

Praktischer Diskurs über eine zeitgemäße Ethik

Von Peter MÜLLER (Freiburg i. Br.)

Willi Oelmüller (Hg.), *Materialien zur Normendiskussion*, 3 Bde., Ferdinand Schöningh, Paderborn München Wien Zürich

- Bd. 1: *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, 1978, 246 S.
- Bd. 2: *Normenbegründung – Normendurchsetzung*, 1978, 299 S.
- Bd. 3: *Normen und Geschichte*, 1979, 435 S.

Die neueren Diskussionen um das Menschenmögliche und die Grenzen des Machbaren innerhalb von Wissenschaft, Technologie, Medizin und Wirtschaft spiegeln die zunehmende Verunsicherung im gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Bereich, die (post-)moderne „Sinnkrise“, wider, jene „neue Unübersichtlichkeit“, von der J. Habermas spricht, eine Orientierungslosigkeit im Weltmaßstab, die immer dringlicher eine Lösung fordert. V. a. für das Wirtschaftsmanagement wird dabei immer wieder eine „neue“ Ethik verlangt, die sich zumindest im Sozialökonomischen „rechnen“ muß, auch wenn die überzeugendste Ethik da immer noch der Gewinn zu sein verspricht.¹

Das wirft die Frage auf, ob man eine Ethik neu erfinden muß – besser kann. Eine Frage, die schon Kant an seine Kritiker zurückgibt, wenn er pointiert feststellt: „Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre.“²

Lotet man kritisch die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft aus, auf die der Mensch mit Kants Verständnis der Aufklärung allein Bezug nehmen kann, auch um normative Ansprüche zu rechtfertigen und verantworten zu können, dann braucht es keine neue Ethik, höchstens eine neue Moral – als z. B. handlungsrelevante Folgerung aus den sittlichen Grundsätzen. Diese transzendentalreflexive Einsicht in ein Sittengesetz als Faktum der Vernunft in ihrer praktischen Funktion kann sich immer neu und ohne Bezug auf eine transzendente Instanz, rein innerhalb des Humanum zum Ausdruck bringen und unbedingte Geltung beanspruchen. Diese Notwendigkeit und Fruchtbarkeit des Formalismus in der Kantischen Ethik hat bereits einmal – im Marburger Neukantianismus – sozial- und wirtschaftspolitische, rechtliche Bedeutung erlangt, indem die Zweckformel des Kategorischen Imperativs zum Maßstab und zur orientierenden Regel moralisch und politisch relevanten Handelns erhoben wurde: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“³

Die Besinnung auf diese transzendentalphilosophische Möglichkeit, ethischen Grundsätzen Geltungs- und Realitätswert zu verschaffen, hatte – wie der Herausgeber der *Materialien zur Normendiskussion* hervorhebt – Mitte der siebziger Jahre Konjunktur. Es erscheint mir daher von sehr aktuellem Interesse, sich dieser drei Diskussionsbände zu erinnern und sich ihrer neu zu versichern, da sie ein lebendiges und Streitbares Raster für die zeitgenössischen Ethikdiskussionen bieten.

¹ So Mark Siemons in der FAZ (17. April 1989), der feststellt, daß ein effektives Management heute nur noch mit Ethik-Programmen vorstellbar sei, wobei Ethik als Markenartikel „eine Art Metaphysik-Ersatz“ darstelle.

² Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede, Anm. A 16.

³ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66/67.

Zwar liegt diese kontroverse Diskussion wie ihre Publikation bereits zehn Jahre zurück, dennoch ist man beim erneuten Lesen erstaunt, wie wenig Nachwirkung sie hatte. Die v. a. im ersten Band vorgestellten ausdifferenzierten Positionen zu einer transzendental-philosophischen Normen- und Ethikbegründung erscheinen angesichts der sie ablösenden Theoriekonzeptionen im Anschluß an die Analytische und Sprachphilosophie, v. a. aber des modischen Wettstreits der Postmoderne, als philosophisches und praktisch-politisches „Urgestein“, vor dem die „faule Vernunft“ (Kant) ausgewichen zu sein, das sie verdrängt zu haben scheint; so daß man mit Arthur Liebert ein „Vorwärts zum 18. Jahrhundert des aufgeklärten Humanismus“, oder doch wenigstens ein Zurück zum grundsätzlichen Denken und Streiten der siebziger Jahre fordern möchte.

Zugleich muß man aus der zeitlichen Distanz heraus mit einigem Befremden feststellen, wie stark das Bestreben war, sich auseinander zu dividieren, statt die vielen Gemeinsamkeiten aus der Fortschreibung der philosophischen Aufklärungstradition heraus zu nutzen. Wo doch der Gegner eines geltungstheoretischen und begründungsphilosophischen Denkens ganz woanders zu suchen ist, als in den eigenen Reihen. Es wäre schon viel gewonnen gewesen, wenn solidarische Verantwortung (Apel) aus dem ursprünglichen Akt der Freiheit heraus (Kriings) zu verständigungsorientiertem kommunikativen Handeln (Habermas) in realen Konfliktsituationen orientierend hätte beitragen können (Kambartel), um – ohne falsche Harmonisierung – die Notwendigkeit transzendentaler Arbeit am Gedanken im philosophischen Nach-Denken der Gegenwart fest zu verankern. Damit wäre ein Fundament geschaffen zu einer – wenn auch nur im akademischen Bereich – aufgeklärten und vernünftigen Bewältigung der Sinn- und Orientierungskrisen, und sei es nur im ideologiekritischen Abbau von wechselseitigen Vorurteilen.

Eminent politisch wirksam wäre dann das Vertrauen, das zu schaffen möglich wäre, in die Vernunftfähigkeit des Menschen und seine ethisch-praktischen Möglichkeiten.

Diese im Rückblick gewonnene Einschätzung hatte wohl auch Oelmüller vor Augen, als er zu den Paderborner Gesprächen lud, wie sie in den drei Bänden dokumentiert sind. Sie sollten der Versuch sein, für die unterschiedlichen Konzeptionen einen Sprachkonsens zu finden. Daher die Vorgabe thematischer Schwerpunkte, so daß mit dem Sachproblem zugleich die Möglichkeiten und Grenzen des jeweiligen Ansatzes deutlich wurden, ebenso wie letzte leitende Wertentscheidungen. Die Bände sollten die vorläufigen Gesprächsergebnisse dokumentieren, um auch die Teilnehmer zu weiterer Präzisierung ihrer wissenschaftlichen Voraussetzungen und Methoden anzuregen.

