Zeitschrift: Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata

Herausgeber: Association suisse de littérature générale et comparée

Band: - (2006)

Heft: 37: Literatur & Wissen(schaft) = Littérature et savoirs = Literature & sciences

Artikel: Weder sowohl als auch noch weder noch : zum Un-Ort der Philosophie

Autor: Berthold, Jürg

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1006322

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Jürg Berthold

Weder sowohl als auch noch weder noch

Zum Un-Ort der Philosophie

Im 'Call for Papers' der interuniversitären Arbeitsgruppe der SAGW war zum Thema 'Literatur und Wissen(schaft)' Folgendes zu lesen: "Es sollen Fragen zur Beziehung zwischen wissenschaftlichem Diskurs und literarischer Form erörtert werden." Zum Beispiel, hiess es weiter, "das Denken zwischen Literatur und Wissenschaft: Mythos, Magie, Esoterik". – "Das Denken zwischen Literatur und Wissenschaft" – das war und ist, wie ich meine, immer noch das Denken der Philosophie. Ihr Ort ist in diesem Dazwischen stets ein prekärer gewesen. Das zeigt auch die angeführte Verwandtschaft an, eine Verwandtschaft, die manchem zweifelhaft erscheinen mag: "Mythos, Magie, Esoterik". Das *Prekäre* – ein Begriff, der die Geschichte der Philosophie durchzieht – geht einher mit der Versuchung, den Ort zu verlassen oder ihn auf Dauer bewohnbar zu machen, etwa indem man die Philosophie *als Wissenschaft* zu etablieren versucht. Der Titel "Weder sowohl als auch noch weder noch" – diese vertrackte Verknotung – ist Ausdruck des Bestrebens, diesen Ort auszuhalten, ihn in seiner prekären Ambivalenz offenzuhalten.

Im Untertitel ist dieses *Prekäre* mit der Rede vom "Un-Ort" angesprochen. An einem Un-Ort hält man sich nicht gerne auf; es ist ein Ort, wo man nicht heimisch werden kann. Es ist aber auch ein Ort, wo man sich immer wieder aufhalten, wohin man zurückkehren muss. Der Un-Ort der Philosophie, so meine These im Anschluss an Immanuel Kant, ist jener "Kampfplatz endloser Streitigkeiten", von dem am Anfang seiner *Kritik der reinen Vernunft* die Rede ist. Der Un-Ort ist beherrscht von Kämpfen der Anerkennung: vom Kampf um Wahrheitsansprüche, vom Kampf um die Frage, in welchen Formen (auch literarischen) diese Wahrheitsansprüche *legitimerweise* sich artikulieren dürfen, vom Kampf um die Narrationen, die zur Selbstsituierung zusammen mit den

Wahrheitsansprüchen artikuliert werden. Dieser Ort ist auch beherrscht von den Auseinandersetzungen um die Differenz zwischen Logischem und Rhetorischem. Der Titel fasst das die Philosophie beherrschende Verhältnis zwischen Logischem und Rhetorischem in eine Formel, deren Syntax – als Effekt der weggelassenen Anführungszeichen – schillernd ist und die versucht, dieses Verhältnis nicht nur zu benennen, sondern in seinem prekären Status als Minidrama gleichzeitig zu inszenieren.

Um die damit skizzierten Hauptgedanken zu entfalten, werde ich folgendermassen vorgehen. Ausgangspunkt ist die Rede vom "Kampfplatz endloser Streitigkeiten" und eine Analyse der entsprechenden Passage in der "Vorrede A" zur *Kritik der reinen Vernunft*. Anschliessend werde ich die Antithetik der reinen Vernunft – respektive die typographische Darstellung im Antinomien-Kapitel – als Inszenierung eben dieser Kampfplatz-Vorstellung zu lesen vorschlagen und die formelhafte Wendung im Titel auslegen. Und schliesslich soll ein Kapitel aus Jürgen Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne*, das heisst die dort vorgeschlagene Überlegung zum Unterschied zwischen Literatur, Wissenschaften und Philosophie, einer kritischen Lektüre unterzogen werden. Habermas kommt dabei eine zweifache Funktion zu: Einerseits erscheint der gewählte Text als ein eminenter Ort, wo die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Logischem und Rhetorischem auf explizite Weise thematisiert wird. Andererseits ist er aber auch ein Beispiel für eine Intervention, die das Prekäre des Un-Ortes durch verschiedene Festschreibungen zu überwinden versucht.

1

Die Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft* (in der ersten Auflage A von 1781) beginnt mit einer Selbstsituierung von Kants Projekt.

> Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.

> In diese Verlegenheit gerät sie ohne ihre Schuld. Sie fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch diese hinreichend bewährt ist. Mit diesen steigt sie (wie es auch ihre Natur mit sich bringt) immer höher, zu entferneteren Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, daß auf diese Art ihr Geschäft jederzeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich genötigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnisse steht. Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, daß irgendwo verborgene Irrtümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Grenze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probierstein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun *Metaphysik*.[1]

In diesen fulminanten Einstiegsabschnitten wird zunächst eine Situation beschrieben, die als schicksalhaft empfunden und aus einer Art 'Automatismus' heraus erklärt wird ("ohne Schuld"): Die Vernunft wird durch Fragen "belästigt", die ihr "durch ihre Natur selbst" zwar aufgegeben sind, die sie aber nicht beantworten kann. In ihrer "Verlegenheit" nimmt sie Zuflucht zu Mitteln, die sie bei genauer Betrachtung nicht gutheissen kann, obwohl sie "so unverdächtig scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnisse steht." Als Effekt dieser Bemühung erscheint, so die Pointe, die Geschichte der Philosophie bildhaft als "Kampfplatz endloser Streitigkeiten" und wird als metaphysisch gekennzeichnet. Kants Intervention auf diesem Kampfplatz ist der Versuch, die so verstandene Metaphysik durch Wissenschaft zu ersetzten. Die Begründung für diese Situation wird nur skizziert: Die Unabweisbarkeit bestimmter Fragen drängt sie, bei immer allgemeineren Grundsätzen, jenseits "allen möglichen Erfahrungsgebrauchs" Zuflucht zu suchen, und zwar mit dem Effekt, dass sie sich in "Dunkelheit und Widersprüche" verwickelt. Das Fehlen eines gemeinsamen "Probiersteins", also eines Masses, das den Streit entscheiden würde, ist der Grund für die Unmöglichkeit einer dauerhaften Befriedung, eines ewigen Friedens – wie es in einer anderen Schrift

1 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. A VII., Hamburg, Felix Meiner, 1971, p. 5.

heisst.[2] Wenn Kant dort als Wirkung seines Philosophierens einen "beharrlichen Friedenszustand" für die nahe Zukunft dennoch in Aussicht stellt, dann erhofft er sich nicht mehr als einen "Frieden unter Waffen": Es ist ein Friede, der "den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjekts immer rege zu erhalten, und so auch die Absicht der Natur, zu kontinuierlicher Belebung desselben und Abwehrung des Todesschlafs, durch Philosophie zu befördern."[3]

Das Ziel von Kants epochaler Intervention auf dem Kampfplatz besteht darin, eine Grenze, eine Demarkationslinie zu ziehen. Das Projekt lässt sich am Titel *Kritik der reinen Vernunft* erklären, und zwar am doppelten Genitiv: Es geht darum, der Vernunft mit den Mitteln der Vernunft Grenzen setzen. So ist Kants Projekt in einem das Projekt einer Selbstbescheidung, einer Selbstbeschneidung (als *gen. obj.*), und das Projekt einer Selbstgenerierung (*gen. subj.*). Diese doppelte Bewegung ist, um auf die Eingangsüberlegungen zurückzukommen, Kants Versuch, den prekären Ort zu verlassen, resp. den Un-Ort nachhaltig zu befrieden. Was in den letzten Sätzen der *Kritik der reinen Vernunft* noch als "schmaler Fußsteig" erscheint, der vielleicht dereinst einmal zu einer "Heeresstraße" ausgebaut werden soll – so Kants Metaphorik –,[4] gibt nur wenige Jahre später Anlass, "den nahen Abschluss eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie [zu] verkündigen."

2

Wie ernst es Kant mit der Wendung des "Kampfplatzes endloser Streitigkeiten" war, soll am Beispiel der Antithetik der reinen Vernunft, eines Teils der *Kritik der reinen Vernunft,* illustriert werden.[5] Was ist zu *sehen*?

2 Immanuel Kant, "Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie" [1796], *Schriften zur Metaphysik und Logik 2,* Werkausgabe hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, 1977, Bd. VI, pp. 403–416.

3 *Ibid.*, p. 409.

4 Immanuel Kant, *op. cit.,* A856/B884, p. 766.

5 Immanuel Kant, *op. cit.,* A 426f./B 454f., p. 454/454*.

454 Der Antinomie
Erſter Widerſtreit

Theſis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt dem Raum nach auch in Grenzen eingeſchloſſen.

