit ein. (In der Umkehrung würde unser akademisches Buchstabieren wohl etwas von seiner Biederkeit verlieren.)

In Wahrheit hilft auch Nietzsches Sprachkunst nicht, einen gemeinsamen Boden zu gewinnen. Denn gerade darum geht es, daß man Nietzsche grundverschieden lesen kann: Die einen sehen auf das wirbelnde Maskenspiel von Versuchen und Versuchungen und deuten dies als Ende nicht nur der Metaphysik, sondern der Philosophie überhaupt. Damit verlieren auf der anderen Seite alle Versuche, Nietzsche einheitlich zu verstehen, ihren Boden. So negiert Derrida den Versuch, den Heideggers Nietzsche-Deutung darstellt, von Grund auf. Er sieht in jeder einheitlichen Deutung von Nietzsches Werk Befangenheit im Logozentrismus der Metaphysik. Heidegger sei es nicht gelungen, aus dem Bannkreis der Metaphysik auszubrechen. Mich selber vollends bot ich geradezu als williges Opfer an, wenn ich all den Gewaltsamkeiten, mit denen Heidegger sein Gespräch mit philosophischen oder dichterischen Texten zu führen pflegt, zum Trotz im Falle Nietzsches sein Zusammendenken des

Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr als völlig überzeugend und durchschlagend anzusehen bekannte. Es ist wahr: ich folge Heidegger, wenn ich in Nietzsche Selbstauflösung der Metaphysik sehe und in Heideggers eigenem Denken den Versuch zum Übergang in eine neue Sprache, in ein anderes Denken (das vielleicht gar nicht ein so ganz anderes sein kann). Nun mag man sich fragen: Hat diesen letzten Satz vielleicht Derrida geschrieben? Und hätte er im Besonderen den eingeklammerten Nachsatz nur ins Französische zu übersetzen? Es sieht so aus, als ob zwischen Heidegger und Derrida mindestens die Zwiesichtigkeit, die Nietzsche selber besitzt, so etwas wie einen gemeinsamen Boden bietet. Dann bliebe höchstens ich selber mit meinem eigenen Aufgreifen und Fortführen der Hermeneutik als Philosophie das in die verdorrten Gefilde der Metaphysik verirrte Schaf.

Ganz will mir diese Selbstcharakteristik freilich nicht gefallen. Habe ich mich wirklich nur verlaufen, wenn ich mir einbilde, Heideggers Rede von der Überwindung oder der Verwindung der Metaphysik auf meine Weise zu folgen? Gewiß habe ich den Begriff der „Hermeneutik“, den Heidegger ins Zentrum seiner Ontologie des Daseins gerückt hatte, gegen seine eigene spätere Entscheidung festgehalten. Aber ich meinte damit keineswegs, seine transzendental gedachte Fundamentalontologie ebenfalls festzuhalten. Gerade die neuen Blickbahnen des späten Heidegger, welche die Themen des Kunstwerks, des Dings, der Sprache in die hermeneutische Dimension einbezogen, haben mich vielmehr auf meinem eigenen Wege bestätigt. Ich vermag nicht einzusehen, daß ich damit der Metaphysik im Sinne jener Ontotheologie verfallen bin, in deren Überwindung und Verwindung Heidegger seine eigene Denkaufgabe sah. In Heideggers eigener Sicht ist Metaphysik „Logozentrismus“, sofern über der Frage nach dem „Was-sein des Seienden“ die Frage nach dem „Da“ des Seins verdunkelt wird. Wenn Heidegger in der „Aletheia“ der Vorsokratiker die Frage nach dem „Da“, die Frage nach dem „Sein“ (statt der Washeit des Seienden) vergeblich wiederzufinden suchte, so bestätigt das in meinen Augen, daß er das griechische Denken immer schon auf dem Wege zur Metaphysik sah. Sie hat

sich schließlich als „Ontotheologie“ vollendet, in der sich die Frage nach dem Sein mit der nach dem höchsten Seienden unlösbar verschränkt. Das ist offenkundig jene Metaphysik, deren Figur durch die christliche Theologie angeeignet wurde und die Folgezeit beherrschte. Mit der nominalistischen Wendung dieser Tradition wurde im Zeitalter der Wissenschaft die Frage nach dem Sein überhaupt unverständlich. Das ist es, was Heidegger mit seiner Analyse der Vorhandenheit aufzudecken meinte und was man in der christlichen Metaphysik als den Bezug des intellectus infinitus zur Wesensordnung der Schöpfung zu denken gewöhnt war. Diese „Ontologie der Vorhandenheit“ ist es doch wohl auch, was Derrida meint, wenn er von der Metaphysik der Präsenz spricht, deren Gewalt Augustins wie Husserls Zeit-Analyse offensichtlich beherrscht.