Die einzelnen Bände gliedern sich daher jeweils in zwei Teile: Arbeitspapiere, die die einzelnen Positionen verstärken oder weiteres Diskussions- und Hintergrundmaterial zur Verfügung stellen sollen und einen zweiten Teil mit den autorisierten Protokollen der Diskussionen der jeweiligen Ansätze. Beiden Teilen schließen sich Kurzbiographien und -bibliographien sowie Personen- und Sachregister an.

I. Transzendente Normenbegründungen

In Oelmüllers Vorworten zu den drei Bänden wird die bereits angesprochene Dringlichkeit eines aktuellen Aufgreifens der Diskussion um unterschiedliche ethische Konzeptionen deutlich. Er konstatiert einleitend, daß im Rahmen der gesellschaftlichen Entwicklung und Modernisierung aller Lebensbereiche die Kraft und der Sinn überlieferter Lebensformen und Orientierungen, Weltbilder und Normensysteme schwinde, was zu neuen individuellen wie sozialen Konflikten führe, zu Zweifeln an letzten Orientierungsinstanzen und dem Sinn sozialer Institutionen. Ein universelles Orientierungssystem kön-

ne es schon lange nicht mehr geben. In seinen eigenen Beiträgen argumentiert Oelmüller daher aus einem sozial- und ideengeschichtlichen Ansatz heraus für ein wissenschaftlich kontrolliertes Orientierungsverfahren über problematisch gewordene historische Handlungsbedingungen. Mit dieser Historisierung des Normativen wirft Oelmüller eine Frage auf, die sich durch alle drei Diskussionen hindurchziehen wird, ob nämlich die Geschichtlichkeit und Wandelbarkeit von Normen zugleich die Historizität der Geltungsbegründung des Normativen überhaupt bedeutet. Durchgehend kristallisieren sich bei aller Differenzierung im einzelnen zwei grundsätzliche Parteilagen heraus: die einen, die, auf einem Selbstverständnis der faktischen Geltung von Normen aufbauend, dem Problem der Normendurchsetzungsverfahren in politischen und sozialen Institutionen den Vorrang einräumen; die anderen, die der hinreichenden Normenbegründung Priorität einräumen, da alle historische Genese wie die Verfahren zur gesellschaftspolitischen Durchsetzung von Normen zeitgebunden und veränderbar, ja veränderungsbedürftig sind, sollen sie nicht zu Gefängnissen menschlichen (Selbst-)Verhaltens werden. Einer gewissen Seinsgläubigkeit i. S. des Glaubens an die anthropologisch-empiristische Normativität des Faktischen, an das Übliche (Marquard, Lübke, Oelmüller) steht die „Verbindlichkeit von alteuropäischen Errungenschaften auch unter Neuzeitbedingungen“ (so Oelmüller I, 11), der Vernunftglaube (Kant) an die Faktizität des Normativen gegenüber, und damit das riskante Unternehmen, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen (*sapere aude*). Denn – wie H. Krings sagt: „Was hilft es, wenn Normen durchgesetzt werden, aber ihre Begründung ist nicht hinreichend.“ (I, 140)

1) Hermann Krings geht transzendental-kritisch davon aus, daß Normen wie alle geschichtlichen Realitätswerte für sich keinen Sinn haben. Sie machen erst und nur dann Sinn, wenn über empirisch-analytische und historisch-genetische Rekonstruktionen hinaus Kriterien auf der Ebene des reinen Denkens begründet werden können, die allgemeine und notwendige Geltung von Normen als Vernunftregeln legitimieren. Die Regel der Regelerkennung kann i. S. einer Transzendentalen Logik nach Krings nur in einem Akt der Freiheit begriffen werden, aus dem heraus ein primäres Vernehmen einen Gehalt eröffnet, der einen Entschluß für die Anerkennung eines regelhaften Sachverhaltes notwendig fordert – wie z. B. Apels wechselseitige Anerkennung der Gesprächspartner als transzendentales Pragma, als Regel, ethisch relevanter Kommunikation.

Dieser transzendente Rekurs auf ein Unbedingtes – transzendente Freiheit und ihr affirmativer Aktus – gibt allererst der Regel, z. B. der Kommunikationsgemeinschaft als transzendentales Subjekt, die Kraft der Norm. Eine transzendente Freiheitslehre denkt nach Krings die transzendente Aktualität des pragmatischen Subjekts (Apel), das Sich-Eröffnen für den Spruch des An-Spruchs, als logisch strukturiert durch Entschluß – Reflexion und Affirmation (I, 97).

Da die Apelsche transzendentalpragmatische Rekonstruktion universeller Kommunikationsbedingungen für Krings nicht die Frage nach einem Kriterium der Sittlichkeit erübrigt, kann nur im reflexiven Rückgriff auf das Unbedingte transzendentaler Freiheit die Geltung von Normen begründet werden. Kommunikation und damit die transzendentalpragmatischen Überlegungen Apels sind für Krings philosophisch unabdingbar, auch wenn er dieses vorrangig in einem Akt präuniverseller und präkommunikativer Anerkennung geltungslogisch festgemacht haben möchte. – Ein Diktum, das nicht im Widerspruch zur Universal- und Transzendentalpragmatik steht, sondern diese Ansätze begründungsphilosophisch und transzendentallogisch untermauert.

Dies unterstreicht auch Baumgartner, der dem Subjektbegriff von Krings die Diskursidee als Schema der praktischen Vernunft als notwendige und vermittelnde Ergänzung beifügt. Oder wie Habermas pointiert sagt: Bei Handlungskonflikten – der Frage nach

einzelnen Normen, auf die eine transzendente Logik schwerlich kommen kann (Höffe) – kann es nur einen Imperativ geben, nämlich den, Diskurse unter den gegebenen Bedingungen zu institutionalisieren. Selbstbewußtsein und Kommunikationsapriori hängen letztbegründet zusammen. Ohne transzendentalpragmatische Transformation könne es keine transzendentalphilosophische Begründung ethischer Normen geben.

Ich möchte hinzufügen, daß es auf der Ebene transzendentallogischer Strukturkonstruktion aktueller Prozeßstufen i. S. von Krings eine Begründung ethischer Normen gar nicht geben kann, da der Subjektbegriff als Strukturmoment der logischen Genese – in Analogie zur transzendentalen Vorgeschichte des Selbstbewußtseins bei Schelling – bewußtloser Affirmation gerade nicht die praktisch-pragmatische Intersubjektivität von Geltungsansprüchen berücksichtigen kann.

