

Luis Sáez Rueda, Granada

## Das Unverfügbare und der Diskurs Heideggers Vermächtnis im Streit von Moderne und Postmoderne

Zweifelsohne stellt Heideggers Denken nach wie vor eine Herausforderung für die aufgeklärte Moderne und deren Erwartungen dar. Diese Herausforderung drückt sich besonders deutlich im modernen Ideal von Autonomie aus. Dieses Ideal eines in einer rationalen Existenz zu selbstbewußtem Handeln fähigen Subjekts hielt Heidegger für eine gefährliche Illusion. Eine Illusion, insoweit es sich im Vergessen der Zugehörigkeit der Menschen zu einer nicht beeinflussbaren Geschichte der Lichtungen des Seins erhält; gefährlich, insoweit es die Frucht eines Willens zur Technik ist, der darauf ausgerichtet ist, das Bestehende der Verfügung subjektiver Willkür zu unterstellen.

Die vorliegende Arbeit möchte zunächst das Vermächtnis Heideggers so rekonstruieren, daß sie seine Kritik am Willen zur Technik der modernen Philosophie als zentrales Motiv begreift (Par. 1). Sodann möchte sie zwei Formen des gegenwärtigen postmodernen Denkens, in die dieses Vermächtnis verwandelt wurde, analysieren: J.-F. Lyotards Gedanke der Differenz, der den Bezug auf eine unverfügbare Dimension des Bestehenden in einem neuen Licht rekonstruiert, und Richard Rortys Neopragmatismus, der diese Dimension auf naturalistische und, so die These, widersprüchliche Weise reduziert (Par. 2). Abschließend wird die Arbeit den Gedanken Lyotards zum Versuch heranziehen, die Existenz einer linguistischen Dimension nachzuweisen, die, befreit vom Heideggerischen Radikalismus, als unverfügbar für das Subjekt und als nicht auslöschbare Dimension der diskursiven Rationalität anzuerkennen wäre. Mit dieser Rationalität ist jener neue *logos* gemeint, den J. Habermas und K.-O. Apel als Modell einer zu erneuernden philosophischen Aufklärung vorschlagen und mithilfe dessen die Moderne aus ihrer Agonie soll befreit werden können (Par. 3). Gegen das Habermasisch-Apelsche Denken, das wohl zu Recht die von Lyotard vorgetragene Anschuldigung verdient, es reproduziere unter einem neuen Gewand den von Heidegger gemeinten Willen zur Technik, wird ein tragischer Begriff vom Sinn der Rationalität vorgeschlagen.



## 1. Heidegger als Herausforderung für die Moderne

### 1.1. Der technische Wille

In seinem Bild einer wissenschaftlich-technischen Welt hat Heidegger den Schlüssel zum Verständnis eines Willens umrissen, der darauf abzielt, sich die Gesamtheit des Wirklichen verfügbar zu machen. Die Beziehung, die die Menschen mittels der modernen Technik zur Welt aufrichten, macht dem Sinn eines ursprünglichen „Bestellens“, das in anderen Zeiten beispielsweise die Haltung der Bauern auszeichnen konnte, keine Ehre mehr. Heute handelt es sich um ein *Stellen* der Technik an die Natur, um einen Impuls, der auf Unterwerfung alles Gegebenen und auf Verwandlung der Welt in etwas Ansammelbares, Verteilbares, Beherrschbares ausgerichtet ist<sup>1</sup>. Die moderne Wissenschaft objektiviert ihrerseits das Bestehende zum Nutzen der menschlichen Bedürfnisse und Herrschaftsabsichten; sie präformiert das Feld der Objekte, und in diesem antizipierenden Kalkül „versichert sie sich ihrer“, um „sie sich zur Verfügung zu stellen“. Was nämlich ihre Forschungen bestimmt, ist ihr „Unternehmenscharakter“, die Unterwerfung der Forschung unter die von den gegenwärtigen Problemen auferlegten Erfordernisse<sup>2</sup>. Die moderne Technik treibt also den menschlichen Willen zur Macht ins Extrem. Auf der anderen Seite jedoch sind die Menschen in diesem Wunsch, sich Allem aufzuerlegen, selber die Unterlegenen, selber verdinglicht und bedroht von ihrem Technikwahn, woraus eine immer stärker werdende Entwurzelung und Schutzlosigkeit resultiert<sup>3</sup>.

Die moderne Technik aber ist, nach Heidegger, nicht bloßes menschliches Handeln, sondern ein Ereignis ontologischer Art, in dem die Menschen selber die Betroffenen sind. Beruhigend in ihr ist nicht der schlechte Gebrauch eines instrumentellen Vermögens *des* und *zugunsten des* Subjekts, sondern, nach Heidegger, umgekehrt die derzeitige Determinierung des Wesens der Menschen durch die Technik.

Mittels einer ausführlichen Untersuchung des ursprünglichen Begriffs von Kausalität führt uns Heidegger zum griechischen Verständnis des Technikphänomens. Ποίησις, Hervorbringen heißt bei Plato nicht bloß kunsthandwerkliche Verfertigung. Auch die griechische *physis* (φύσις) ist ein Her-vor-bringen, und zwar als ein von-sich-her Aufgehen und Aufbrechen. Das Hervor-bringen enthält in sich die aristotelische Bedeutung von Ursache, als ein Veranlassen und ein Zum-Vorschein-kommen-Lassen. Das Her-vor-bringen, als Möglichkeit aller herstellenden Verfertigung, bedeutet schließlich „in die Anwesenheit bringen“, aus der „Verborgenheit“ in die „Unverborgenheit“ bringen. Dies aber ist, so Heidegger, der griechische Sinn von Wahrheit als *alétheia* (ἀλήθεια). Das Wesen der Technik gehört

1 Vgl. Heidegger, M., 1962, S. 14–16.

2 Vgl. Heidegger, M., „Die Zeit des Weltbildes“, in Heidegger, M., 1950, S. 73–84.

3 Vgl. Heidegger, M., „Wozu Dichter?“, in Heidegger, M., 1950, S. 286–290.



somit zum Bereich der Wahrheit, diese verstanden als das Ereignis des Entbergens<sup>4</sup>.

Der Terminus Da-sein, den Heidegger in *Sein und Zeit* benutzt, um einen essentialistischen Begriff des Menschen zu überwinden, bindet die menschliche Existenz an dieses Phänomen des „Ent-bergens“. Nicht nur das Seiende enthüllt sich im Sinnzusammenhang eines bestimmten Verstehens, sondern die menschliche Existenz selber erschließt sich über diesen Sinnzusammenhang. Dem Dasein eignet ein Verstehen des endlichen und schon immer vollzogenen Seins<sup>5</sup>.

In *Sein und Zeit* betont Heidegger den Entdeckungscharakter des Da-seins. Durch ihn zeigt sich das Seiende als „in die Offenheit tretend“. Der Ursprung aller Offenheit und also auch aller Gegebenheit des Seienden wird von Heidegger allerdings im Sein selbst verortet, denn das Da-sein ist nicht das Fundament seiner selbst; es ist in seine Existenz „geworfen“. In *Vom Wesen der Wahrheit* wird das entdeckende Verhalten des Da-seins als eine Befreiung des Seienden begriffen und diese wiederum als ein „ins Offene versetzen“<sup>6</sup>. Und mehr: „Der Mensch ‚besitzt‘ die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen (. . .)“<sup>7</sup>. Zwar benötigt das Entbergen, in dem die Wahrheit bestehen soll, das Dasein, dem gegenüber das betreffende Seiende sich in bestimmter Weise zeigen kann, aber es ist die Lichtung des Seins selber, in der alle Offenheit fundiert ist. Die gesamte Geschichte erscheint demnach als die Ereignungsgeschichte der Wahrheit, d. h. als Geschichte von Entbergungen, die jedes Mal einen Sinnzusammenhang eröffnen. Und da jede Entbergung die Öffnung einer endlichen „Sinnwelt“ darstellt, findet parallel zu diesem Phänomen eine Verbergung von anderen Verständnismöglichkeiten von Sein statt<sup>8</sup>.

Man wird nun die Behauptung, das Wesen der Technik sei, streng genommen, nichts bloß vom Menschen Erfundenes, besser verstehen. Die Technik ist eine Weise des Entdeckens von Wahrheit und eine spezifische Weise des Erfahrens von Sein. Heidegger benennt das Wesen dieses spezifischen Ereignisses der Technik mit dem Terminus „Ge-stell“, der sich auf die Einheit einer Herausforderung des Wirklichen durch die Menschen – und des Gezwungenseins dazu bezieht. In einer einzigen Anfrage nämlich sind sowohl die Menschen als auch das Wirkliche in derselben Hinsicht gefragt<sup>9</sup>.