Über einen solchen Begriff von Sein war aber *Sein und Zeit* bereits hinaus. Das lag geradezu in der hermeneutischen Struktur von „Existenz“, nicht Vorhandenheit, sondern Zukünftigkeit zu sein. Wenn ich meinerseits davon ausgehe, dem Existenzial der Rede das Gespräch als das wahre „Unterwegs zur Sprache“ zur Seite zu stellen, und wenn ich damit das Licht, das einem an dem anderen aufgehen kann und das, wie ich sagen möchte, die Eigentlichkeit des Mitseins ausmacht, in den Vordergrund stelle, setze ich den Akzent gewiß nicht auf die „Eigentlichkeit“ des Daseins. Doch halte ich mich nur methodisch an die Ausgangsposition von *Sein und Zeit*, nämlich auf das sich auf sein Sein verstehende Dasein. Der Sache nach ist dieses Selbstverständnis in allen seinen Formen das äußerste Gegenteil von Selbstbewußtsein und Selbstbesitz. Es ist ein sich immer wieder in Frage stellendes Verstehen, das nicht nur auf die Jemeinigkeit gegründet ist, die angesichts des Todes offenbar wird, sondern gerade auch die Selbstbegrenzung durch den Anderen umfaßt, die sich im Gespräch der Sprache ereignet. Daß ein Gespräch überall dort ist, wo immer und worüber immer und mit wem immer etwas zur Sprache kommt, ob dies nun ein anderer ist oder ein Ding, ein Wort, ein Flammenzeichen (Gottfried Benn), – das macht die Universalität der hermeneutischen Erfahrung aus. Es ist keine Inkonsequenz gegenüber dem Anspruch des Verstehens darin, daß diese Erfahrung im

Verstehen selber die Erfahrung der eigenen Grenzen in sich schließt. Im Gegenteil. Die Universalität der hermeneutischen Erfahrung geht mit der tatsächlichen Begrenztheit aller menschlichen Erfahrung und mit den Grenzen, die unserer sprachlichen Kommunikation und Möglichkeit der Artikulation gesetzt sind, bestens zusammen. So beruht das Leben des Gesprächs, wie schon Humboldt gezeigt hat, auf schwankenden Wortbedeutungen, und alle Verständigung darauf, daß in allem Verstehen auch Mißverstehen ist und daß man „übereinkommt“, wie in jedem Vertragsabschluß, in dem beide Teile Zugeständnisse machen, um einen gerechten „Tausch“ zuwege zu bringen. Alles Zusammenleben ist solches Gespräch. Vollends aber ist das unausschöpfbare Gespräch als Lesen (und zwar das verstehende) dadurch ausgezeichnet, daß der „Text“ an sich selbst spricht – im Falle des Gedichts, das Diktat ist, nicht auf den „Autor“ und seine Stimme zurückverweist, sondern auf Sinn und Klang vorwärts deutet, die der Leser heraushört.

Hier scheint es mir daher folgerichtig, daß das Gespräch, das wir sind, ein nie endendes Gespräch ist. Kein Wort ist ein letztes, so wie es kein erstes Wort gibt. Jedes Wort ist selbst immer schon Antwort und bedeutet selbst immer schon Stellen einer neuen Frage. Ich kann Derrida darin nicht folgen, daß die hermeneutische Erfahrung etwas mit Metaphysik der Präsenz zu tun haben soll, und gar, daß dies ganz besonders auf das lebendige Gespräch zutrefte. Mit voller kritischer Deutlichkeit hat Heidegger von der „Oberflächlichkeit der Griechen“ im Blick auf ihre Okularität, ihr Eidos-Denken, ihre Ein ebnung des Logos auf die Logik der Apophansis gesprochen. Das konnte man gewiß „Logozentrismus“ nennen, und sich bei dieser kritischen Bezeichnung mit Kierkegaard, mit Luther, und mit dem *Alten Testament* im Bunde fühlen, angesichts der Tatsache, daß die jüdisch-christliche Glaubenserfahrung sich im Hören auf die Stimme Gottes bestimmte. Aber nun von dieser Kritik am Logozentrismus selber als von einem Logozentrismus zu reden, ist in meinen Augen ein Mißverständnis dessen, was das Geheimnis des Wortes ist. Es ist das Wort, das einer sagt und das ein anderer versteht. Wieso soll das Präsenz einschließen? Wer hört denn auf seine eigene

Stimme? Und wer versteht, wenn er nur hört? Hier hat sich Derrida, wie mir scheint, durch seine an sich richtige Kritik an dem Husserl der *Ersten logischen Untersuchung* und an dem Begriff der Kundgabe, der dort entwickelt wird (in seinem schönen Buch *La voix et les phénomènes*), zu einer falschen Unterstellung verleiten lassen. Sie scheint mir für seinen Zugang zu Heidegger und zur Hermeneutik verhängnisvoll.