Denn – wie auch Habermas betont – erst Handlungskonflikte sind ethisch relevant, Zweckkollisionen, Interessenkonflikte und Normenkonkurrenzen (I, 114). Erst dann wird die Frage nach Verständigung notwendig und die andere Möglichkeit der Konfliktlösung, die Gewalt, vermeidbar. Das von Krings abgesteckte Ziel der Philosophie, durch die Anstrengung des Gedankens, den Grund von Verpflichtung überhaupt zu begreifen und damit dem Menschen einen „Gewinn an Würde“ (I, 116, 141) zu ermöglichen, wird durch diese normenrelevante pragmatische Reflexion sicher nicht zurückgenommen.

Ist für Krings das Ziel der Philosophie, das Frageinteresse an Verpflichtung herauszustellen – u. z. gegen die Frage nach den Möglichkeiten, Pflichten institutionell durchzusetzen bei Lübbe und Marquard –, so wird dies vom Letztbegründungsanspruch an die Philosophie durch Apel unterstützt, der sonst die Gefahr sieht, daß Philosophie in Ideologien erstarrt. Philosophie müsse daher den Adressaten der Verantwortlichkeit wieder aufrichten und an einer individuell wie gesellschaftlich verbindlichen Ethik arbeiten.

Ganz in diesem Sinn stellt Habermas daher fest, daß alle empiristischen Ethiken – besser: Moralsysteme – mit autoritären Organisationen staatlicher Ordnung vereinbar sind, wohingegen die Ethiken des Kantischen Typus sich diesem ideologischen Zugriff entziehen. Der transzendentalen Bewußtseinsphilosophie sei daher gegenüber allen historisch-materialistischen Kontingenzrelativismen der Vorrang einzuräumen, v. a. eben wenn es um Werte geht, die ein gemeinsames Interesse zum Ausdruck bringen, um Normen einer kommunikativen Lebensform, in die wir immer schon (universalpragmatisch gedacht) hineingestellt sind.

Daß Habermas mit seinem universalpragmatischen Ansatz eine Brücke zwischen empirisch orientierter Sozialwissenschaft und transzendental-reflexiver Letztbegründung schlägt (so Apel I, 153) und dem verständigungsorientierten Handeln den sittlichen Primat gegenüber strategisch-erfolgsorientiertem Handeln einräumt, kann durchaus als Übereinstimmung aller drei Positionen unter dem „Höchsten Gut“ philosophischen Denkens, dem „Gewinn an Würde“, anerkannt werden, auch wenn die drei Gesprächspartner in der konkreten Diskursituation über den persönlichen Differenzpunkten solche Gemeinsamkeiten eher verdrängen.

Wie nahe sich die drei transzendentalphilosophischen Konzeptionen stehen, zeigt der Diskussionsbeitrag von Krings zu Apel sowie seine weiteren Beiträge in den Bänden 2 und 3.⁴ In diesem Diskussionsbeitrag (I, 200f.) wehrt Krings leichtfertige und einseitig-ideologische Angriffe gegen eine Diskurstheorie ab, erkennt die universalpragmatischen Regeln des Diskurses als Pragma der Vernunft an und betont die Notwendigkeit, auf einer transzendentalen Freiheitslehre aufbauend eine transzendente Pragmatik zu entwickeln.

⁴ Bd. 2: Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit, 59ff.; Der Ansatz von Krings, 217–222. Bd. 3: Der Grundsatz und die Maßnahme, 40ff., 312–315.

Während die transzendente Freiheitslehre auf das Unbedingte – als Geltungsgrund – in einer transzendentalen und einer ethisch-politischen Pragmatik reflektiert (vgl. III, 40 ff.), hat eine transzendente Pragmatik die Aufgabe, die Grundsätze des Denkens mit ethisch-sozialem Handeln zu vermitteln und zu einer ethisch-politischen Pragmatik hinzuleiten, innerhalb derer die praktisch-pragmatische Normendiskussion allererst geführt werden kann. Diese „Generalstruktur einer möglichen Ethik“ (I, 271) wird in den folgenden Bänden mit der Unterscheidung dreier Begründungsebenen v. a. im Hinblick auf das differenzierte Verhältnis zwischen Grundsatz und Programm, Maßnahme vertieft werden.

2) Aus dem gleichen Grundtenor wie Krings heraus kämpft Apel mit seinem Ansatz gegen die objektivistische Semantik falscher empirischer Abstraktionen mit realitätsbegründendem Anspruch und für die transzendente Begründungsphilosophie, die für ihn in bezug auf die reflexive Selbstbesinnung in einer normrelevanten Problemsituation unverzichtbar ist. Eine solche letztbegründende Norm bedarf des guten Willens i. S. Kants wie des existenziellen Engagements, d. h. sie muß – um mit Krings zu sprechen – immer neu aktualisiert, entschieden angenommen werden.

Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft ist nach Apel ein dialektisches, denn die kontrafaktische Antizipation der idealen muß immer zugleich von der realen Kommunikationsgemeinschaft ausgehen. Die Wirklichkeit muß so begriffen werden, daß sich in ihr die Möglichkeiten einer ethisch begründeten, diskursiven gerechten Lebensform eröffnen könne. Dazu müsse das Vertrauen in die Vernunftfähigkeit der Menschen mit Kant und das Ziel solidarischer Verantwortung transzendental legitimiert und zum Maßstab politischen Handelns gewendet werden. – Dem Einwand von Krings, daß das Ziel einer idealen Sozietät – zudem in transzendental-regulativem Sinn der Kantischen Idee bei Apel und Habermas – den Untergang „unserer Welt“, wie sie ist, bedeuten müsse, kann so nicht beigeplant werden. Würde das Ziel einer idealen Kommunikationsgemeinschaft finalistisch umgedeutet, dann würden wir uns die sinnoffene Welt verschließen, ihr unsere Sinnggebung versagen. Doch da es, wie Nicolai Hartmann sagt, so viel Sinnvolles wie Sinnloses, Entsetzliches in der Welt gibt, kann das Ziel des Guten i. S. einer sittlichen Gemeinschaft nicht als beliebig erscheinen. Daß transzendental-hermeneutisch und sinnkritisch Vertrauen in die Möglichkeit von Vernunft in der Welt vorausgesetzt werden kann, erscheint auch im transzendentallogischen Sinne notwendig, wenn urteilsartiges Denken und Handeln überhaupt Sinn machen soll. Zudem ist das zu realisierende Ideal für Apel immer an die Erhaltung der realen Gemeinschaft zurückgebunden und Demokratie keine Verfahrenssache, sondern die philosophisch legitimierte Grundlage zur „approximativen Realisierung dieser Idee“ (I, 187).