4 Vgl. Heidegger, M., 1962, S. 5–13.

5 Vgl. Heidegger, M., 1962, § 9.

6 Vgl. Heidegger, M., 1967 b, S. 84.

7 A. s. O., S. 85.

8 A. s. O., S. 86.

9 Heidegger, M., 1962, S. 18.



### 1.2. Das Unverfügbare und der Wille zur Technik als Herausforderung des Gegebenen

Es kann jetzt versucht werden, dem Willen zur Technik, von dem Heidegger spricht, einen konkreteren Sinn zu geben. Was diesen bedrohlich macht, ist die ihm angehörende Interpretation des Gewebes des Bestehenden in Abhängigkeit von den Erwartungen des Subjekts. Dennoch läßt sich für Heidegger das Phänomen, durch das das Wirkliche sich menschlicher Erfahrung öffnet, das Ereignis des Seins, ganz und gar nicht beeinflussen. Hier nun sollen drei Gesichtspunkte herausgestellt werden, unter denen sich eine solche Unverfügbarkeit des Ereignisses begründet, und diese Unterscheidung wird zur Unterstützung für die spätere Untersuchung derjenigen Formen dienen, in denen Heideggers Hinterlassenschaft durch das Denken Lyotards und Rortys transportiert wird. Unter dem ersten Gesichtspunkt läßt sich die Unverfügbarkeit des Ereignisses als nicht regelbares Auftreten einer Vielfalt von Seinserfahrungen begreifen. Unverfügbar, in diesem Sinn, ist die Heterogenität selber, die in den sich ereignenden „Sinnwelten“ steckt, denn weder ist diese deduzierbar im Rekurs auf die logische Reglementierung, noch ist sie universalen transzendentalen Bedingungen unterworfen. Der zweite Gesichtspunkt einer Unverfügbarkeit des Seinsereignisses verweist auf den – in bezug auf die Subjektivität – transzendenten Charakter des Erscheinungsphänomens selbst. Dieses kann nicht verstanden werden als Resultat eines konstruktiven Aktes, dessen Herkunft im menschlichen Wollen selber oder in der hervorbringenden Aktivität eines konstituierenden *cogito* läge. Das bedeutet, daß es sich um ein Phänomen handelt, das ontologisch früher ist als der empirische Entschluß des Subjekts und als dessen internationales Verhalten, und es kann folglich nicht willentlich beeinflußt werden. Drittens enthält die Gleichzeitigkeit der Phänomene von „Entbergung“ und „Verbergung“ des Seins, die Heidegger zu denken vorschlägt, einen weiteren Gesichtspunkt, unter dem sich der Charakter des Ereignisses als Unverfügbares beschreiben läßt. Diese Gleichzeitigkeit zeigt einen Reichtum innerhalb der möglichen Welterfahrung an, der sich mittels der Wirkung eines angenommenen, von einer sich der Wahrheit annähernden Aufklärung geleiteten, menschlichen Fortschritts nicht reduzieren läßt.

Wird diese Analyse vorausgesetzt, so läßt sich die Haltung der Technik wohl auf zwei komplementäre Arten kennzeichnen. Die erste Art sei hier als „Herausforderung des Gegebenen“ bezeichnet, die zweite als „Trübung des Willens zum Hören“. Der unverfügbare Charakter des Seinsereignisses beinhaltet, daß obwohl das Erscheinen des Seienden vor dem und für das *Da-sein* stattfindet, dieses *Da-sein* nicht einfachhin den Sinnesraum hervorbringt, in dem das Seiende erscheint. In der Begegnung mit dem Seienden antwortet das Dasein vielmehr auf eine Anforderung; die Offenbarung des Seins des Wirklichen beinhaltet also eine Passivität im *Da-sein*. Die Positionierung der Menschen unter dem Zeichen der Technik tendiert demnach zur Entstellung



eines genuinen Modus von Passivität. Diese Passivität hat Heidegger denn auch als eine Bedingung der genuinen Begegnung von Welt beschrieben: „das Seiende sein lassen, das es ist“<sup>10</sup>. Die Technik ist der Wille, das zu konstruieren, was als wirklich zu gelten hat. Sie ist der Wille zur Unterdrückung der Andersheit in der Begegnung mit dem Seienden, der Wille, dem sich aufzuerlegen, was in dieser Begegnung als „gegeben“ auftreten könnte. Auf der anderen Seite jedoch kann diese Dimension von Passivität, die das genuine Erscheinen des Seienden ermöglicht, nicht als ein Nichts verstanden werden, als Gleichgültigkeit. Vielmehr beinhaltet sie gleichzeitig ein aktives Hören dessen, was das Seiende aus seiner Andersheit heraus zu sein behauptet. Der Wille zur Technik, gerichtet auf ein Ersetzen des Gegebenen durch ein Konstruierbares, setzt nämlich auch eine Verwirrung des Willens zum Hören voraus, einen Bruch mit der Neigung, sich anfragen zu lassen. Heidegger hat diesen letzten Gedankengang dramatisiert, indem er mit ihm die Technik als „größte Gefahr“ kennzeichnete. Als größte, insoweit sie nicht nur die menschliche Herausforderung an das Wirkliche lenkt; sie macht die Menschen blind gegen die Erkenntnis ihres Wesens, d. h. gegen ihre Beziehung auf das Sein. Die Menschen heute sind sich selbst, scheinbar, näher als je. In Wirklichkeit aber befinden sie sich nicht einmal mehr bei sich selbst, denn sie nehmen sich nicht wahr, als was sie sind, nämlich als von einem Modus des Entdeckens provokativ Angefragte<sup>11</sup>.

Die größte Herausforderung, die Heidegger der modernen Philosophie stellt, ist in seinen Analysen enthalten, gemäß derer diese, die moderne Philosophie, auch als Ausdruck des Zwanges zur Technik verständlich wird:

### 1.3. Die moderne Philosophie als Ausdruck des Willens zur Technik

Die technische Interpretation des Sinnes von Sein ist, nach Heidegger, Konsequenz eines Prozesses, der schon mit dem Denken Platons beginnt. Die *physis*, und mit ihr das Sein, wird dort als Idee (εἶδος) bestimmt. Das sich Ereignende impliziert hier ein Sein, das als „beständige Präsenz“ verstanden wird, eine Interpretation, die den Charakter des Unbewegten, Permanenten und Ewigen als wesentlichen Zug des Seins des Seienden herausstellte. Seitdem ist das Sein nicht mehr das, was erscheint, sondern das einmal und für immer Erschienene<sup>12</sup>. Parallel dazu sieht sich die *aletheia*, das ursprüngliche Fundament der Übereinstimmung von Urteil und Seiendem in bloße Wahrheit als Korrespondenz verwandelt. Sie wird damit zur Richterin der Wahrnehmung, insoweit sie Vorstellung des Wirklichen ist<sup>13</sup>. Dieses historische Erschüttern ist es, das Heidegger als „Seinsvergessenheit“ bezeichnet. Die Frage nach dem Sinn von Sein verblieb

10 Heidegger, M., 1967 b, S. 83.

11 Vgl. Heidegger, M., 1962, S. 26. ff.

12 Siehe Heidegger, M., 1953 (GA), S. 200–204.

13 A. s. O., § 55, S. 189–198.



begraben unter der Form eines Denkens, dessen einziger Zweck die spiegelbildliche Vorstellung des Wirklichen ist. Dies ist der gemeinsame Ort aller westlichen Metaphysik, deren so beschriebenes Wesen nihilistisch ist<sup>14</sup>. Die moderne Philosophie muß, nach Heidegger, als Gipfel dieses Prozesses dieser Philosophie hervorgehoben werden: ihr Subjektivismus und ihr Fundamentalismus.

Die moderne Philosophie leitet die „Epoche des Bildes“ ein, die Epoche der Objektivierung des Seins des Seienden. Die Beziehung der Menschen zur Welt definiert sich über die *repraesentatio*, d. h. als eine Beziehung, in der das Wirkliche vor das Subjekt als dessen Gegenstück getragen und damit im Angesicht der Vorherrschaft des Subjekts gebändigt wird. Wenn dies geschieht, „setzt der Mensch über das Seiende sich ins Bild“<sup>15</sup>, verwandelt er das Seiende und richtet sich selbst als den Maßstab auf. Das typisch moderne, das cartesische Subjekt, nimmt den Rang eines *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* ein, eines Fundamentes, das auf sich selbst, auf seiner Gewißheit von unverrückbarer Art ruht. Er setzt damit die menschliche Vernunft und ihr Gesetz als Maßstab alles Vorhandenen ein<sup>16</sup>. Nicht verwunderlich ist deshalb, daß Heidegger dem Humanismus mißtrauisch gegenüberstand. Aller Humanismus beginnt schon mit einer bestimmten Interpretation des Fundamentes der Welt und somit ihres letztgültigen Entdecktseins. Deshalb gründet „jeder Humanismus (...) entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen.“<sup>17</sup>

Der genaue Gegensatz zum Subjektivismus ist das fundamentphilosophische Projekt. Wenn das Subjekt als Fundament des Wirklichen verstanden wird, kann die Philosophie aus nicht mehr bestehen, als aus einem Explizit-machen dieser Fundierung des Wirklichen durch die Subjektivität. Diese Berufung drückt sich auf paradigmatische Art in der Phänomenologie Husserls aus, in deren Kontext „fundieren“ „konstituieren“ des Sinnes des Seienden, der Objektivität aller Dinge, bedeutet<sup>18</sup>. Aber schon seit dem Beginn der „Seinsvergessenheit“ bei den Griechen hat sich „das Sein des Seienden (...) als Grund (...) gezeigt.“<sup>19</sup> In seiner erst 1955 publizierten, aber schon 1929 geschriebenen gewissenhaften Studie *Vom Wesen des Grundes* hatte Heidegger die Aufmerksamkeit auf den Abdruck gelenkt, den Leibniz auf diesem Problem hinterließ<sup>20</sup>. Dieser assoziierte, in seiner Formulierung des obersten Prinzips, dem Prinzip des hinreichenden Grundes, den Begriff des Fundamentes mit dem der *ratio*. In diesem philosophischen Willen zur Fundamentierung drückt sich die Tendenz der westlichen Metaphysik aus, dem Seienden in

14 A. s. O., S. 211 ff.

15 Heidegger, 1950, S. 89.

16 A. s. O., S. 104–109.

17 Heidegger, M., 1949, S. 12.

18 Vgl. Heidegger, M., 1969, S. 68–71.

19 A. s. O., S. 62.

20 Vgl. Heidegger, M., 1967 a.



seiner Totalität einen Sinn zu geben. Eine ähnliche Begierde zielt, wie Pöggeler sagt, darauf, eine fundamentale Lehre zu gewinnen, mittels derer die Menschen das Sein als beständige Anwesenheit sichern, wobei sie die Wahrheit oder einen als wohlbestimmt gedachten Gott zu ihren Diensten einsetzen<sup>21</sup>. Und tatsächlich verknüpft Heidegger die Leibnizsche Metaphysik mit dem Willen zur Macht, der schließlich das Wesen der technischen Beziehung der Menschen zum Sein bestimmen wird, durch Ausrichtung der Wahrheit auf die Gewißheit, „Vergewisserung“, und durch ihre Verwandlung in „Ordnung (*ordo*) und durchgängige Feststellung, d. h. Durch- und Verfertigung (*perfectio*).“<sup>22</sup>

Die Sinnggebung aber ist kein ursprüngliches, sondern ein abgeleitetes Phänomen. In *Vom Wesen des Grundes* stellt Heidegger das Prinzip der Vernunft infrage und bezieht seinen letzten Sinn auf das Fehlen des Fundamentes zurück, auf den *Ab-grund*<sup>23</sup>. Was vom Prinzip selber nicht hinterfragt wird, ist der Begriff von Vernunft selber. Früher als das Licht der Vernunft ist das Leuchten, das der Lichtung des Seins vorangeht, einer Lichtung, die das Sich-Zeigen und das Gegebensein von jedweder Sache ermöglicht<sup>24</sup>.