Ich verkenne die innere Nähe von Rede und Schrift nicht, die in der Schriftfähigkeit von Sprache liegt. Auch ich betrachte jede Wortsprache immer schon als „Unterwegs zur Schrift“ (wie ich eine kleine Abhandlung vom Jahre 1983 betitelt habe). Aber was ist Schrift, wenn sie nicht gelesen wird? Gewiß teile ich mit Derrida die Überzeugung, daß ein Text nicht mehr von seinem Autor und dessen Meinen abhängt. Wenn „gelesen“ wird, suche ich nicht den vertrauten Klang der Stimme des anderen in mir zu erlauschen. Wir kennen im Gegenteil alle die Erfahrung, wie ein uns vertrauter Text durch die Stimme des Autors, der seinen eigenen Text vorträgt, geradezu verfremdet werden kann. Wohl aber lese ich einen Text nur dann mit Verständnis, wenn die Schriftzeichen nicht nur entziffert und in Laute umgesetzt werden, sondern wenn der Text zum Sprechen gebracht wird, und das heißt, daß er moduliert und artikuliert und sinnbetont gelesen wird. Die Kunst des Schreibens besteht – das brauche ich einem Schriftsteller vom Range Derridas wirklich nicht erst zu sagen – darin, daß der Schriftsteller jene Zeichenwelt, die die Texte bildet, so beherrscht, daß die Rückkehr des Textes in Sprache gelingt. Das ist in der Neuzeit zumeist lautlose Sprache, aber auch sie spricht dank dem wunderbaren Zusammenspiel von Sinn und Klang, das gut geschriebene Bücher und erst recht alle Dichtung als „Literatur“ auszeichnet. Ich möchte wirklich wissen, was Verstehen und (was ja doch offenkundig impliziert ist) mit Verstand Lesen mit Metaphysik zu tun hat.

Auch ich sage, Verstehen ist immer Anders-verstehen. Was sich da aufschiebt, was sich verschiebt, wenn mein Wort einen anderen erreicht oder gar, wenn ein Text seinen Leser erreicht, läßt sich niemals in einer starren Identität fixieren. Wo Verstehen sein soll, ist

nicht nur Identität. Verstehen meint vielmehr, daß einer fähig ist, an die Stelle des anderen zu treten, um zu sagen, was er da verstand und was er dazu zu sagen hat. Das meint gerade nicht, ihm nachzureden. Verstehen im wörtlichsten Sinne heißt nämlich, eines anderen Sache vor Gericht, oder vor wem immer, ganz zu vertreten, für ihn zu stehen.

Nun wird Derrida gewiß einwenden, daß ich Nietzsche nicht ernst genug nehme, und das heißt: das Ende der Metaphysik, den Bruch, der seither alle Identität und Kontinuität mit sich selbst und mit anderen illusorisch mache. Das seien eben die Illusionen des Logozentrismus, denen selbst Heidegger nicht entronnen sei, wie seine Nietzsche-Auslegung beweise. Im letzten Betracht bleibe das alles Hegel, und das heißt eben: Metaphysik. Es war Hegels Anspruch, den Bruch der Andersheit, und zwar jeder Andersheit, dialektisch zu versöhnen, Selbsterkenntnis im Anderssein zu gewinnen. Gerade das aber bedeute die letzte Vollendung der Metaphysik und sei seit Nietzsche obsolet geworden. Alle Rede von Sinn und Kontinuität von Sinn sei ein metaphysisches Relikt. – So müsse auch meine hermeneutische Anstrengung, die Erfahrung der Kunst in die Kontinuität des eigenen Selbstverständnisses zu integrieren, zum Rückfall in den Idealismus führen. Die Identität des Selbst sei in Wahrheit eine Illusion.

Hier liegt, wie mir scheint, eine falsche Auffassung von Selbstverständnis zugrunde. Selbstverständnis ist vielleicht ein irreführender Ausdruck, den ich gebraucht habe und den ich im Anschluß an die moderne protestantische Theologie, wohl aber auch an die Sprachtradition Heideggers, natürlich fand. Das neue Wort deutet in Wahrheit an, daß es sich da gerade nicht um die unerschütterliche Gewißheit des Selbstbewußtseins handelt. Das Wort Selbstverständnis hat vielmehr einen pietistischen Unterton und läßt anklingen, daß es dem Menschen eben nicht gelingt, sich selber zu verstehen, und daß über diesem Scheitern seines Selbstverständnisses und seiner Selbstgewißheit der Weg zum Glauben führen soll. Das gilt für den hermeneutischen Gebrauch des Wortes mutatis mutandis ebenfalls. Für Menschen ist Selbstverständnis etwas Unvollendbares, ein

immer neues Unternehmen und ein immer neues Unterliegen. Der Mensch, der sich auf sein Sein verstehen will, sieht sich vor dem schlechthin Unverständlichen des Todes. Aber dann frage ich: Ist das der Weg der Metaphysik? Ist das Logozentrismus?