Wenn die Menschen mit ihren Konflikten gewaltfrei und regelorientiert fertig werden wollen, dann müssen sie – mit Apel und Habermas gesprochen – in den verständigungsorientierten Diskurs eintreten, in dem die schon sind, die das Begründungsproblem aufwerfen, die Philosophen. – Zusammenfassend kann in Anlehnung an Krings gesagt werden: Transzendentalphilosophie hat als transzendente Freiheitslehre wie transzendente Pragmatik gleichermaßen a) die Funktion, den Diskurs nach Regeln zu begründen und zu ermöglichen; b) die negative Aufgabe, die ethisch-politische Regelfindung an den Diskurs zurückzubinden sowie c) als regulatives Prinzip i. S. ursprünglicher Freiheit den Diskurs auf das Gute hin in Gang zu halten. Hinzu kommt d) ihre Funktion als heuristisches Prinzip, um Regeln des guten Lebens aufzufinden.

II. Normenbegründung – Normendurchsetzung

Die Ergebnisse des I. Kolloquiums haben die Schwierigkeiten transzendentalphilosophischer Normenbegründung deutlich werden lassen, aber auch ihre philosophische Notwendigkeit herausgestrichen. Zugleich wurde damit auf eine Fortsetzung der Grundsatzdiskussion verwiesen, um die Problemüberhänge von Begründung und Normendurchsetzung (Bd. 2) und des Verhältnisses beider Verfahren zur Geschichtlichkeit der Geltung von Normen (Bd. 3) zu klären oder zumindest zu problematisieren.

Der Kringssche Ansatz einer transzendentalen Freiheitslehre wurde im zweiten Band in bezug auf mögliche Normendurchsetzungsverfahren und -chancen mit dem logischen Konstruktivismus einer Phänomenologie der humanen Welt, die sich gegen Letztbegründungsansprüche verwehrt, von Friedrich Kambartel sowie dem pragmatisch-praktologischen Ansatz von Hermann Lübbe konfrontiert, wobei über Arbeitspapiere auch analytische, empirische, hermeneutische Rekonstruktionen gegenwartsrelevanter Lebens- und Handlungsorientierungen zur Sprache kommen sollten. Dabei werden die Schwierigkeiten transzendentaler Normenbegründung angesprochen (W. Vossenkuhl), die Fragwürdigkeit des transzendentalen Freiheitsbegriffs aus theologischer Sicht (P. Eicher) oder die Möglichkeit einer Theorie des praktischen Diskurses im Anschluß an die transzendente Pragmatik (R. Alexy).

Zum Normendurchsetzungsproblem gibt es Arbeitspapiere über die Institutionalisierungschancen sittlicher und politischer Normen, wobei z. B. G. Maluschke den Formalismusvorwurf gegen eine Ethik auf der Grundlage einer Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant erneuert. Er hält eine moralische Durchsetzung sittlicher Einsichten erst dann für wirksam, wenn sich der allgemeine Wille als ethisch relevante Instanz „relativiert“. Gegen Kant bringt Maluschke damit – ex negativo – dessen eigenen Standpunkt zur Geltung, u. z. gerade gegen die geschichtlich-objektivistische Hypostasierung von Geltungsansprüchen bei Hegel, auf den er sich beruft.

1) Hermann Lübbes anthropologische und geschichtlich-pragmatische Einstellung erklärt aus ihrem faktischen Selbstverständnis heraus alle Normenbegründungsversuche für trivial, ihre politische Institutionalisierung aber – als ausdrückliche Bestätigung sozialer Anerkennung von Normen – für notwendig, u. z. nach dem „Imperativ der Minimalisierung von Universalisierbarkeitsanforderungen“ (II, 125), und das heißt durch den dezisionistischen Abbruch normbegründender Diskurse. Nur reale Konflikte geben Anlaß zu politischen Gesprächen, in denen pragmatisch nach normativen Lösungen auf der Basis gleicher Erfahrung zu suchen sei. Dieser Erfahrung entsprechen anthropologische Einschätzungen, nach denen sich die Effektivität zu institutionalisierender Normen bemessen läßt.

Gegen diese Trivialitätsthese erhebt sich u. a. der Einwand, daß es Probleme gibt, die allererst dazu führen, gemeinsame Normen zu suchen. Die Inkraftsetzung von Normen durch delegierte Instanzen setzt ihre Rechtfertigung und damit einen moralischen Imperativ immer schon voraus (Gethmann). Auch in institutionellen Entscheidungen gerechtfertigte Normen setzen immer schon voraus, daß sie gelten sollen. Gleichwohl die Bedenken zur logischen und sozialen Geltung von Normen ernst zu nehmen sind – gerade auch unter Lübbes These von der „Maximalisierung des Respekts“ vor der individuellen Verschiedenheit historischer Individuen –, so kann diese Sinnhypothese gerade nicht gegen transzendentalphilosophische Begründungslogiken sprechen, da das Faktum institutionalisierter Geltung nicht von sich her bestätigt, daß oder warum diese Normen vernünftigerweise gelten sollen oder müssen (Rüsen II, 191 f.).

Zudem ist Lübbes Liberalitätsforderung: „Soviel Homogenität wie nötig, soviel histo-

risch kontingente Verschiedenheit wie möglich ...“ (II, 190) selbst, wenn schon nicht trivial,⁵ so doch eine normative Forderung, die allerdings ad hominem, nicht im Sinne einer Fundamentalnorm Anspruch auf Geltung anmelden kann. Lübbes Postulate sind aus empirisch-anthropologischen Generalisierungen gewonnene Universalitätsansprüche und fallen damit selbst unter Ideologieverdacht, nämlich als „Verfahrensnormativität“ (Willms II, 210; vgl. Rösen 193; Alexy 197), womit sich ein Bedürfnis nach „primärer Gesamtnormativität“ (Willms) zum Ausdruck bringt, das Lübbe eigentlich (s. I, 46) gegenüber den „Transzendentalidealistern“ (II, 216) und ihrer „Erziehungsdiktatur“ bekämpfen will.