Wir gelangen so zu einem bedeutsamen Resultat. Die moderne Philosophie, und speziell der aufgeklärte Rationalismus, erscheinen am Ende als Ausdruck dieses einschränkenden Modus der Erfahrung von Sein, der die Technik konstituiert, als Ausdruck eines vereinheitlichenden Objektivismus, der droht, sich in ein „Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde“<sup>25</sup> zu verwandeln. Auf diese Weise gelangt die Philosophie in der Technik zu ihrem „Ende“, und in dieser „Vollendung“ wird „die Philosophie (. . .) zur empirischen Wissenschaft vom Menschen, von allem, was für den Menschen erfahrbarer Gegenstand seiner Technik werden kann, durch die er sich in der Welt einrichtet, indem er sie nach den mannigfaltigen Weisen des Machens und Bildens bearbeitet.“<sup>26</sup> Jenseits der Technik beinhaltet das neue Denken, das Heidegger verkündet, die Forderung nach Preisgabe des aufs Fundament bezogenen Identitätsdenkens. „Wer wagender ist als der Grund, wagt sich dorthin, wo es an allem Grund gebricht, in den Ab-grund.“<sup>27</sup>

## 2. Heideggers Vermächtnis im Differenzdenken und im Neopragmatismus

Die herausfordernden Fragen, die Heidegger der modernen Philosophie im Hinblick auf ihren Willen zur Technik vorgelegt hat, sind im Zusammenhang der linguistischen Wende, die die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts durch-

21 Vgl. Pöggeler, O., 1963, Cap. VI.

22 Heidegger, M., 1950, S. 240.

23 Heidegger, M., 1967 a, III.

24 Vgl. Heidegger, M., 1969, S. 71 – 73 u. 78 ff.

25 Heidegger, M., 1950, S. 109.

26 Heidegger, M., S. 63.

27 Heidegger, M., 1950, S. 292.



zieht, nicht aufgegeben worden, sondern haben andere Ausdrucksformen angenommen. In ihrem Zusammenhang läßt sich die Heideggersche Kritik als Herausforderung an die universalistische Sprachkonzeption, die sich als neue Variante der modernen Aufklärung darbietet, interpretieren.

Ein grundlegender Begriffsrahmen, von dem her dieses Problem gegenwärtig debattiert wird, sei es ausdrücklich oder stillschweigend, wird von der Philosophie Wittgensteins vorgegeben. Gewiß ist Heideggers Philosophie, wenn man sie genau betrachtet, der linguistischen Wende gar nicht so fremd. Bekannt ist seine Konzeption, gemäß der das Auftreten des Seins mit der entdeckenden Rolle des Sprechens und des Wortes verflochten ist, was ihn dahin brachte, die Sprache als „Haus des Seins“ zu bezeichnen. Diese These gründet jedoch nicht in einer ausdrücklichen Sprachanalyse. Sie ist vielmehr eine Projektion von Überlegungen, die der Sprachphilosophie vorgängig und fremd sind. An dieser Stelle geht es um die Untersuchung der umgekehrten Perspektive, d. h. der Frage, ob sich von der ausdrücklichen Sprachanalyse her Konsequenzen herausfiltern lassen, die mit dem Ausgangspunkt der Heideggerschen Fundamentalontologie übereinstimmen. Hierzu verspricht Wittgensteins Wende von der logizistischen Konzeption des *Tractatus* zu einer pragmatischen Konzeption in seinen *Philosophischen Untersuchungen* eine gute Aussicht. Tatsächlich legt diese Wende auf den ersten Blick das Zulassen einer unverfügbaren Dimension in der sprachlichen Existenz der Menschen nahe. Denn bekanntlich macht Wittgenstein in seiner pragmatischen Konzeption das Bedeutete der Behauptung von der Existenz einer Vielfalt – die sich weder in Funktion einer deduktiven Logik ableiten läßt, noch von transzendentalen Bedingungen abhängt – von heterogenen Sprachspielen, von denen jedes die Verflechtung eines Sprachgebrauchs mit einer Lebensform darstellt, abhängig. Die Pluralität der Spiele läßt sich auch als eine Pluralität von „Sinnwelten“ oder von „Weltverständnissen“ interpretieren. In diesem Zusammenhang läßt sich auch der Bruch, in dem diese Position mit dem theoretischen Konzept des *Tractatus* bricht – das der universalen Logik einer Sprache, die Repräsentation der Welt wäre – mit Heideggers Bruch mit der „Metaphysik der Vorhandenheit“ mittels seiner Bezugnahme auf die unverfügbare Pluralität der Erscheinungen von Sein vergleichen<sup>28</sup>.

Die implizite Fruchtbarkeit von Wittgensteins Theorie der Sprachspiele wird explizit in der Form, die die Diskussion zwischen den Verteidigern einer neuen aufgeklärten Moderne und denen, die eine „postmoderne“ Epoche in der Geschichte der Philosophie und der Kultur prophezeien, angenommen hat. Die ersteren, die speziell Habermas und Apel hervorheben, sind überzeugt, daß die Pluralität der Weltverständnisse sich mittels der Logik einer universalen Rationalität reglementieren läßt. Gegen die Habermasisch-Apelsche Position wenden sich heute verschiedene

28 Zum Beispiel Apel, K.-O., „Wittgenstein und Heidegger“, in Apel, K.-O., 1973, Bd. I; Kambartel, F., 1991.



Denkströmungen. Diese sind vage dem zugeordnet, was sich „Postmoderne“ nennt, und sie kommen zumindest darüber überein, daß sie im Fundierungsversuch einer universalen diskursiven Rationalität den Ausdruck eines – an Heidegger angelehnten – Herrschaftswillens zur Technik vermuten. Im folgenden soll zu begründen versucht werden, in welchem Sinne diese Vermutung zutreffend ist und wie sie umgekehrt mit einigen gelungenen Aspekten im Denken von Habermas und Apel konterkariert werden müßte. Gegenstand der Analyse sind zunächst das von J. F. Lyotard vertretene Differenzdenken und am Rande der amerikanische Neopragmatismus R. Rortys. Keine dieser zwei Positionen, das muß im voraus gesagt werden, stellt weder eine bloße Verlängerung noch eine bloße Neuinterpretation von Heideggers Vermächtnis dar. Es reicht aus zu versichern, daß sie als Element ihres Gesamtgewebes und jeder auf seine Weise eine Transkription dieses Vermächtnisses enthalten. Sie sind nicht bloß ihrer selbst wegen besonders bedeutsam, sondern insofern sie die paradigmatischen Elemente von zwei Formen, in denen das Heideggersche Erbe in unserer Zeit produktiv geworden ist, enthalten. Die Konfiguration, die dieses Erbe unter dem Denken von Rorty annimmt, ist das Modell einer Rezeption, die die unverfügbare Transzendenz des Seins durch eine pluralistische Pragmatik, die mit einem neuen Subjektivismus zusammenhängt, reduziert. Mit dem Denken Lyotards wird diese Transzendenz mittels einer linguistischen Pragmatik der Differenz reinterpretiert. Es soll nachzuweisen versucht werden, daß das Modell R. Rortys inkonsistent ist, insoweit er die mit Heidegger als unverfügbar bezeichnete Existenzdimension gleichzeitig geltend macht und negiert. Nicht so das französische Differenzdenken, auf das hier in der Form, die Lyotard ihr mit Nachdruck gegeben hat, Bezug genommen wird.

### *2.1. Das Unverfügbare und Heideggers Erbe im Denken J.-F. Lyotards*

Wie gesehen findet der Wille zur Technik der modernen Philosophie, nach Heidegger, einen stabilen Halt in dem Projekt der Aufklärung. Dieses ist ein Subtraktionsversuch hinsichtlich der Faktizität, mittels dessen die Totalität des Existierenden als von einem invariablen Fundament (wie beständige Anwesenheit) getragen ausgelegt wird, und dieses Fundament ist rational rekonstruierbar (der Vernunft, einer vorausgesetzten universalen Logik des Ego, vorstellbar). Das Fundierte wird auf diese Weise beherrschbar, zugänglich für die Erfordernisse des Subjekts, verfügbar.

In *La condition postmoderne* charakterisiert Lyotard die Postmoderne als diejenige Epoche und geistige Welt, in der sich die Glaubwürdigkeit dieser fundierenden Neigung erschöpft. Es ist die Epoche, in der der Tod der großen Metageschichten bemerkbar wird, der totalisierenden Systeme, die ehemals Legitimitätskriterien des Wahren und des Guten und ein Geflecht für soziale Integration bereitstellten. Daß die Parameter, in denen



sich ein Weltverständnis fundiert, der historischen Kontingenz und einem pluralen Erscheinen unterworfen sind, diesem grundlegenden Heideggerischen Gedanken verschreibt sich Lyotard sowohl in seiner „agonistischen“ Sprachkonzeption, darunter verstanden der Kampf zwischen inkommensurablen<sup>29</sup> „Sprachspielen“, als auch in seiner Überzeugung, daß die aktive Beförderung der Heterogenität und des destabilisierenden Dissenzes das geeignete Mittel zur Befreiung einer kreativen Kraft ist, die imstande wäre, die Grenzen unserer Erfahrung zu erweitern<sup>30</sup>.