Wir stoßen damit auf das Kernproblem, das in aller hermeneutischen Anstrengung mitschwingt und das wohl auch Derridas Unbehagen gegenüber meinen Denkversuchen zugrundeliegt: Wird nicht in der Hermeneutik bei allem Bemühen, die Andersheit als Andersheit, den Anderen als Anderen, das Kunstwerk als einen Stoß, den Bruch als Bruch, Unverständliches als unverständlich anzuerkennen, der Verständigung und dem Einverständnis zu viel eingeräumt? Diesen Einwand hatte ehemals schon Habermas gegen mich erhoben, wenn er mir die verzerrte Verständigung entgegenhielt, die Einverständnis zum bloßen Schein, ja zum Manipuliertwerden macht. Seine Einwendung zielte gewiß in eine andere, politisch motivierte Richtung und nicht darauf, ob darin nicht ein Rückfall in die Metaphysik der Präsenz liege. Aber die Sache bleibt die gleiche. Man kann von Lévinas lernen, wie ernst diese Einrede ist, auch für den, der keine politische Option vollzieht, sondern nur sich denkend Rechenschaft zu geben sucht und sagen will, was ist. Ich bin mir dessen durchaus bewußt, daß in der Anstrengung des Verstehens die ständige Verführung droht, dem Entweder/Oder auszuweichen, vor das wir als Handelnde so gut wie als miteinander Lebende gestellt sind.

Nicht ohne Absicht spiele ich hier auf Kierkegaard an. Ich gestehe, daß eine meiner Erstprägungen Kierkegaards Gegenüberstellung des ethischen und des ästhetischen Stadiums war. Sie liegt noch meiner hermeneutischen Option für die Kontinuität zugrunde, die ja in der Figur des Assessors Wilhelm in *Entweder/Oder* gezeichnet ist. In ihm wird die ethische Kontinuität der ästhetischen Unmittelbarkeit entgegengestellt und dem ästhetischen Genuß die Selbstkritik des Gewissen-haben-wollens. Daß darin die unendliche „Mediation“ Hegelscher Reflexion lauert, habe ich als Neunzehnjähriger, als der ich das zuerst in mich aufnahm, gewiß nicht realisiert. Aber ich sollte das ein Leben lang nachholen lernen.

Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen

Karl-Otto Apel (Frankfurt)

1. Exposition

Ich kann das komplexe Phänomen oder Syndrom der Gegenwartsphilosophie, das ich mit dem Stichwort „totale Vernunftkritik“ treffen möchte, am Beginn meiner Überlegungen noch nicht hinreichend charakterisieren. Ich kann es nur in der Form einer Behauptung seiner Existenz und seiner symptomatischen Signifikanz einführen. Und ich kann vielleicht vorläufig eine ungefähre Vorstellung des Gemeinten evozieren, indem ich auf die modische Rede von der *Infragestellung oder Transzendierung der Moderne* durch die *Postmoderne* verweise.¹ Als Vorausdenker der Postmoderne werden in diesem Zusammenhang gewöhnlich die folgenden Philosophen genannt: Nietzsche, Heidegger und die französischen Poststrukturalisten wie Foucault und Derrida. Zuweilen beruft man sich für die Konsequenzen Heideggers auch auf die „philosophische Hermeneutik“ Gadamers und in ihrem Gefolge auf den „hermeneutic pragma-

¹ Vgl. J.-F. Lyotard: *La condition postmoderne: rapport sur la savoir*. Paris 1979; ders.: *Le différend*. Paris 1983. Gianni Vattimo: *Le avventure della Differenza: Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger?* Milano 1981; ders.: *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*. Milano 1985. – J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1985. – A. Wellmer: *Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne*. Frankfurt a. M. 1985. – R. Rorty: *Habermas, Lyotard et la post-modernité*. In: *Critique*. 442 (1984). – R. Palmer: *Expostulations on the Postmodern Turn*. In: *Krisis*. 2 (1984), 140–49. – A. Villani: *Le «chiavi» del postmoderno*. Un dialogo a distanza. In: *Il Mulino*, XXXV, 303 (1986), 5–22.

tic turn“ der amerikanischen Philosophie, wie er etwa durch Richard Rorty vertreten wird. Und schließlich findet man Affinitäten zum Postmodernismus auch in den tief pessimistischen Konsequenzen, die Horkheimer und Adorno aus ihrer Rekonstruktion der „Dialektik der Aufklärung“ zogen.