2) Friedrich Kambartel fragt in seinen Beiträgen nach der Möglichkeit eines sinnvollen und guten Lebens sowie nach den Bedingungen menschlicher Selbstverwirklichung. Dabei stellt sich seine phänomenologisch-konstruktive Beschreibung des guten Lebens quer zu den Ansätzen der Normenbegründung oder -durchsetzung. Denn Selbstverwirklichung als Ziel der Individuierung, wobei die wahre Entfaltung des Individuums nur in der Erhebung zur Gemeinschaft gedacht werden kann, ist eine „Form“ des menschlichen Lebens, keine faktische noch universelle Orientierung oder gar esoterische Wesensbestimmung.

Wie sinnvolles Handeln auf menschliches Tun um seiner selbst willen geht, so können Normen und Regeln nur als Mittel zum Zweck des guten Lebens im Sinne einer Form der Selbstverwirklichung verstanden werden. Denn alles regelorientierte Denken und Handeln gilt zuerst und zunächst dem Menschen als Selbstzweck, wie ihn Kant begriffen hat. Das je eigene Leben muß als Selbst entschlossen ergriffen werden, wobei diese Entschlossenheit nur als transsubjektiver gemeinschaftlicher Handlungszusammenhang der Menschheit gedacht werden kann. Gutes Leben ist Menschheitsprojekt (II, 19, 162), die Überwindung individueller Subjektkontingenz auf das Vernunftallgemeine hin. Nur wenn jeder sich ausschließlich als Teil auf dem transsubjektiven Weg zum vernünftigen Leben begreift, kann er sich im emphatischen Sinn zur Person erheben.

Damit betrifft auch die Ethik nur, d. h. ausschließlich, die praktische Form des vernünftigen Lebens, nicht dessen individuelle Inhalte, sondern den gesamten Lebenszusammenhang. Das heißt mit Kant, daß Vernunft für sich praktisch ist, jenseits von Begründungs- (Theorie) und Durchsetzungsüberlegungen (Praxis) der Philosophie. Denn wir wissen immer schon (vorwissenschaftlich), was zu tun ist, indem und sobald wir in das vernünftige Leben selbstzweckorientiert eingetreten sind. Nur weil wir uns hierbei „immer wieder *anders* selbst verfehlen“, ist eine philosophische Ethik – als begriffliches Korrektiv zur Hin- oder Rückführung zum rechten Weg des Lebens unter dem Anspruch der Vernunft – nötig. „Mit dem vernünftigen Leben können wir immer beginnen oder fortfahren.“ (II, 183)

Auch wenn Krings eine logische Differenz – in Fortführung seines logischen Entwurfes aus Band 1 – zwischen dem Begriff des guten Lebens und dem Sinnkriterium der Selbstverwirklichung für angebracht hält – („Die Selbstverwirklichung ist *die* Form des guten Lebens, die ihm die sittliche Qualität gibt ...“, II, 168) –, da das gute Leben von historisch-kontingenten, sozialpragmatischen Bedingungen abhängig ist, so stimmt er doch insoweit mit Kambartel überein, daß die Diskurstheorie a) im Konsensbegriff die Totalisierung einer Argumentation (so Lübbe, Marquard) gerade ausschließt, auf Überzeugung und institutionalisierten Widerspruch angelegt ist (Kambartel II, 237) und b) als „Versprachlichung“ (Krings II, 240) von Ethos zum Schema sittlicher Vernunft i. S. praktischer Urteilskraft anzuerkennen ist. Etwas, was Baumgartner als „Depotenzierung der Diskursidee“ (II, 239f., 277f.) zum Schema oder heuristischen Prinzip der praktischen

⁵ Wie J. Plenge sagt: „Wir verlangen nach Vernunft in der Welt. Wir haben von der Natur, von der Entwicklung, vom Leben mehr als genug“, in: Die Geburt der Vernunft (Berlin 1918) 6.

Urteilkraft auf der praktisch-politischen oder ethisch-pragmatischen Ebene transzendenter Reflexion verstanden wissen möchte.

In der Schlußdiskussion zeigt sich, daß sich auch in diesem zweiten Kolloquium die Notwendigkeit einer sinnrationalen Normen- und Ethikbegründung gegenüber den Durchsetzungsverfahrensfragen als vorrangig erwies und aus sachlicher Dringlichkeit die Diskussionen beherrschte. Dabei standen über weite Strecken – auch des dritten Bandes – die diskurstheoretischen Ansätze von Apel und Habermas im Mittelpunkt des begründungsphilosophischen Interesses.

III. Normen und Geschichte

Im dritten Paderborner Gespräch standen die geschichtstheoretischen Ansätze von Jörn Rüsen und Hans Michael Baumgartner sowie der historisch-skeptische Ansatz von Odo Marquard zur Diskussion. Dabei sollten nach Wunsch des Einladenden traditionelle Begründungsinstanzen problematisiert werden: Vernunft – als Rechtfertigungs- und Kritikinstanz für menschliche Herrschafts- und Lebensformen; Wissenschaft – als mögliche Orientierungs- und Entscheidungshilfe in lebenspraktischen Fragen. Gefragt wurde auch, ob nach den jüngsten geschichtlichen Erfahrungen sich der Anspruch von Normen aus der Geschichte selbst rechtfertigen lasse, bzw. die erzählte Geschichte für die individuelle, soziale und politische Identität noch von Bedeutung sein könne. – Auch dieses Gespräch wurde von dem Wunsch nach differenzierten Normenbegründungen beherrscht, wobei man sich auf der Suche nach Problemlösungen weiterhin am praktischen Diskurs orientierte und den Rekurs auf den kritisch-aufgeklärten Vernunftbegriff für notwendig anerkannte, ohne auf geschichtliche Rückerinnerungen und Rekonstruktionen zu verzichten.