Eine stillschweigende Andeutung Lyotards, worum es sich in solch einer Befreiung der Vielfalt, die das Gespenst der Technik vertreiben soll, handelt, findet sich in seinem Plädoyer gegen den „Terror“ dieses rationalistischen Universalismus, der auf der Suche nach einer endgültigen Metasprache ist, welche fähig wäre, die Differenz zwischen den Sprachen auf eine in ihrem Grunde waltende Identität zu reduzieren; ein solches Projekt mißbraucht die Heterogenität und paralyisiert die Aufsuche neuer Lebensformen<sup>31</sup>. Lyotard läßt diese Einengung der Heterogenität aber ausdrücklich mit dem Willen zur Technik in der modernen Philosophie, auf den sich Heidegger bezogen hatte, zusammenhängen. In einer Studie, die sich bewußt gegen die Habermasisch-Apelsche Wiederaufklärung richtet, stellt Lyotard klar, daß die produktivere Kraft, die in und mittels der Beförderung des Heterogenen, auf die er sich in *La condition postmoderne* bezog, aufbricht, sich paradoxerweise über ein passives Vermögen des Sprechers transportiert, und zwar über eine Neigung, sich dem zu öffnen, was uns auf unverfügbare Art in der Erfahrung „gegeben“ ist<sup>32</sup>. Ein Hinweis darauf, worin diese Dimension des „Gegebenen“ besteht, findet sich in der Form, in der Lyotard das Habermasisch-Apelsche Projekt einer Rekonstruktion der vermeintlichen universalen Rationalität der Sprache interpretiert. Diese Rationalität, die diskursive, ist performativ, denn sie enthält den Komplex von formalen Verfahrensweisen, die dem argumentativen *logos* angehören und die unseren Bezug zur Welt vermitteln. Was als real oder wahrhaft zu bezeichnen wäre, so schlossen Habermas und Apel in ihrer diskursiven Wahrheitstheorie, fällt mit dem Inhalt der Übereinkunft einer Gemeinschaft von Argumentierenden zusammen (in letzter Hinsicht mit dem einer idealen Gemeinschaft, in der die argumentative Logik sich von allen möglichen Motiven der Verzerrung befreit hätte)<sup>33</sup>. In einem taktischen Zug, so unterrichtet uns Lyotard, legt dieses philosophische Projekt das Sein des Wirklichen unter einer sehr eingeschränkten Perspektive aus: das Wirkliche, so wird vorausgesetzt, läßt sich von den Verfahrensweisen her, die dieser vermeintlichen Vernunft des Diskurses inhärieren, erzeugen. Jenes, dem wir den Charakter des Wirklichen zusprechen, ist es in dem Maße, in dem es ein

29 Vgl. Lyotard, J.-F., 1979, §§ 3 u. 5.

30 A. s. O., S. 14.

31 A. s. O., v. a. Einleitung und § 14.

32 Vgl. Lyotard, J.-F., 1986, S. 9f.

33 Vgl. Habermas, J., „Wahrheitstheorien“, in Habermas, J., 1984; Apel, K.-O., 1987 b.



Produkt der argumentativen Anstrengungen darstellt. Deshalb ist es konstruiert oder konstruierbar und somit empfänglich dafür, dem Subjekt zur Verfügung gestellt zu werden. All dies ist, nach Lyotard, Ausdruck der technischen Berufung unserer Epoche, ein Zwang, der selber alles „synthetisiert“, was als „gegeben“ gilt<sup>34</sup>. Das ist seiner Ansicht in dem enthalten, was Heidegger „das Zeitalter des Weltbildes“ nannte, und es ist ein Ausdruck des *Ge-stells*<sup>35</sup>.

Das „Gegebene“, so müssen wir aus dieser Kritik folgern, ist eine Form von Erfahrung, die nicht als Produkt von subjektiv kontrollierbaren argumentativen Verfahrensweisen verstanden werden kann. Diese Erfahrung muß folglich einer methodisch und reflexiv nicht manipulierbaren Dimension der Sprache entspringen. Hier soll gezeigt werden, in welchem Sinn für Lyotard das Sein der Sprache eine unverfügbare Dimension derart enthält, daß sie uns die Erfahrung „des Gegebenen“ eröffnet.

In *Le Différend* expliziert Lyotard die Heterogenität, die der Sprache auf zweifache Weise innewohnt. Es handelt sich erstens um eine Heterogenität zwischen Diskursarten. Die Diskursarten gruppieren, oder, in der Sprache des Autors, „verketteten“ Behauptungen als Funktionen von verschiedenen Zwecken (rechtfertigen, empören, kennen, . . .)<sup>36</sup>. Zweitens nimmt die Heterogenität Bezug auf die Pluralität der Behauptungen selber. Die diesbezügliche These Lyotards ist, daß Behauptungen verschiedener Ordnung – d. h. sie entsprechen verschiedenen Sprechakten (befragen, zeigen, ordnen etc.) – unter sich unübersetzbar sind<sup>37</sup>. Jede Behauptung beinhaltet, in einer spezifischen Beschaffenheit, einen Einstellungsmodus zum Adressaten, zum Adressanten und zum Referierten. Auch vorausgesetzt, daß diese Elemente dieselben in verschiedenen Sätzen wären, so verfügte jeder dieser Sätze über sie in spezifischer Weise und artikulierte damit einen unwiederholbaren Sinn. So ist also die Sprache ein Schlachtfeld zwischen heterogenen Erscheinungsformen des Wirklichen. Dieses unüberwindbare agonistische Phänomen nennt Lyotard „Différend“<sup>38</sup>.

Diese Konzeption, so die Behauptung hier, transponiert das, was Heidegger die Unverfügbarkeit des Ereignisses nennt, und gleichzeitig konserviert sie es. Sie tut das von den drei Perspektiven her, die oben im Kontext der Heideggerschen Philosophie herausgestellt wurden.

34 Lyotard, J.-F., 1986, S. 5.

35 A. s. O., S. 27.

36 Vgl. Lyotard, J.-F., 1983, S. 10. Eine tragische Diskursart, zum Beispiel, und eine Diskursart mit technischen Zwecken haben verschiedene Ziele. Daher verketteten sie die Sätze mit verschiedenem Modus und sind in sich heterogen.

37 Vgl. a. s. O.

38 „A la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations. ( . . . ) Le titre du livre suggère (par la valeur générique de l'article) qu'une règle universelle de jugement entre des genres hétérogènes fait défaut en général“. A. s. o., S. 9.



Lyotards Philosophie berichtet in erster Linie von einem unverfügbaren Charakter der Sprache, insofern diese Sprache der Möglichkeit der Regelmäßigkeit der Heterogenität eine unüberschreitbare Grenze setzt. Dies wird offenbar, wenn berücksichtigt wird, daß der Begriff der Diskursart sich als Äquivalent zum Begriff des Sprachspiels denken läßt<sup>39</sup>. Auf der Grundlage des hermeneutischen Verständnisses des Begriffs Spiel zeigt sich die Heterogenität unter den Arten als auf eine Heterogenität unter den „Sinneswelten“ oder den „Weltverständnissen“ verweisend. Es gibt keine transzendenten Regeln für diese Arten, unter die sie in ihrer Totalität subsumiert werden könnten, denn eine als universal angenommene Sprache würde immer eine Zweckbestimmtheit voraussetzen, mittels derer Behauptungen organisiert werden, und sie würde sich schließlich als eine konkrete Diskursart zeigen<sup>40</sup>. Wenn dem so ist, so gibt es keine exzentrische Position, die es erlaubte, einen fundamentalen und universalen Sinn des Wahren oder des Guten gegenwärtig zu machen. Was diese Begriffe bedeuten, ist „gegeben“, unempfänglich dafür, vom Subjekt konstruiert zu werden.

Zweitens ist es möglich, in der Analyse Lyotards eine Dimension des Unverfügbaren innerhalb derjenigen Perspektive, mittels derer oben die Transzendenz des Ereignisses selber herausgestellt wurde, zu markieren. Die entscheidende Grundthese in diesem Zusammenhang besagt, daß das „Verketteten“ der Sätze keiner apriorischen Notwendigkeit unterliegt. Diese Notwendigkeit, die eine bestimmte praktische Finalität aufstellt, inhäriert lediglich den Arten, und sie ist weder logisch noch metaphysisch, sondern rein pragmatisch. Durch den ihnen eignenden Zweck inspirieren die Diskursarten Verkettungsformen, aber es gibt keinen Grund vorauszusetzen, daß die so vereinigten Behauptungen nicht auch in einer unendlichen Vielfalt anderer Modi verkettet werden könnten. Das Gewebe der Sprache, die Verkettung von Behauptungen, ist kontingent; es gibt keine transzendentale oder logische Notwendigkeit, die ihre Verfügung organisierte<sup>41</sup>. Dies impliziert, daß die interne Herstellung und das immanente Entstehen der Weltverständnisse oder der Sprachspiele die subjektive Intentionalität der Handelnden übersteigt. In diesem Sinn wird es erforderlich, hier einen wichtigen Einwand Lyotards gegen eine antropomorphe Interpretation des zweiten Wittgenstein vorzutragen. In solch einer Interpretation der Sprachspieltheorie wird ein Ich angenommen, das sich der Sprache bedient, mit ihr und einem oder mehreren Anderen spielt. Dieser Triumph des Antropomorphismus ist eine „Niederlage des Denkens“<sup>42</sup>, denn in Wirklichkeit bemächtigen sich die Zwecke der Sätze und unserer selbst<sup>43</sup>. Lyotard interpretierend: das anthropozentrische Modell baut darauf, daß die Hete-

39 Lyotard selber bezieht sich ausdrücklich auf diese Äquivalenz. Vgl. 1983, § 34.

40 Vgl. a. s. O., §§ 43 u. 189.

41 Vgl. a. s. O., §§ 40 u. 179.

42 Vgl. a. s. O., § 91.

43 A. s. O., § 183.



rogenität unter den Spielen auf eine Heterogenität unter Sinnintentionen der Subjekte oder Kollektivitäten verweist oder sich gründet. Aber es ist nicht primär die Differenz unter Subjektivitäten, sondern das Gewebe der Sprache selber, die, wie wir gesehen haben, sich einer notwendigen Artikulation entzieht. Der subjektive Entschluß rechnet sich im voraus mit einer Regel, die die Beschaffenheit seines Werkes notwendig macht: das linguistische Ereignis transzendiert das Subjekt; die Menschen sind seine Geiseln. Es ist nun klar, daß das in *La condition postmoderne* vorgetragene agonistische Sprachmodell Heideggers Vorwurf an den Humanismus in verwandelter Form zum Ausdruck bringt. Der Widerstreit findet nicht zwischen den Menschen, sondern zwischen Sätzen statt<sup>44</sup>.