Bei den angeführten Vordenkern der Postmoderne findet sich nun in der Tat eine Vernunftkritik, die weit über das von Kant inaugurierte Paradigma der *kritischen Selbstaufklärung und Selbstbegrenzung der Vernunft* hinausgeht – bis zu dem Punkt, wo die Kritik ihren eigenen Geltungsanspruch im vorhinein aufhebt. Und genau darin – in der paradoxen Selbstaufhebung der abendländischen Rationalität – scheint das Vordenken der Postmoderne zu bestehen: diesen Eindruck gewinnt man besonders beim späten Heidegger und bei Derrida. So heißt es z. B. beim späten Heidegger, daß „Gründe“ (im Sinne des platonischen „logon didonai“ und im Sinne des Leibnizschen „Satzes vom Grunde“) nur im Rahmen des zu „verwindenden“ „Ge-stells“ der abendländischen Metaphysik überhaupt eine Funktion haben können.² Derrida hat sich dem angeschlossen und fordert eine Überwindung des „Logozentrismus“ der abendländischen Philosophie.³

2 Vgl. *M. Heidegger: Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957; In dem späten Vortrag *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* von 1964 sagt Heidegger das Folgende über die abendländische Vernunft: „Was heißt ratio, νοῦς, νοεῖν, Vernehmen? Was heißt Grund und Prinzip und gar Prinzip aller Prinzipien? Läßt sich dies jemals zureichend bestimmen, ohne daß wir die Ἀλήθεια griechisch als Unverborgenheit erfahren und sie dann, über das Griechische hinaus, als Lichtung des Sich-verbergens denken? ... Vielleicht gibt es ein Denken außerhalb der Unterscheidung von rational und irrational, nüchterner noch als die wissenschaftliche Technik“ (In: *M. Heidegger: Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969. 79).

3 Vgl. *J. Derrida: L' Ecriture et la Différence*. Paris 1967; ders.: *De la grammatologie*. Paris 1967; ders.: *Marges de la Philosophie*. Paris 1972; ders.: *Positions*. Paris 1972. Derrida möchte im Geiste Heideggers noch über Heidegger hinausgehen und auch das Denken der Wahrheit des Seins noch als „logozentrisch“ im Sinne der Metaphysik der „Präsenz“ und insofern der Subjekt-Objekt-Relation „dekonstruieren“: „La pensée du sens ou de la vérité de l'Être, la détermination de la différence en différence ontico-ontologique, la différence pensée dans l'horizon de la question de l'Être, n'est-ce pas encore un effet

Ich möchte nun in dieser sich selbst aufhebenden Vernunft- oder Logos-Kritik eine interne Herausforderung der Gegenwartsphilosophie sehen, die einerseits Symptom-Charakter hat und in ihren externen und internen Motiven *verstanden* werden muß, die aber andererseits auch eine *quasi-pedantische Widerlegung* erfahren sollte. Mir scheint: schon die Tatsache, daß die bislang in Erscheinung getretenen Typen der totalen Vernunftkritik ganz *verschiedene* Aspekte der *Vernunft* bzw. der *Rationalität* oder des *Logos* zum Gegenstand plausibler Kritik gemacht haben, enthält einen formalen Hinweis auf den möglichen Ansatz einer *selbstkonsistenten Vernunftkritik*: sie darf offenbar nicht *total* sein. Dieser Hinweis wird verstärkt durch den Umstand, daß die philosophische Tradition auch selbst schon immer eine Argumentationsstrategie erkennen läßt, mittels derer sie die externe Vernunftkritik gleichsam aufgefangen hat: die Strategie der *reflexiven Selbstdifferenzierung der Vernunft*.

Im folgenden möchte ich nun versuchen, in Anknüpfung an die traditionelle *Selbstdifferenzierungsstrategie* der philosophischen Vernunft und zugleich in heuristischer Anknüpfung an die heute aktuellen Motive der *totalen Vernunftkritik* das Programm einer *philosophischen Rationalitätstheorie* zu skizzieren.⁴

Dabei sollte die heuristische Anknüpfung an die *externen* Motive der aktuellen Vernunftkritik eine *korrigierende* Funktion gegenüber

intra-metaphysique de différence? (Marges, 23). Das Geschehen («mouvement», «déploiement») der «différance», das Derrida denken will, «n'est pas précédée par l'unité originaire et indivise d'une possibilité présente que je mettrai en réserve» (Positions, 17). Es geht vielmehr um ein Denken, das «ne veut rien dire», das als «écriture» bloß noch die Spur («trace») der sozusagen verlorenen «archi-écriture» ist: «pure signifiante sans signifié originaire». Wie aber soll es möglich sein, dies zu denken, und das heißt: mit dem Anspruch der *Sinn-* und *Wahrheitsgeltung* auszusagen? – Von dieser Frage geht im folgenden meine Metakritik der Dekonstruktion des Logos der abendländischen Philosophie aus.