C. F. Gethmann bezeichnet in seinem Arbeitspapier den Kern der Problematik als „Dilemma zwischen (historischer) Genesis und Geltung“ (III, 18). Gegen einen historistischen Ansatz, wie ihn etwa Oelmüller vertritt (I, 50 ff.; III, 60 ff.), behauptet Gethmann, daß intersubjektive Geltung nicht in der „Allgemeinheit der situativen Handlungsbedingungen“ gesucht werden kann, sondern in der Allgemeinheit „fiktiver Zustimmungshandlungen“ (III, 20). Die historische Genese drückt die faktische Geltung, die logische Genese die fiktive Geltung für jedermann aus. Etwas kann für sich gelten, ohne de facto in Geltung erkannt zu sein. Faktische Geltung hat – logisch gesehen – einen deskriptiven Sinn (empirische Allgemeinheit), fiktive Geltung einen präskriptiven. Philosophie frage daher nicht, was gilt, sondern – über den ontologischen Befund hinaus – was gelten soll (dazu: Krings II, 220, 265–268, 279–281; Apel I, passim). „Das Merkwürdige bezüglich des Problems intersubjektiver Verbindlichkeit besteht nicht darin, daß diese *entsteht*, wohl aber, daß sie zuweilen vergeht.“ (III, 23)

Über dieses Dilemma des Werdens und Vergehens verbindlicher Normen hinaus, das natürlich wiederum danach verlangt, Normenbegründung vorrangig in das Gespräch zu bringen, wird in der diese Diskussionsrunde beherrschenden Auseinandersetzung zwischen den geschichtstheoretischen Ansätzen von Jörn Rüsen und Hans Michael Baumgartner – in ihrer konstruktiven Nähe und doch in den Konsequenzen weitgehenden Ferne zueinander –, das Problem vorrangig, das Rüsen auf den Punkt bringt, wenn er fragt: ob es eine wissenschaftskonstitutive Parteilichkeit für die Vernunft gebe in Ansehung des Erzählens – der narrativen Tiefenstruktur – von Geschichte. Ein Problem, das in den 70er Jahren die Philosophie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtswissenschaft beherrschte, und auf das der heute entbrannte Historikerstreit zurückgreifen mußte.

1) Darin besteht nach Rüsen das Dilemma der Historie, allgemeingültige Erkenntnisse

(Objektivität) zu beanspruchen, die aber nur im Bezug auf Wertungen (Normen) gewonnen werden können. Zwischen Wertfreiheit (Max Weber) und (hermeneutischer) Parteilichkeit liegt die „Lösung“ für Rösen. Erst unter dem Kriterium „narrativer Triftigkeit“ sei die eigentliche historische Wissenschaftlichkeit zu gewährleisten, da der erzählte Sinnzusammenhang zwischen empirischen und normativen Aussagen (Tatsachen und Normen) die implizite Selbstverständigung der wissenschaftlichen Handlungssubjekte ausweist und damit zeigt, daß Standortreflexion, Perspektivenexplikation und daraus legitimierte „Normenkritik als Vernunftgebrauch in historischer Absicht“ (III, 133) für das historische Denken konstitutiv sind. Erst darauf aufbauend können historische Wahrheitsansprüche überprüfbar und gesichert behauptet werden.

Die narrative Konstruktion historischer Aussagen muß daher dem ideologiekritischen Kriterium der regulativen Idee einer einheitlichen Geschichte der Menschheit genügen. Historie steht immer schon zwischen den Tatsachen der Vergangenheit und den normativen Entwürfen für die Zukunft, so, „daß die Geschichte die Probe der Vergangenheit auf das Exempel eines Zukunftsentwurfs ist“ (III, 255). Der normative Griff der Historiker auf die Vergangenheit bedeutet eine Verpflichtung zum wissenschaftlichen Diskurs. Die Antizipation einer sinnhaften Zukunft ist bei der Rekonstruktion des Vergangenen im Interesse der Gegenwart immer mit im Spiel. Sie bildet den Interpretationsrahmen der Zeitkritik für die Orientierung der Gegenwart. Das Bewußtsein der Narrativität von Geschichte ermöglicht es für Rösen, nicht bloß eine andere Geschichte zu erzählen und zu denken, sondern eine bessere (III, 282). In diesem Sinn ist Geschichte handlungsorientierend: „Weil wir durch Geschichten darüber aufgeklärt werden, wer wir sind, und weil wir zudem ein fundamentales Interesse daran haben, uns durch unser Handeln nicht in dem, was wir sind, zu zerstören ...“ (III, 267)

Die Idee der Menschheit bleibt für Rösen mit Kant die oberste sinnstiftende Norm, d. h. der Grund, um „Sinnzusammenhänge“ (III, 138) konstruieren zu können, die die Kontingenzerfahrung (Lübbe) in menscheitsorientierte Historiographie verwandeln. Die Kriterien des Erkenntnisfortschritts, der Perspektivenerweiterung und Identitätssteigerung schließen nach Rösen – und gegen Kernig, Lübbe, Marquard u. a. – gerade die Gefahr des Perspektivenobjektivismus, sprich Historie als politische Propaganda, aus. – Dabei möchte Rösen keine Arbeitsteilung zwischen Historie und Philosophie, zwischen „Stoffhubern und Sinnhubern“ (III, 284), wie dies Krings' Hinweis nahelegen könnte, der der Historie die Relevanzbestimmung von historischem Stoff zuspricht, auf dessen Zulieferung die Transzendentalphilosophie angewiesen sei, da sie selbst „total stoffarm“ (III, 277) ist.

2) Baumgartners Ansatz ist, was die theoretische Grundlegung, das konstitutive Bedingungsgefüge der Historie anbelangt, nicht wesentlich von dem Rösens unterschieden. Wohl aber in der Distanz zu dessen Vernunftparteilichkeit und zukunftsrelevanter Projektivität, Prognosefähigkeit.

Unter Berufung auf Danto und Simmel sieht Baumgartner Historie als „Formgebung sui generis“ (III, 288) im Sinne einer konstruierten Sinnkontinuität geschichtlicher Erzählung. Mit Kant sind für diese bestimmte Formgebung apriorische und normative Bedingungen konstitutiv, wobei die Fundamentalnorm – des kategorischen Imperativs, wie bei Rösen – als apriorisches Sinnkriterium für die narrative Organisation der Geschichten über Vergangenes angesehen werden müsse: es gehe in der Geschichte immer um die „Humanität des Menschen“, wobei – und hier zeigen sich die Nuancen zu Rösen – historische Normativität für Baumgartner nur die Projektion der eigenen gegenwärtigen Standpunktnahme in die Vergangenheit und damit die „Rücktransformation“ des Faktischen ins Normative darstelle. Wobei er mit Rösen einig ist, daß im historischen Diskurs existenzielle Parteilichkeit im Sinne der kategorischen Fundamentalnorm geboten ist (III, 289).