Schließlich finden wird in Lyotards Konzeption eine Neuauflage der dritten Form, unter der wir die Dimension des Unverfügbaren betrachtet haben: als Dimension, die sich aufgrund der Gleichzeitigkeit der Phänomene von Entbergung und Verbergung von Sinn einer vollständigen Darstellung entzieht. Tatsächlich ist eine Behauptung, wie gesagt wurde, empfänglich für eine Unendlichkeit von Verkettungen; es gibt keine apriori notwendige Form von Verkettung. Deshalb bringt die Aktualisierung einer Diskursart die anderen möglichen Arten und anderen Verkettungsmöglichkeiten unter den Sätzen zum Schweigen. Beide Phänomene, das der Aktualisierung und das der Verhüllung anderer möglicher Spracharten, gehören zusammen<sup>45</sup>. In diesem Sinn hat uns die Sprache, schon immer, der Möglichkeit einer Vorstellung des Wirklichen entrissen. Alles Sich-Zeigen geschieht innerhalb einer Stille, eines Nicht-Zeigens, was auf der anderen Seite beinhaltet, daß der Reichtum an Verständnisweisen des Seins das übersteigt, was wir aktuell ausdrücken können<sup>46</sup>.

Wenn die obige Analyse richtig ist, müßte zugegeben werden, daß die Rezeption der Hinterlassenschaft Heideggers durch Lyotard kohärent ist. M. Frank hat eine tiefe Inkosistenz zwischen der Kritik Lyotards am Willen zur Technik in der Philosophie, der oben expliziert wurde, einerseits und der in *Le Différend* vollbrachten Sprachanalyse andererseits ange mahnt. Während er im ersten Falle Lyotard eines konstruktiven Willens bezichtigt, der die Dimension „des Gegebenen“ in der Erfahrung unterdrückt, wird, nach Frank, der Franzose Opfer eines Linguistizismus, der das Wirkliche auf das Konstruierte reduziert, und zwar aufgrund der internen Verfahrensweisen der Präsentation der Sätze (was eine weitere

44 A. s. O., § 188.

45 Vgl. a. s. O., §§ 12 u. 13.

46 „Dans le différend, quelque chose ‚demande‘ à être mis en phrases, et souffre du tort de ne pouvoir l’être à l’instant. Alors, les humains qui croyaient se servir du langage comme d’un instrument de communication apprennent par ce sentiment de peine qui accompagne le silence (et de plaisir qui accompagne l’invention d’un nouvel idiome), qu’ils sont requis par le langage, et cela non pas pour accroître à leur bénéfice la quantité des informations communicables dans les idiomes existants, mais pour reconnaître que ce qu’il y a à phraser excède ce qu’ils peuvent phraser présentement, et qu’il leur faut permettre l’institution d’idiomes qui n’existent pas encore“. A. s. o., § 23, S. 30.



hinterlistige Form des Verneinens des Phänomens der Sinnesgegebenheit darstellen würde). Der Einwand Franks nimmt als Ausgangspunkt die Lehre Lyotards, der gemäß wir nur dasjenige wirklich nennen dürfen, was in Behauptungen gegeben wird. Die inneren Mechanismen der Bezugnahme auf Aussagen und auf „Diskursarten“ wären jetzt ein Ersatz für die formalen Verfahrensweisen, die konstitutiv für die konstruktive Vernunft sind, welche derselbe Lyotard bezweifelt<sup>47</sup>. Gewiß ist wohl, daß es für Lyotard keine Wirklichkeit unabhängig von der Sprache gibt<sup>48</sup>. Daß „das Gegebene“, eine logisch nicht konstruierbare Dimension, existiert, fällt meiner Ansicht nach nicht zusammen mit der Existenz eines mythischen Jenseits, das mit Verfahrensweisen unseres sprachlichen Vermögens, die Bezüge herstellen, nichts zu tun hat. Das wäre, so läßt sich ableiten, die Bedingung, unter der Frank die Möglichkeit einer unverfügbaren Dimension denkt, die die Quelle unserer „gegebenen“ Erfahrung ist. Die Möglichkeit dieser Erfahrung ist für Lyotard aber in den Eigenheiten des internen Sprachgewebes fundiert. Bei ihm artikulieren die Verfahrensweisen der Bezugnahme keine homogene Sinnordnung, die verstanden wäre als entweder von einer vorausgesetzten Tiefenlogik oder von dem universalen Vermögen einer konstituierenden Subjektivität hervorgebracht. Diese Verfahrensweisen sind in einer unaufhebbaren Kontingenz fundiert, in der Abwesenheit eines Fundamentes – in einem *Ab-grund* –, und in diesem Sinne zeigen sie sich als unverfügbar. Diese für das Subjekt nicht verfügbare linguistische Dimension muß vom Subjekt anerkannt werden als eine Dimension, die in ihrem Dynamismus seinen Zwecken und Intentionen nicht gehorcht, und die folglich eine von ihm nicht konstruierte, d. h. „gegebene“ Erfahrungsform trägt und hervorbringt. Und diese Dimension des Unverfügbaren in der Sprache ist von Lyotard anhand der oben erwähnten drei Gesichtspunkte schon hinreichend betrachtet worden. Die Form, die die Rezeption des Heideggerschen Erbes im Differenzdenken annimmt, ist die einer Verlagerung dieses nicht beeinflussbaren Phänomens, das in Heideggers Philosophie das Sinnereignis darstellt, ins Innere der Sprache. Gewiß eliminiert diese Verlagerung jeden Bezug auf eine ursprünglichere Instanz des Ereignisses als die der Sprache. Sie fällt aber auf der anderen Seite nicht mit einem mythischen Linguistizismus zusammen, dem gemäß die Sprache selber die Wirklichkeit spricht und hervorbringt. Somit macht es im Kontext der Philosophie Lyotards keinen Sinn, sich auf das Sein als auf ein umfassendes Phänomen zu beziehen, oder als auf ein Protophänomen, das zur Sprache wie als ihr Haus dazukommt. Wenn das, was ist, sich in Behauptungen zeigt, so wäre die allgemeine Rede vom Sein gleichbedeutend der allgemeinen Rede von der Sprache.

47 Vgl. Frank, M., 1988, S. 26 ff.

48 „Das einzig Unbezweifelbare ist die Aussage, weil sie unmittelbar vorausgesetzt ist“, Lyotard, J.-F., 1983, S. 9. Die Wirklichkeit erscheint in einer Aussage; das nennt Lyotard „Präsentation“, welche heterogen ist, wie auch die Sätze unter sich, und kontingent, wie es die Verkettung unter den Sätzen ist. Vgl. S. 93–116 („La présentation“).



Die Rede vom Sein ist vielmehr eine Rede von einmaligen Gegebenheiten, d. h. von Geschehnissen: „ein Sein, ein Mal“, sagt Lyotard<sup>49</sup>. Dies bedeutet, daß nicht eine unverfügbare Instanz sich durch die Sprache hindurch sich manifestiert, sondern vielmehr daß die sprachlichen Vorgänge des Bedeutens durch ihr eigenes immanentes Gewebe dazu verdammt sind, einen fragmentarischen und heterogenen Sinn zu artikulieren. Diese Artikulierung „ereignet“ sich darüber hinaus, weil sie die Form einer Konstellation annimmt, die grundsätzlich anderer Art hätte sein können. Eine Form des Diskurses schließt nämlich Verkettungsformen unter den Sätzen aus, aber sie bestimmt nicht eine spezifische Verkettung auf eine Weise, wie eine apriorische Regel eine spezifische Art von Ordnung bestimmt. Ein Satz enthält in sich nicht die Antwort auf die Frage, welcher der nächste zu sein hat. Auf einen Satz folgt – sagt Lyotard – eine Leere, denn es gibt keine Notwendigkeit. „Es ergibt Differenzen, weil es das Ereignis gibt“<sup>50</sup>.

## 2.2. Die Reduktion des Unverfügbaren im amerikanischen Neopragmatismus

Der eben besprochene Einwand der Inkohärenz hätte Erfolg gehabt, wäre er gegen die pragmatische Version R. Rortys, die wohl das unausgesprochene Modell der Mehrzahl der gegenwärtigen angloamerikanischen Vorschläge zum Pluralismus abgibt, gerichtet gewesen<sup>51</sup>.

Es gibt eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen den Kritikern Lyotards und Rortys am Willen zur Technik in der gegenwärtigen Philosophie. In einer unlängst in Deutschland abgehaltenen Konferenz ortete Rorty die Hauptursache seiner Nähe zum „postmodernen“ Denken in seiner Überzeugung, daß der Glaube an universale Rationalität jenseits der Pluralität von sozialen Praktiken einen Überrest des metaphysischen Identitätsdenkens und das Zeichen eines *Logozentrismus* darstelle<sup>52</sup>. Im Ausgangspunkt von Rortys Philosophie finden sich genügend Anhaltspunkte für die Behauptung, daß zumindest auf eine unausgesprochene Weise in dieser Kritik am „Logozentrismus“ die Heideggersche Kritik am Willen zur Technik des *Ge-stells* mitklingt. Erstens bekämpft er in seinen wichtigen früheren Schriften, in denen er sich ausdrücklich wenn auch eingeschränkt als Erben Heideggers bezeichnet, einen Begriff von Wahrheit als Vorstellung. Die Philosophie, die er als systematisch bezeichnet, versteht die Vernunft als Spiegel, als ein Vermögen, ein und für alle Mal eine objektive und ewige

49 A. s. O., § 131. „C'est qu'il n'y a pas 'le langage' et l'être mais des occurrences“ (a. s. O., § 263).

50 A. s. O., § 188.

51 Ich lege unter den neueren Publikationen nahe: Raz, Joseph, *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford, 1994; Kekes, J., *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, New Jersey, 1993.