4 Für einen ersten Versuch in dieser Richtung vgl. K.-O. Apel: *Types of Rationality To-day: The Continuum of Reason between Science and Ethics*. In: *Rationality Today*. Ed. Th. Geraets. Ottawa 1979. 307–40. Inzwischen hat J. Habermas in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main 1981. 2 Bde) neue Maßstäbe auch für eine Theorie der Rationalitätstypen gesetzt.

der reflexiven Selbstdifferenzierung der Vernunft erfüllen. In bezug auf diese korrigierende Funktion der externen Heuristik – d.h. nur in einem vorläufigen und falliblen Sinn – sollte die reflexive Selbstdifferenzierung der Vernunft die Gestalt einer *Theorie der Rationalitätstypen* annehmen.

2. Das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen

2.1 Vorüberlegungen: die Idee einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung der philosophischen Rationalität

Das von mir ins Auge gefaßte Programm einer Theorie der Rationalitätstypen versteht sich also als mögliche Antwort der Vernunft auf die Herausforderung der totalen Vernunftkritik der Gegenwart. Ein solcher Versuch setzt m.E. ein methodologisches Selbstverständnis der Philosophie voraus, das dem vom Postmodernismus propagierten in mehr als einer Hinsicht entgegengesetzt ist. So ist es z.B. unvereinbar mit einem völlig entdifferenzierten, rhetorisch-literarischen Verständnis des philosophischen Diskurses; genauer: mit einem Verständnis, das zwischen fiktiver Rede und Rede mit Wahrheitsanspruch, zwischen suggestiver Überredung und Überzeugung durch Argumente, ja vielleicht sogar zwischen Verhandlung und argumentativem Diskurs keinen Unterschied macht.

Es geht jedoch nicht darum, literarisch-rhetorische Sprachformen völlig zu vermeiden und den heroischen Versuch der Zeit Carnaps und Tarskis zu erneuern, die Sprache der Philosophie auf eine formalisierte Konstruktsprache einzuschränken, die von der subjektiv-pragmatischen Dimension der kontextbezogenen Rede abstrahiert. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil der Versuch einer reflexiven Selbstdifferenzierung der Vernunft gerade diejenige Dimension der natürlichen Sprache in Anspruch nehmen muß, die in der logischen Semantik formalisierter Sprachen als Quelle semantischer An-

tinomien verpönt war: die *transzendentalpragmatische Dimension der aktuellen Selbstreferenz von situationsbezogenen Sprechakten*. Diese Reflexionsdimension der Rede – die gegen Antinomien nicht a priori immun ist – macht die natürliche Sprache zur *pragmatisch letzten Metasprache aller Sprachkonstruktion und auch schon der logischen Objektivierung und Formalisierung von Argumenten*. Insofern erweist sich die natürliche Sprache mit ihrer Metaphorik und ihren kontextabhängigen – z. B. indexikalischen – Bestandteilen als unentbehrliche Sprache der Philosophie.

Weil nun aber eine *philosophische Rationalitätstheorie* – mehr noch als jede andere philosophische Theoriebildung – auf die *Reflexionsdimension* der Sprache angewiesen ist, so muß ihr allerdings daran liegen, den *performativen Selbstwiderspruch* um jeden Preis zu vermeiden. Sie geht davon aus, daß z. B. die *Paradoxie des Lügners* nicht schon deshalb entsteht, weil durch Aussagen wie „Alle Menschen lügen“ oder „Ich lüge immer“ oder „Ich lüge jetzt“ die Sprache *selbstreferentiell* benutzt wird, sondern deshalb, weil durch solche Aussagen der Sprecher seinen *aktuellen Wahrhaftigkeitsanspruch* – und damit auch seinen *Wahrheitsanspruch* – zugleich verneint und somit aufhebt. Das Verbot des *performativen Selbstwiderspruchs* wird auch nicht wie etwa das Verbot des *propositionalen Widerspruchs* „a und non-a“ als Axiom einer Logik-Theorie eingeführt, sondern es ergibt sich aus einer *reflexiven* Einsicht: Aus der Einsicht, daß bei der Einführung jeder denkbaren Theorie bzw. aller denkbaren Axiome die *performative Selbstkonsistenz der Rede* schon vorausgesetzt ist. Die Forderung der Selbstkonsistenz beruht somit nicht auf einer *Setzung* oder *Entscheidung* –, sondern sie ist eine Bedingung der Möglichkeit jeder als sinnvoll verstehbaren Setzung oder Entscheidung; als solche ist sie für das Denken qua Argumentieren *nicht hintergebar*. Offensichtlich kann man daher das Verbot des performativen Selbstwiderspruchs auch nicht *begründen*, wenn man darunter – wie in der Logiktradition üblich – die *Herleitung von etwas aus etwas anderem* (z. B. Deduktion oder Induktion) versteht. Jede *solche* Begründung müßte natürlich das zu Begründende schon voraussetzen, also eine *petitio principii* begehen. Aber indem man