Im Anschluß an die bisher diskutierten transzendentalphilosophischen Ansätze und in Anlehnung an Nicolai Hartmann betont Baumgartner: „Alle Normen und Werte haben den Status eines idealen Ansichseins, sie gelten unabhängig von uns und immer. Nur: Wir sehen sie nicht zu jeder Zeit.“ (III, 292) Die Fundamentalnorm der Menschheit, die die Würde des Menschen als Person zum Ausdruck bringt, zentriert im regulativen Sinne Kants wie die Achse eines Kaleidoskops als „geometrischer Ort der Normativität“ – als Regel und Strukturprinzip – transzendental alle Normen und alle unendlichen Geschichten über die Geschichte.

Die faktische Geltung oder Historizität von Normen ist demzufolge irrelevant, „wenn sie in einer ursprünglichen Stellungnahme als verbindlich anerkannt sind“ (III, 294). Mit Krings erkennt Baumgartner eine kommunikative Ethik der Diskurstheorie an, wenn sie auf der prädiskursiven sittlichen Einsicht in die Fundamentalnorm begründet ist. Sozialpragmatisch ist für ihn der Diskurs die unverzichtbare Regel, das vernünftige Schema der Fundamentalnorm für die Urteilskraft (III, 305), „die die praktische Vernunft als Einheit von Einsicht und Entschluß (Erkennen und Wollen) voraussetzt“ (III, 295).

Diese Position wird von Krings untermauert, der die Philosophen nicht als Normenstifter sehen möchte, vielmehr im Bezug auf eine unbedingte Regel die Chance erfassen will, sich von Normen distanzieren zu können, um sie entweder zu verwerfen oder de jure anzuerkennen. Dank dieser philosophischen Einstellung sei eine Gesellschaft nicht an Normensysteme und an Moralen ausgeliefert, die auch wie Gefängnisse wirken können. Die transzendente Regel ist daher weder ein frecher eurozentristischer Anspruch, eine Partikularkultur zur Menschheitsachse zu hypostasieren (so Kernig III, 308 f.), noch „strukturelle Gewalt“ (Zons III, 320), sondern eine „Regel der Freiheit“, die die nicht geschichtlich-faktische, sondern freie Bejahung von Normen aus sittlicher Einsicht möglich macht. Sie ist ein Sinnprinzip, das jegliche Erzählstruktur konstituiert, und ein negatives Kriterium für die Geltung von Normen (Krings III, 328 f.)

In der Schlußdiskussion wird von den Kontrahenten Rösen und Baumgartner der Unterschied im Ansatz noch einmal pointiert verdeutlicht. – Rösen will den Historiker durchaus nicht überfordern, indem er ihm zumutet, der Geschichte erst Sinn zu geben (Theodor Lessing), dennoch kann man ihm die Sinnkompetenz der Kritik zumuten. Die „wissenschaftskonstitutive Parteilichkeit für Vernunft“ (III, 386) liefert die Diskursregeln für die Historiker, denn Geschichte muß „Verbesserungsgeschichte“ – im Einklang mit Kambartel – sein, die sich an einem „Eigentlichkeitskriterium“ ausrichtet. Unter einem solchen Leitfaden z. B. der Diskursinstitutionalisierung kann die historische Rekonstruktion den hypothetischen Zugang zu realen Vorgängen in der Vergangenheit ermöglichen. – Hiervon grenzt sich Baumgartner deutlich ab, da er in der Geschichte allein „die Präsentation von menschlichem Schicksal“ (III, 398) sieht und Rösens Begriff einer vernünftigen Geschichte unter dem Telos einer Idee nicht folgen kann.

3) Wie schon die Normenbegründungstheorien der ersten beiden Bände den praktologischen und historischen Durchsetzungs- und Installationsansätzen entgegenstanden, so nun auch die begründungsphilosophisch fundierten Geschichtstheorien der von Odo Marquard vorgetragene Üblichkeitsphilosophie. Marquard gibt selbst zu, nichts Wesentliches oder Neues zu sagen zu haben, tut dies aber dann doch in wie immer wortgewaltiger Art und steht dabei sprachschöpferisch Lübbe in nichts nach. Ein Wettstreit der Üblichkeits-theoretiker.

Marquard betont, daß seine skeptisch hermeneutische Ethik (?) ohne das Übliche, die Normalität nicht auskomme (III, 332 f.). Denn Geschichte sei Tradition, d. h. ein „Ensemble der Üblichkeiten“ (III, 333). Transzendentalphilosophie – so Marquard gegen die bisherigen begründungsphilosophischen Ansätze von Habermas bis Baumgartner –

wolle die „Entüblung der Üblichkeiten“ und die „transzendental überprüfbare Verbindlichkeit (TÜV)“ (III, 334), wie sie in allen Gesprächen sinnfällig als „Gewinn an Würde“ (Krings) angesehen worden ist. Was hat ein Skeptiker gegen diesen Zugewinn durch Einsicht und diszipliniertes Denken?

Wenn Marquard das faktische Moral-Provisorium den „Üblichkeitsveränderern“ entgegenhält und eine „Repluralisierung der Üblichkeiten“ – doch wohl im Sinne von tradierten Vorurteilen – die Stimme leiht, dann bindet er die von Apel und Krings begründete Möglichkeit der Befreiung von faktischen Zwängen, der Bejahung regelhafter Orientierung aus sittlicher Einsicht zurück an das schicksalhaft kontingente Eingebundensein in das Menschen-nicht-mögliche, eben an das faktisch Wirkliche und seine Endlichkeit. Dem kann mit Hermann Cohen entgegnet werden: „... die ethische Realität sollte nicht abgeleitet werden aus der Anthropologie, damit das für die Menschheit Nothwendige nicht abstrahirt werde aus unseren Vorstellungen über das dem Menschengeschlechte Mögliche, das will sagen, über das in der bisherigen Menschengeschichte Wirkliche.“⁶ Eine solche auf das Endliche beschränkte Sicht würde dem Menschen, so Cohen, lediglich die „zoologische Würde“ als „Mitglied im Thierreich“⁷ verleihen.