52 Vgl. Rorty, R., 1994, S. 982 ff. und 986 f.



Instanz (die Wahrheit, das Wirkliche) präsent zu machen<sup>53</sup>. Zweitens droht gemäß Rorty dieser Begriff von Rationalität die Differenz zu homogenisieren oder paralisieren<sup>54</sup>. Im Versuch, Rortys Argwohn gegenüber dem vorstellenden *logos* der Philosophie zu erklären, fällt es schwer, diesen *logos* nicht mit einer konstruktiven Neigung zu verbinden, die den Reichtum der Kontingenz bedroht. Verantwortlich dafür ist eine Lust zur methodischen Intervention in das freie Spiel, in dem sich die heterogenen Weltbilder ausdrücken, und ein Versuch, diese nicht kontrollierbare Spontaneität mit einer methodisch gesteuerten Zubereitung zu überlagern. Eine solche Bedrohung hätte seine Grenze in dem von Rorty für unüberwindbar gehaltenen Umstand, daß unsere sprachliche Existenz in einer Vielfalt von Spielen zerstreut ist, deren jedes den Boden einer bestimmten sozialen Praxis konstituiert und deren Gesamtgewebe einem „Netz von Beziehungen ohne Zentrum“ ähnelt<sup>55</sup>. All dies würde uns in unserem Kontext berechtigen, im Neopragmatismus, wie im Fall des Differenzdenkens Lyotards, die Anerkennung einer unverfügbaren Erfahrungsdimension, einer für das Subjekt nicht beeinflussbaren Dynamik der Sprache zu vermuten. Daß dem so ist, zeigt sich deutlich in bezug auf die erste der Formen, in denen dieses Phänomen hier besprochen wurde, der eines für Reglementierung nicht empfänglichen Pluralismus. Jedoch schließt der Naturalismus mit utilitaristischem Anstrich, den die pragmatische Version Rortys artikuliert, die zwei übrigen Bedeutungen des Unverfügbaren aus. Die Sprachspiele sind (gegen Heidegger) letzten Endes nützliche Erfindungen, die sich den praktischen Zwecken des Subjekts anpassen<sup>56</sup>. „Die Welt spricht nicht. Nur wir tun es“ – urteilt Rorty<sup>57</sup>. Dies bedeutet nicht bloß, daß der Neopragmatismus den Heideggerschen Mystizismus, dem gemäß das Sein selber, als Proto-Phänomen, zu den Menschen aus einer unbestreitbaren Transzendenz heraus spricht, auflösen will, sondern auch, daß er im Inneren unserer Sprachen selber schon nicht mehr jenen Raum von Kontingenz anerkennt, der, wie im Falle des Differenzdenkens gesehen, aus dem sprachlichen Dynamismus ein Ereignis macht, das die intentionale Subjektivität des Subjekts transzendiert und deshalb unverfügbar ist. Wenn Rorty sagt, es sei notwendig, Heidegger „auf den Kopf zu stellen“ und wiederherzustellen, was dieser verabscheute, den Humanismus<sup>58</sup>, so setzt er voraus, daß das innere Gewebe der von den Menschen geschichtlich gesprochenen Sprachen potentiell gänzlich als Funktion des Subjekts verstehbar ist, als eine bloße Aktualisierung intentionaler Möglichkeiten. Und was er uns damit vorschlägt, ist etwas viel trivialeres als das, was Lyotard gedacht hat: daß, wenn es in den Sprachen eine unverfügbare Dimension gibt, dann nicht

53 Vgl. Rorty, R., 1979.

54 Vgl. Rorty, R., 1989, S. 51 f.

55 Rorty, R., 1991, S. 83 f.

56 Vgl. Rorty, R., 1989, S. 116.

57 A. s. O., S. 6.

58 A. s. O., S. 113, Fußn. 13.



deshalb, weil an deren eigenem inneren Aufbau sich etwas prinzipiell gegen den konstruktiven Willen sträubt, sondern weil diese Sprachen das Werk einer mit der Zeit gewachsenen Gemeinschaft sind, die über das Individuum hinausgeht. Im Ganzen betrachtet reduziert sich die historische Kontingenz der Weltverständnisse dennoch auf eine Kontingenz von subjektiven Absichten. Alle vorangegangenen Sinnwelten sind, sagt Rorty, Produkt „zufälliger Verbindungen zwischen Personen, die zufälligerweise aufeinander gestoßen sind“<sup>59</sup>. Und deshalb schließlich läßt sich auch nicht von einer Dimension des Unverfügbaren im Sinne einer Zusammengehörigkeit der Taten in einer Lebenswelt und der Verdeckung anderer Möglichkeiten sprechen. Was wir als wirklich oder wahr bezeichnen, beschränkt sich, wie Rorty sagt, auf das von der Sprache Geschaffene. Und die Funktionen dieser Sprache beschränken sich auf das Präsentieren einer Liste von „immer schon erschlossenem Ganzen“, von Sinnwelten, die nicht mehr sind, als beschreibbare soziale Praktiken<sup>60</sup>. Daß all diese Sinnwelten reine Konstruktion des Subjekts sind, findet einen weiteren Beweis in der liberalen Überzeugung Rortys, daß das kreative Handeln, das sich in der Erfindung neuer Sprachen ans Werk macht, als privates, auf Selbsterschaffung gerichtetes Handeln erklärbar ist<sup>61</sup>.

Hier scheint es notwendig zu folgern, daß der amerikanische Neopragmatismus die vom modernen Logozentrismus, dem sein kritischer Diagnostiker unterliegt, an den Willen zur Konstruktion – zur Technik – gerichtete Herausforderung nicht erfolgreich besteht. Dadurch, daß eine unverfügbare Dimension in unserer sprachlichen Existenz nicht anerkannt wird, führt sich die Möglichkeit des „Gegebenen“ in der Erfahrung *ad absurdum* und macht den „Willen zum Hören“, dessen die kreative und unmanipulierbare Produktivität der Sprachen bedarf, nutzlos. Unbemerkt hat dieser naturalistische und utilitaristische Pluralismus, der sich als Befreiung vom logozentrischen Universalismus anbietet, nichts anderes getan, als auf Konstruktion des Existierenden gerichteten Willen zur Technik zu demokratisieren: die konstituierende Aktivität wird nun nicht mehr als Verfahrensweise einer einzigen Vernunft, eines universalen Sprachspiels, verstanden, sondern als differenzierte Aktivität, als Attribut einer Vielfalt von Sprachspielen, deren jedes subjektive Intentionalitäten ausdrückt und auf seine Weise das synthetisiert, was als Sinn der Welt zu gelten hat.

### 3. Der argumentative Diskurs und das Unverfügbare

In der Beurteilung der gerade untersuchten Hinterlassenschaft Heideggers stellen Habermas und Apel die reflexiven Möglichkeiten des argumentativen

59 A. s. O., S. 108: „these vocabularies were engendered by haphazard matings, by who happened to bump into whom“.

60 Vgl. Rorty, R., 1991, S. 91 f.

61 Vgl. Rorty, R., 1989, Kap. 5 u. 6.



Diskurses der Möglichkeit einer unverfügbaren Dimension der Sprache gegenüber. Beide Autoren meinen, Heidegger sei mit der Anerkennung einer für die Gegenwart bestehenden unverfügbaren Dimension in der sprachlichen Existenz der Menschen hinreichend Rechnung getragen. Diese Dimension ist anzuerkennen, insofern das Subjekt primär in die kommunikativ-linguistischen Beziehungen einer Gemeinschaft „geworfen“ ist und insofern jede Gemeinschaft dem Sprachspiel als einer Weise des Weltverstehens, das im Umkreis einer spezifischen kulturellen Tradition geschaffen wurde, ausgeliefert ist. Entgegen Heidegger – und Wittgenstein – halten sie es dennoch für möglich, einen universalen und außerzeitlichen Bereich des *logos* aufzuhellen, nämlich die universalen (Habermas) und transzendentalen (Apel) Bedingungen des argumentativen Diskurses, d. h. Bedingungen der Möglichkeit der kommunikativen und diskursiven Rationalität, die die unveränderlichen Identitätsmerkmale eines neuen aktiven Subjekts sind, des „Wir“ des Dialogs. Dieses dialogische Subjekt wäre, nach Habermas und Apel, imstande, die Differenz zwischen den Standpunkten und Weltverständnissen, die uns auf dem Boden der zeitlichen Faktizität „gegeben“ wurden, argumentativ, in Funktion eines in die Zukunft projizierten identischen Zieles, dem der intersubjektiven Übereinkunft, zu organisieren. Das dialogische Subjekt wäre auch fähig, der (jetzt nicht mehr auf Dauer unverfügbaren) Macht der historischen und kulturellen Faktizität die Macht der kritischen Reflexion entgegenzusetzen. Dieser Widersacher des Unverfügbaren, das Sprachspiel der Argumentation, beschränkt sich nicht auf ein passives Hören dessen, was den Menschen in ihrer zeitlichen und endlichen präreflexiven Existenz „gegeben“ ist, sondern er öffnet den Raum für reflexive Aufgaben des Dialogs, für eine kritische Reflexion, deren Aktivität, wie Habermas versichert, in einem solchen Maße produktiv ist, daß sie die Subjekte „zu einer an Geltungsansprüchen orientierten innerweltlichen Praxis [nötigen], die den vorgeschossenen welterschließenden Sinn einer kontinuierlichen *Bewährungsprobe* unterzieht“<sup>62</sup>. Dieses ausgezeichnete Sprachspiel, so hofft man, kann nicht bloß ein Spiel unter anderen sein; es ist, sagt Apel, das Spiel der Spiele, das „transzendente Sprachspiel“<sup>63</sup>.