dies einsieht, sieht man zugleich ein, daß bei unserem Prinzip eben durch die *reflexive Einsicht*, daß es für jede objektiv-logische Begründung schon vorausgesetzt ist, eine philosophisch hinreichende Begründung schon geleistet ist. Ich habe dies die *transzendentalpragmatische Letztbegründung* der Philosophie genannt; und ich habe, ausgehend von der nichthintergehbaren Voraussetzung des zu vermeidenden pragmatischen oder performativen Selbstwiderspruchs, das folgende Kriterium einer *philosophischen – transzendentalpragmatischen – Letztbegründung* von Prinzipien der theoretischen und praktischen Philosophie vorgeschlagen: *Diejenigen Präsuppositionen des Argumentierens können als letztbegründete Prinzipien angesehen werden, die ohne performativen Selbstwiderspruch nicht bestritten und eben deshalb auch nicht ohne Zirkel (petitio principii) logisch begründet werden können.*⁵

Ich nenne die in diesem Sinne letztbegründbaren Präsuppositionen der Argumentation die *Prinzipien der philosophischen Diskurs-Rationalität* – kurz: die Prinzipien der *Vernunft* oder des *Logos* –; und ich kann an dieser Stelle nur behaupten, daß es sich um die hinreichenden Prinzipien sowohl der *theoretischen* wie auch der *praktischen* Vernunft – also der Ethik – handelt. Wir haben damit m. E. schon den *Typus der philosophischen Rationalität* vorgreifend charakterisiert – und zwar nicht so sehr durch das *Ergebnis* unserer Überlegungen als durch die *Methode*, die wir bei der vorläufigen Eruiierung der Prinzipien der Diskursrationalität angewendet haben: Wir haben den ersten und grundlegenden Typus der philosophischen Theorie der Rationalitätstypen nicht axiomatisch eingeführt, sondern dadurch, daß wir nach derjenigen Rationalität fragten, die von einer *Theorie der Rationalität* vorausgesetzt werden muß. Eben dies ist die *Rationalität des argumentativen Diskurses*.

5 Vgl. K.-O. Apel: *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*. In: Sprache und Erkenntnis. Festschr. f. G. Frey, Hrsg. von B. Kanitscheider. Innsbruck 1976. 55–82. – Vgl. hierzu zuletzt W. Kuhlmann: *Reflexive Letztbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg/München 1985, ferner D. Böbler: *Rekonstruktive Pragmatik*. Frankfurt am Main 1985.

Wie verhält sich nun dieser *Rationalitätstyp* – dieser *Logos* – zu dem Begriff von *Rationalität*, *Logos* oder *Vernunft*, der in der heute gängigen *totalen Vernunftkritik* vorausgesetzt wird?

2.2 Diskussion der Hauptthesen der totalen Vernunftkritik des Postmodernismus

Ich kann bei der Beantwortung dieser Frage nur so vorgehen, daß ich einzelne, prägnante Züge bzw. Argumentations-Topoi der postmodernistischen Logos-Kritik zu dem soeben exponierten Ansatz einer transzendentalpragmatischen Rationalitätstheorie in Beziehung setze.

Dabei möchte ich auch Max Webers immer noch äußerst virulente These vom *okzidental*en *Rationalisierungs-* und *Entzauberungs-*Prozeß einbeziehen. In diesem Sinne möchte ich etwa die folgenden Thesen bzw. Suggestionen diskutieren:

1. *Globalthese des Postmodernismus* (im Sinne Heideggers): Der Logos bzw. die Vernunft ist nur das Pendant einer *kontingenten, epochalen Entbergung des Sinns von Sein* im Rahmen der „Seinsgeschichte“. Die durch den Logos geprägte Epoche (der Metaphysik) gilt es zu „verwinden“, um sich dem noch verborgenen Anderen zu öffnen, das sich dem Logos prinzipiell entzieht. (Im Sinne Derridas könnte die Globalthese lauten: Es gilt den „Logozentrismus“ zu überwinden, der das sinnkonstitutive Geschehen der „Differance“ verbirgt.)

2. *Spezialthese über den Logos der Metaphysik* (im Sinne Heideggers): Der „Logos“ ist seit Platon und Aristoteles als „apophantische“ *Aussage des Seienden* in seiner „Anwesenheit“ und insofern in seiner *Seiendheit* oder in seinem *Wesen (essentia)* gedacht. Insofern entzieht sich dem Logos der Metaphysik das zeithafte *Sein* in seiner Differenz vom jeweils anwesenden *Seienden* und auch von der entsprechend vorgestellten *Seiendheit*.