Marquard hingegen ist die Möglichkeit zur Selbstdistanzierung und -kritik ein Horror, da sie das Faktische vermiese und die Sicherheit des Gewohnten entziehe. Ja, Marquard sieht in der Begründungsphilosophie eine „Dauerflucht“ vor dem „Gewissenhaben“ ins „Gewissensein“, die „Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit“ als „Ausbruch in die Unbelangbarkeit“ – und er geht in der Charakterisierung noch weiter: die Säkularisierung des absoluten göttlichen Richteranspruchs, „Christentum minus Gnade“ (III, 340–342). Nach dem Übermaß an Begründungsphilosophie und ersthafter Kärrnerarbeit am Gedanken wird der Leser durch Marquard auf das Übliche zurechtgestutzt und kehrt bereitwillig zur Normalität zurück, da er sicher schon ein schlechtes Gewissen bekommen hat (ist), bei so viel eigener vernunftterroristischer Skepsis! Und gerne möchte der Leser – zumindest zeitweise – ein ebensolcher „Legitimationsdruckdrückeberger“ (III, 342) wie Marquard sein.

Dem Bekenntnis von Marquard: „Ich sage nicht, daß ich recht habe; ich sage, daß ich so bin“ (Paul Valéry), kann nur zugestimmt werden und ich werde sicher nicht die Frage an ihn stellen: „mit welchem Recht bist du überhaupt und der, der du bist?“ – denn Marquard ist sicher nicht auf eine transzendente Regel zurückzuführen. – Bleibt dem Rezensenten nur übrig mit Marquard zu bemerken: „Das wär’s“ (III, 342).

Nicht ganz! – Denn die Unüblichkeitsfanatiker der Gesprächsrunde lenkten nach Marquards Rettungsversuch der Normativität des Normalen zurück ins Übliche praktisch philosophischer Diskurse. Dabei gaben „Stoff- und Sinnhuber“, um mit Rügen zu sprechen, zu bedenken, daß das harmlos Übliche doch zumeist in Differenz zum Normativen stehe und auch das Pragma notwendigerweise immer neu die Legitimationsfrage aufwerfe (Willms), auch wenn Marquard in seiner ganzen skeptischen Toleranzbreite solche Abweichungen wiederum immunisierend für üblich erklärt.

Nach Krings habe Marquard eine kulturkritische Analyse geleistet, die allerdings einerseits dem eigenen skeptischen Anspruch des philosophischen Üblichen nicht gerecht werde, andererseits die transzendentalen Legitimationsgründe als Angriff auf das Faktische mißverstehe. Krings wie Wellmer halten Marquard vor, einen „Pappkameraden“ oder „Strohmann“ bezüglich der von ihm so genannten „absoluten Legitimationsphilosophie“ aufzu-

⁶ Kants Begründung der Ethik (Berlin 1877) A 138 f.

⁷ Ebd. A 173/174.

bauen, um auf *Üblichkeiten* traditionalistisch zu beharren, die bereits faktisch (!) und zunehmend in Frage gestellt werden (s. III, 346, 357), u. z. als Beschränkungen der Lebensmöglichkeiten (z. B. Sklaven-, Frauen-, Arbeitslosen-, Asylantenproblematik).

Krings faßt die Notwendigkeit der transzendentalen Begründungsphilosophie in folgende Punkte: Zum einen ist Marquards Ängstlichkeit, ihm werde der gewohnte Boden unter den Füßen weggezogen, unbegründet, weil die „gesellschaftliche Geltung einer Norm ... durch den Begründungsprozeß gar nicht erreicht“ werde (III, 347). Philosophisch entscheidender sei aber, daß der transzendente Legitimationsanspruch gerade die sinnorientierende Distanzierung von Notwendigkeiten und deren unvermeidlichen Folgen und *Üblichkeiten* ermöglicht und damit vor der Resignation vor dem bloß Faktischen bewahre. V. a. aber ist das Begreifenwollen ein natürliches Interesse der Vernunft, wie Kant sagt, warum etwas ist und ob es gut ist. Dieser Begründungsanspruch ist ein Freiheitsanspruch, der es nicht verdient hat, lächerlich gemacht zu werden.

Alle Normen und *Üblichkeiten* sind bestreitbar; sie sind Beschränkungen und können ungefragt sogar Gefängnisse sein. Doch die Regeln zu ihrer Bestreitung oder Bejahung sind nicht auf die gleiche Weise bestreitbar. Daher besteht die Aufgabe der Philosophie darin, sie vernünftig zu begründen – ohne einen Absolutheitsanspruch für das jeweilige Verfahren zu beanspruchen. Ist es doch möglich, daß erst im Zusammenspiel der unterschiedlichen Verfahren eine sinnhafte Ethik möglich wird. Wichtig sei nach Krings, beurteilen zu können, was vom *Üblichen* nicht gelten sollte, um ihm nicht ausgeliefert zu sein (vgl. III, 404).

Mit Apel kann man gegen die auf bewußten oder unbewußten Mißverständnissen aufbauenden Vorwürfe gegen begründungsphilosophische und geltungstheoretische Überlegungen der Transzendentalphilosophie entgegnen: „Das ist das Risiko aller nicht ganz zaghaften und nicht ganz irrelevanten philosophischen Ansätze...“ (I, 228)

„Absolute Interrogation“ – Metaphysikkritik und Sinnsubversion bei Jacques Derrida

Von Christoph MENKE (Konstanz)

In einem der deutschen Übersetzung des Bandes „Positionen“ vorangestellten Gespräch beklagt sich Derrida darüber, daß er in Deutschland, vor allem von seinen Kritikern, nicht gelesen werde.¹ Diese Klage ist angesichts der Tatsache, daß die Zahl der Kritiker Derridas die seiner Leser bei weitem übertrifft, nicht ganz unberechtigt. Nun ist aber dieses Phänomen, das Derrida hier beklagt, nicht zufällig; denn es ist ja gerade der Einwand der Kritiker Derridas, daß er sich nicht lesen lasse. Die Kritik an Derrida *besteht* demnach darin, ihn nicht zu lesen; die Derrida nicht lesen, begründen dies damit, daß er schlicht unlesbar sei. Jede Beschäftigung mit Derrida hat deshalb als erstes darzutun, daß er – und wie er – sich lesen läßt. Dies ist es, was ich im folgenden vorrangig versuchen will: eine konsistente Lektüre einiger von Derridas grundlegenden Schriften.

Dabei gehe ich in fünf Schritten vor. Ich werde 1) das zweideutige Programm der Dekonstruktion skizzieren, 2) einen kurzen Blick auf die bedeutungstheoretische Durchführung dieses Programms werfen, 3) auf Derridas Stellung zur Metaphysik als Vorausset-

¹ J. Derrida, Positionen (zit. P) (Graz Wien 1986) 22.