Es ist wichtig, in den Apel-Habermasischen Forderungen eine partiell richtige Erkenntnis anzuerkennen. In gewisser Weise und im Gegensatz zu jedwedem anderen Sprachspiel, besitzt das argumentative Sprachspiel ein universalisierbares Element. An anderer Stelle wurde dieses Element vom Autor als eine rationale Bestimmung beschrieben, der man den Beinamen „exzentrisch“ geben könnte<sup>64</sup>. Gegen Lyotard könnte eine solche Berufung auf folgende Art expliziert werden. Der Faktizität einer jeden spezifischen Form von linguistischer Existenz, von Zugehörigkeit zu einem Sprachspiel,

62 Habermas, J., 1988, S. 51.

63 Vgl. Vgl. Apel, 1973, II, S. 334–356.

64 Vgl. Sáez Rueda, L., 1996. Diese Arbeit versucht, die tragische Konzeption des Sinnes von Rationalität zu rechtfertigen, und zwar auf eine präzisere Weise, als es hier möglich ist.



eignet eine motivierende Kraft, die imstande ist, das Subjekt in eine kritisch-reflexive Distanzierung zu treiben. „Geworfen“ in einem Verständnismodus zu existieren bedeutet, nicht bloß vor die Aussicht auf ein „Hören“ dessen, was uns in der Erfahrung „gegeben“ ist, gestellt zu sein, sondern auch dem Verlust jeglicher Interventionsmöglichkeit ins eigene Schicksal, der Verlockung zur gänzlichen passiven Hingabe an ein fremdes Vorhaben, preisgegeben zu sein. Die Erfahrung einer solchen Möglichkeit rechtfertigt für sich selbst die Zulässigkeit jener Bestimmung, von der Welt und vom Selbst sich zu distanzieren, die sich im kritischen Willen der argumentativen Reflexion ins Werk setzt. Die argumentativen Anstrengungen sind eine Antwort auf die Notwendigkeit, auf autonome Art eine kritische Stellung in bezug auf faktische Formen des Weltverständnisses zu rechtfertigen. Diese „exzentrische“ Berufung, unsere in faktischen Sinnwelten „zentrierte“ Existenz zu transzendieren, kann nicht als Ausdruck des auf Herrschaft über das Wirkliche gerichteten Willen zur Technik verstanden werden, wenn sie auch um den Preis der Opferung der Verantwortung des Subjekts hinsichtlich seines eigenen Schicksals besteht. So also könnte das Denken Lyotards vervollständigt und korrigiert werden – und mit ihm dasjenige Heideggers und Wittgensteins –, indem wir die sprachliche *conditio humana* durch eine Spannung zwischen zwei Dimensionen mit entgegengesetztem Vorzeichen charakterisieren. Auf der einen Seite bestimmt diese sprachliche *conditio* eine „zentrische Positionierung“ des Subjekts, soll heißen, dessen Zugehörigkeit zu Sinnwelten, Sprachspielen. Auf der anderen Seite gehört dieselbe sprachliche *conditio humana* einer exzentrischen Berufung an, einem Willen zur Distanzierung, der argumentativ ausgeübt wird und der einen Anspruch unbedingter Gültigkeit in der Explikation des Sinnes des Wirklichen ins Werk setzt. In der genannten Arbeit hat der Autor zu beweisen sich angestrengt, daß diese Spannung unauflösbar ist, insofern die exzentrische Berufung des Subjekts dazu verdammt ist, sich aus endlichen Bedingungen her geltend zu machen, und deshalb unfähig bleibt, den Pol der Faktizität zu unterdrücken. Dieser ist vielmehr ein bleibender, und zwar nicht so wie eine bloße Fessel für die reflexive Anstrengung, sondern paradoxerweise wie deren wahrhafte Möglichkeitsbedingung und wie ein Sinnpotential. Es handelt sich nicht um eine dialektische Spannung, sondern um eine tragische. Und in diesem Sinn können wir weiterhin von einer unverfügbaren Dimension unserer sprachlichen Erfahrung reden. Diese Dynamizität der Sprache, die durch die Analyse der Philosophie Lyotards sich als unbeeinflussbar enthüllt hat, sollte, im Licht dieser neuen, tragischen Konzeption, als eine nicht vollständig der Intentionalität des Subjekts transzendente Dynamizität verstanden werden. Tatsächlich ist sie für die Wirkungen der Kritik und die „exzentrische“ Revision nicht vollständig undurchlässig. Aber, die Beschränktheit des exzentrischen Willens einmal angenommen, es verbleibt ein Raum von Unbestimmtheit, der sich auf unvermeidliche Weise in eine für das Subjekt nicht kontrollierbare, nicht konstruierbare, und das heißt „gegebene“ Erfahrungsquelle verwandelt.



Dennoch ist der Begriffsrahmen, innerhalb dessen Habermas und Apel die Beziehung zwischen Faktizität und argumentativer Reflexion gedacht haben, genau der einer konstruktiven Rationalität, die den gesamten Willen zum Hören in bezug auf das „Gegebene“ verbietet und die zu Recht die Anschuldigung verdient, sie habe sich in eine neue Ausdrucksform des von Heidegger und Lyotard bekämpften Willen zur Technik des *Ge-stells* verwandelt. Die neuen Aufklärer denken die Begegnung zwischen Faktizität und argumentativer Exzentrizität nämlich nicht in der Form eines unauflöselichen Gegensatzes, sondern in der einer dialektischen Beziehung, die das erste Element dazu verdammt, allmählich unter den Bereich des zweiten subsumiert zu werden. Die reflexive und kritische Berufung, die sich auf dialogische Weise ausübt, wäre nach Habermas und Apel imstande, das Ausgeliefertsein der Menschen ans präreflexiv „Gegebene“ in ihrem historischen und kulturellen Leben zu transzendieren. Sie können es transzendieren, insofern sie aus den Vorverständnissen der Welt Gegenstände einer argumentativen Untersuchung und einer bewußten und allmählichen Revision, die diese Vorverständnisse tendenziell in argumentative Erklärungen überführt, machen können. Im Umkreis der Wahrheitsfrage beispielsweise, wird der argumentative Dialog der Fragenden als ein Prozeß der „Bedeutungs-Explikation“ begriffen, der „den – im normalen Sprachgebrauch und Sprachverstehen immer schon vorausgesetzten, aber nicht verfügbaren – ‚Hintergrund‘ unseres Weltvorverständnisses tendenziell ins Bewußtsein hebt“<sup>65</sup>. Hinsichtlich der hermeneutischen Anstrengungen besitzt der Diskurs den Horizont eines Verstehens der Geschichte und eines Selbstverstehens der Menschen, die zumindest unter idealen Bedingungen transparent geworden, das heißt von der argumentativen Vernunft aufgeklärt worden wären<sup>66</sup>. Das Interessante ist nach Habermas und Apel, daß der historische *logos* am argumentativen Diskurs orientiert ist, denn sie meinen, es sei möglich, schon in der Geschichte selber einen „Prozeß der Rationalisierung der Lebenswelt“ vorauszusetzen, mittels dessen die faktischen kommunikativen Strukturen in der Herstellung der formalen idealen Bedingungen der dialogischen Rationalität sich fortschrittlich nach vorne bewegen. Eine Rationalisierung in diesem Sinne setzt voraus, daß die systematischen Veränderungen in den Strukturen der Lebenswelt einen historischen Dezentrierungsprozeß der Weltbilder implizieren. In dem Maße wie eine distanzierte Haltung bezüglich der Faktizität, die das Intersubjektive stillstellt, und bezüglich einer exzentrischen Fähigkeit, eine unvoreingenommene Perspektive einzunehmen, erlangt wird, tendiert die Lebenswelt dazu, indirekt von der dialogischen Rechtfertigungsanstrengung und argumentativen Kritik bestimmt zu werden. Die Logik des Diskurses unterstützt und befördert demnach eine rational gelenkte Lebenswelt<sup>67</sup>. Daß das Ende

65 Apel, K.-O., 1987 b, S. 140 f.

66 Vgl. Apel, K.-O., „Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik“, in 1987 b, Bd. II, S. 96–128.

67 Vgl. z. B. Habermas, J., 1981, Bd. I, Cap. I, § 2; Bd. II, Cap. VIII, § 1. Zu den Grenzen der Rationalisierung der Lebenswelt, Waldenfels, B., 1985, Cap. II, § 5.



dieses Prozesses durch den Umstand abgeschnitten sein könnte, es handele sich um eine nie zu verwirklichende regulative Idee, stellt nicht infrage, daß die Kraft zur Herstellung von Sinn, die der Faktizität der Existenz innewohnt, im Kontext dieser Philosophie als eine potentiell rationalisierbare Dimension ausgelegt ist, d.h. als eine Dimension, die dafür empfänglich ist, im Sinne des Fortschritts von der „autonomen“ Macht der argumentativen Reflexion überlagert zu werden, einer Macht, die ihren Ursprung in der dialogischen Artikulation der Intentionalität der Individuen hätte.

Deshalb muß man wohl die Behauptung wagen, daß diese Konzeption einen Willen zur Technik im Heideggerschen Sinne ausdrückt, der auf Kontrolle über das Faktische mittels des Diskurses, auf Verfügbarmachung „des Gegebenen“ und auf die Verwandlung des Wirklichen in eine vollständig konstruierbare Instanz zielt. O. Marquard belegt diese Begierde mit dem Titel einer „Tribunalisierung der Lebenswirklichkeit“<sup>68</sup>. Darunter versteht er einen Zwang, alles, was uns als Sinn betrifft, von einer reflexiven Rechtfertigung genau überprüfen lassen zu müssen, eben weil die lebendige Welt verglichen mit dem Ideal der Rationalisierung als ein *ens defectissimum*, als ein Nichts wahrgenommen wird.