3. *Spezialthese über den Logos der Wissenschaft bzw. Technik* (im Sinne Heideggers): In dem apophantischen Logos der klassischen Metaphysik ist die *Subjekt-Objekt-Relation* der neuzeitlichen Wissen-

schaft vorgedacht: die *Vergegenständlichung* und *Verfügbarmachung der Welt und des Menschen für das (transzendente) Bewußtsein*, die in der Gegenwart – z.B. in der „unanschaulichen“ Mikrophysik – ihre letzte Transformation durchmacht: den Übergang vom „Vorstellen“ der „Gegenstände“ zum bloßen „Errechnen“ und „Bestellen“ der „Bestände“. Kurz: Im „Logos“ der abendländischen Philosophie und Wissenschaft ist das „Ge-stell“ der modernen Technik, ihrer „Weltverwüstung“ und Selbstmanipulation des Menschen angelegt.⁶

4. *Spezialthese über den okzidental Rationalisierungsprozeß* (im Sinne Max Weber): Die höchste Form der modernen Rationalität besteht in der (*Mittel-*)*Zweck-Rationalität* (die sich als „objektive Zweckerationalität“ auf die kausalanalytische und insofern auch prognostische Rationalität der modernen Naturwissenschaft stützt.) Demgegenüber ist die reine *Wertrationalität* (Orientierung am Wert der Handlungsweise ohne Berücksichtigung der vorhersehbaren Folgen) prinzipiell weniger rational, da sie auf *subjektive Letztentscheidungen über die Wertungs-Axiome* rekurrieren muß. Darin liegt das Resultat des abendländischen *Rationalisierungs-* und *Entzauberungs-*Prozesses.

5. *Semiotische Spezialthese* (im Sinne von Derrida): Der „Logozen-trismus“ der abendländischen Philosophie impliziert im Sinne des „Phonozentrismus“, daß die *prinzipielle Zeichengebundenheit der Sinnkonstitution* – und insofern das zeitliche Geschehen der sinnkonstitutiven „Differance“ – übersehen wird (sich verbirgt) zugunsten der vermeintlich evidenten *Präsenz* des Sinns für das Bewußtseins-Subjekt.

2.2.1 *Zur Globalthese des Postmodernismus* möchte ich vorab folgende Antwort ins Auge fassen: Der hier gemeinte Logos bzw. die hier gemeinte Vernunft kann – bei Strafe des *performativen Selbstwiderspruchs* – nicht mit dem Logos bzw. der Vernunft identisch sein, die im *Geltungsanspruch* der Globalthese vorausgesetzt wird. Als Ge-

6 Vgl. hierzu insbesondere *M. Heidegger: Die Frage nach der Technik*, in: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954.

genstand der seinsgeschichtlichen Relativierung kann sinnvollerweise allenfalls ein eingeschränkter Vernunftbegriff – ein *abstrakter Rationalitätstypus* – gemeint sein. Der faktisch im Geltungsanspruch der These vorausgesetzte Logos der Philosophie dagegen ist in dem von mir exponierten Typus der – *selbstreflexiven* – *Diskursrationalität* schon prinzipiell in Sicht gekommen. Das erweist sich vor allem durch die folgende Überlegung:

Die „ontisch-ontologische Differenz“, und damit das zeithafte Sein im Unterschied zum Seienden bzw. zur Seiendheit, kann nur deshalb zur Diskussion stehen, weil die Differenz offenbar als solche sprachlich thematisiert und insofern zum „Gegenstand“ wahrer oder falscher Aussagen gemacht werden kann. Das besagt nicht, daß wir nicht mit „lichtend-verbergenden“ Welt-Sinnerschließungen primär sprachlicher Art zu rechnen hätten, die uns als geschichtliche „Ereignisse“ inhaltlich unverfügbar sind. *Insofern* ist die Möglichkeit richtiger und falscher Urteile, die auf innerweltliche Phänomene bezogen sind, in der Tat von einer vorgängigen *Sinn-Entbergung* („*a-letheia*“) abhängig. Doch diese kann als seinsgeschichtliches „Ereignis“ nicht den Logos der Philosophie im ganzen erst konstituieren; vielmehr muß die *reflexive Selbsttranszendierungs-Potenz des Logos der Sinn-Differenzierungs-Potenz der Seinsgeschichte* im Prinzip entsprechen; und darüber hinaus muß unterstellt werden, daß die Potenz der kommunikativen, sprachlichen Verständigung über Sinn, die im argumentativen Diskurs hermeneutisch mobilisiert wird, auch dem unverfügbaren inhaltlichen Reichtum der Welt-Sinn-Entbergung im Prinzip gewachsen ist.

Trotz dieser Versicherung der komplementären und gewissermaßen koextensiven und kointensiven Potenz von zeitlicher Sinn-Differenzierung und selbstreflexivem Diskurs-Logos bleibt jedoch die folgende Frage offen: Besteht nicht ein prinzipieller *Primat des a-rationalen Geschicks der geschichtlichen Sinn-Konstitution gegenüber aller philosophischen und wissenschaftlichen Theorien-Systematik?* Bleibt diese nicht, soweit sie sich auf innerweltliche Phänomen-Evidenzen stützt, hinsichtlich der Selektion und Interpretation der Phänomene letztlich angewiesen auf die geschichtlich-geschickhafte