Gegenüber dieser Konzeption der Rationalität müßte man einen Teil der Ansprüche Lyotards zur Geltung bringen. Freilich wäre diesem gegenüber anzuerkennen – und darin Habermas und Apel folgend –, daß die Unverfügbarkeit der sprachlichen Erfahrung einem exzentrischen Willen, der argumentativ ausgeübt wird und der dem Subjekt erlaubt, aktiv in die Dynamik der Sprachen einzugreifen, widerstrebt. Trotzdem müßte gegen Habermas und Apel und mit Lyotard zugestanden werden, daß die exzentrische Gegenmacht nicht bis zu einem Punkt vergrößert werden kann, an dem sie sich zum Henker der Faktizität macht. Obwohl die Konstitution des Sinnes der Welt, die sich in der Sprache ereignet, kein geschlossener und unabhängiger Prozeß der kritischen Subjektivität ist, wird es gewiß bleiben, daß sie eine hervorbringende Macht ist, die nicht allein als Werk der Subjektivität verstanden werden kann. Mit Begriffen Wittgensteins und dem wichtigsten der Argumente Lyotards übersetzt in den gegenwärtigen Kontext, könnte diese unverfügbare Dimension unserer linguistischen Existenz in dem Umstand entdeckt werden, daß die Bewegung der Sprachspiele weder den Regeln der Deduktion noch einer transzendentalen apriorischen Logik unterliegt, weshalb dem kommunikativen Prozeß, wenn man ihn als Interaktion von Sprachspielen versteht, „prinzipiell ein Moment von Unbestimmtheit“ in der Errichtung des Sinnes der Welt eignet<sup>69</sup>. In einer tragischen Konzeption der Beziehung von sprachlicher Faktizität und reflexiver Exzentrizität, wie sie hier verteidigt wird, ist das Moment der Unbestimmbarkeit genau eine Transkription des Phänomens der Unverfügbarkeit der

68 Vgl. Marquard, O., 1986, S. 11–13 u. 48–52.

69 Zu diesem Resultat führen auch einige Interpretationen von Wittgensteins Theorie der Sprachspiele. Vgl. z. B. Setters, Ch., 1974, S. 99 u. Kambartel, F., 1991, S. 127 ff.



Erfahrung, die Lyotard dazu ermächtigt, von einer Dimension der Sinngebung zu sprechen. Eine solche Erfahrungsdimension entspringt einer Dynamizität der Sprache, die dem Subjekt gegenüber spröde ist, obwohl dieses nun das „Wir“ des argumentativen Dialogs konstituiert. Die Frage nach dem Gegebenen, so bekräftigt Lyotard, ist die Frage nach dem, was Heidegger „die Lichtung“ nennt<sup>70</sup>. In Übereinstimmung damit kann das Gegebene nicht wie ein konkreter Erfahrungsinhalt verstanden werden, so als stellten wir uns darunter beispielsweise eine – unwahrscheinliche – reine Erfahrung des Untersuchenden, der die Natur betrachtet, vor, oder eine konkrete Konstellation von Handlungsregeln, die das Individuum von der kulturellen Tradition, der es angehört, empfangen hat. Gerechtfertigt wird man den Behauptungen Lyotards genau durch die Interpretation dieser Dimension des Gegebenen nicht als Datum, sondern als Phänomen, nicht als Produkt der Erfahrung, sondern als inwendiges Merkmal einer linguistischen Erfahrung, die in ihrem Ereignis eine Dimension von Unverfügbarkeit birgt. Und wenn es nach Lyotard keine andere Erfahrung gibt, als die im Innersten der Diskurse verwebte, so gefährdet die Möglichkeit dieser Dimension „des Gegebenen“ auf der anderen Seite nicht den argumentativen *logos* in der Form eines mystischen jenseits des Diskurses. Vielmehr entspringt die Dimension des Gegebenen dem Gewebe der Diskurse selber, dem diskursiven Handeln selber, das sozusagen „von innen her“ eine Gefahr bringt für die angenommene Rechtmäßigkeit der diskursiven Rationalität, die uns, im Tenor des neuen Aufklärungsglaubens, hin zu einem Ideal argumentativer Organisation der Existenz geleiten sollte. Ein solches Ideal wäre wohl nicht viel mehr als ein verspäteter, wenngleich gut getarnter Ausdruck des konstruktiven Ideals der von Descartes vorgetragenen *Mathesis Universalis*. Und damit zeigt sich, mit wieviel Leichtfertigkeit und Ungereimtheit Habermas und Apel den Ausgangspunkt des Differenzdenkens bestimmen, wenn sie ihn als bloße Verteidigung „des Anderen“ der (diskursiven) Vernunft abweisen<sup>71</sup>. Zwischen der Überantwortung der Dynamik unserer Sprachen an die unverfügbare Heterogenität und der exzentrischen Berufung des Subjekts, seinem intentionalen Leben diese es transzendierende Bewegung „zur Verfügung zu stellen“, gibt es einen unaufhebbaren Gegensatz, einen tragischen unüberwindbaren Kampf, der dem inneren Sinn des intersubjektiven Dialogs angehört. Und daher kommt der Beweggrund, nicht bloß das Kantische Erbe, das Habermas und Apel in Kraft setzen und schließlich verabsolutieren, will sagen, den autonomen rationalen Willen des modernen Subjekts anzurufen. Daher kommt auch der Beweggrund, an dem ihm gebührenden Ort und als Gegenmacht zu der unerwünschten Wirkung der Erklärung, das Vermächtnis Heideggers wiederherzustellen, das Lyotard so treffend weiterzugeben wußte, nämlich den Willen zum Hören auf das, was uns in der Erfahrung gegeben ist und

70 Vgl. Lyotard, J.-F., 1986, S. 3–4.

71 Paradigmatisch in Habermas, J., 1986 und Apel, K.-O., 1987 a.



was von uns als Unverfügbares fordert, daß wir es „sein lassen“. Ohne diese empfängliche Haltung, ohne diese Sensibilität für das Ereignis, in dem die Kindheit des Denkens besteht, bliebe dem Subjekt des argumentativen Diskurses nichts mehr zu denken.

Dieses Resultat eröffnet auch einen parallelgelagerten Anspruch im Feld der Ethik. Denn die diskursive Ethik unterstützt die Anerkennung der gleichen Würde der Anderen, aber diese „Anderen“, die als Empfänger des moralischen Respekts gedacht werden, sind, sei es aktuell oder potentiell, Subjekte argumentativer Rationalität, auftretende Subjekte, die sich der Anerkennung bloß in dem Maße würdig machen, wie sie ihre spezifischen Bedürfnisse der Gemeinschaft von Argumentierenden und in der Logik des Begriffs vortragen. Es gibt keinen Zweifel, daß jene Lichtung zum intersubjektiven Konsens hin die Ansprüche einer „postkonventionellen“ Moral adäquat und richtig übersetzt, aber sie vergißt darüber hinaus die ursprüngliche Form der Vorhandenheit der „Anderen“ genauso wie es Levinas beschrieben hat,<sup>72</sup> und zwar als stumme und unmittelbare individuelle Präsenz, als Existenz, die in der prä-diskursiven Sprache des „Gesichts“ spricht. Bei dem moralischen Subjekt, das auf die Forderung antworten muß – so präreflexiv, daß es droht, uns, wie Levinas sagt, in seine Geisel zu verwandeln –, handelt es sich, noch einmal gesagt, nicht um ein aktives Subjekt, das an der Anstrengung der argumentativen Übereinkunft im Falle von Interessenkonflikten teilnimmt, sondern um ein aktiv passives Subjekt, das in der Lage und immer auf der Lauer ist, seinen Willen zum Hören auf das hin, was die stumme und unwiederholbare Existenz der Anderen in ihrer Ungewißheit fordert, ins Werk zu setzen. Vielleicht wird es notwendig, zwischen zwei Dimensionen des moralischen Verhaltens zu unterscheiden. Erstens wäre zu nennen die gleichstellende Anerkennung der Anderen als einer unter anderen im argumentativen Diskursrahmen; zweitens das Zuhören der Anderen in der Besonderheit ihrer Existenz. Sollte es nicht möglich sein, die zwei Dimensionen als Polaritäten, die sich in Spannung befinden, zu artikulieren? Dieses Problem allerdings überschreitet die Grenzen der vorliegenden Studie.

Übersetzt von Marcus Weigelt

### Bibliographische Hinweise

- Apel, K.-O., 1973, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.  
1987 a, „Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen“, *Concordia*, 11, 2–23.  
1987 b, „Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung“, in Forum f. Philosophie Bad Homburg (Hrg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.  
Frank, M., 1988, *Die Grenzen der Verständigung – Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

72 Vgl. Lévinas, E., 1985, S. 87–99.



- Habermas, J., 1984, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.  
1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.  
1986, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.  
1988, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.  
1949, *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., Vitt. Klostermann.  
1950, *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.  
1953, *Einführung in die Metaphysik: Gesamtausgabe* (GA), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, vol. 40, 1983.  
1962, „Die Frage nach der Technik“, in Heidegger, H., *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, G. Neske.  
1967 a, *Vom Wesen des Grundes*, in Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 21–73.  
1967 b, *Vom Wesen der Wahrheit* in Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 73–99.  
1969, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in Heidegger, H., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 61–81.
- Kambartel, F., 1991, „Versuch über das Verstehen“, in McGuines, B., 1991, 121–136.
- Lévinas, E., 1985, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard.
- Liotard, J.-F., 1979, *La condition postmoderne; rapport sur le savoir*, Paris, Minuit.  
1983, *Le Différend*, Paris, Minuit.  
1986, „Grundlagenkrise“, *Neue Hefte für Philosophie*, 26, 1–33.
- Marquard, O., 1986, *Apologie des Zufälligen*, Frankfurt a. M., Philipp Reclam.
- McGuines, B., 1991, (coed.), *Der Löwe spricht und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Pöggeler, O., 1963, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, G. Neske.
- Rorty, R., 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.  
1989, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press.  
1991, „Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache“, in B. McGuines, 1991, 69–93.  
1994, „Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42, 6, 975–988.
- Sáez Rueda, L., 1994, „Facticidad y excentricidad de la razón“, in Blanco Fernández, D./Pérez Tapias, J.A./Saéz Rueda, L. (eds.), *Discurso y Realidad*, Madrid, Trotta.  
1996, „Für ein ‚tragisches‘ und ‚offenes‘ Konzept der Rationalität“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), 3, S. 343–361.
- Setters, Ch., 1974, *Sprachkritik und Transformationsgrammatik*, Düsseldorf.
- Waldenfels, B., 1985, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.