Beweis.

Denn man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: ſo iſt bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen. Nun beſteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß ſie durch ſucceſſive Synthesis niemals vollendet ſein kann. Alſo iſt eine unendliche verfloſſene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daſeins; welches zuerſt zu beweiſen war.

In Anſehung des zweiten nehme man wiederum das Gegentheil an: ſo wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich exiſtirenden Dingen ſein. Nun können wir die Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewiſſer Grenzen jeder Anſchauung gegeben wird,*)
456 auf keine andere Art, als nur durch die Synthesis der Theile und die Totalität eines ſolchen Quanti nur durch die vollendete Synthesis, oder durch wiederholte Hinzuſetzung der Einheit zu ſich ſelbſt gedenken.**) Demnach, um ſich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte

*) Wir können ein unbeſtimmtes Quantum als ein Ganzes anſchauen, wenn es in Grenzen eingeſchloſſen iſt, ohne die Totalität deſſelben durch Meſſung, d. i. die ſucceſſive Synthesis ſeiner Theile, conſtruiren zu dürfen. Denn die Grenzen beſtimmen ſchon die Vollſtändigkeit, indem ſie alles Mehrere abſchneiden.

**) Der Begriff der Totalität iſt in dieſem Falle nichts anderes, als die Vorſtellung der vollendeten Synthesis ſeiner Theile, weil, da wir nicht von der Anſchauung des Ganzen (als welche in dieſem Falle unmöglich iſt) den Begriff abziehen können, wir dieſen nur durch die Synthesis der Theile bis zur Vollendung des Unendlichen wenigſtens in der Idee faſſen können.

der reinen Vernunft 455
der transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, ſondern iſt ſowohl in Anſehung der Zeit als des Raums unendlich.

Beweis.

Denn man ſetze: ſie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daſein iſt, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht iſt, ſo muß eine Zeit vorhergegangen ſein, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun iſt aber in einer leeren Zeit kein Entſtehen irgend eines Dinges möglich: weil kein Theil einer ſolchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterſcheidende Bedingung des Daſeins vor die des Nichtſeins an ſich hat (man mag annehmen, daß ſie von ſich ſelbſt, oder durch eine andere Urſache entſtehe). Alſo kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelber aber kann keinen Anfang haben, und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit unendlich.

Was das zweite betrifft, ſo nehme man zuvörderſt das Gegentheil an, daß nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt iſt: ſo befindet ſie ſich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt iſt. Es würde alſo nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, ſondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein abſolutes Ganzes iſt, außer welchem kein Gegenſtand der Anſchauung und mithin 457
kein Correlatum der Welt angetroffen wird, womit dieſelbe im Verhältniß

Abb. 1:

Typographie als Inszenierung – Antithetik in Kants Kritik der reinen Vernunft

Die Antinomien – je vier Thesen und vier Antithesen – werden in ihrem Widerstreit typographisch so präsentiert, dass ihre Anordnung den Kampfplatz inszeniert (Abb. 1). Für eine gewisse Zeit laufen die Argumentationen parallel nebeneinander; Thesis und Antithesis entfalten ihre Position in einem gemeinsamen Raum; sie werden aufeinander bezogen, aber auch von einander getrennt. Dadurch wird eine Arena eröffnet, und die Inszenierung sprengt die Form des Buches: Während die Paginierung eine fortschreitende Lektüre nahelegt, nötigt einen die Anordnung, nur jede zweite Seite zu lesen, um dann auf die ausgelassenen Seiten zurückzukommen. Gleichzeitig verweist die parallele Anordnung der Argumente darauf, die Seiten als Ganze simultan wahrzunehmen. Die Lektüre, die ins Stocken geraten muss, kann gar nicht anders, als dieser Situation durch eine Änderung ihrer Praxis Rechnung zu tragen: Sie wird verräumlicht und tritt in ein anderes Verhältnis zur Linerarität ihrer zeitlichen Struktur. In gewissem Sinne ist das etwas, was bei jeder Lektüre mehr oder weniger stattfindet; Kant radikalisiert den Vorgang aber und hebt ihn durch die Besonderheit der Darstellung ins Bewusstsein.

Wie zu vermuten ist, hat Kant dieses Verfahren bis hin zur typographischen Anordnung aus der *Kontroverstheologie*.[6] Das Ziel zunächst der protestantischen Theologie im reformatorischen Konfessionsstreit war es, die Auseinandersetzung mit der katholischen Orthodoxie nicht nur historisch-kritisch distanziert, sondern auch in polemischer Absicht zu suchen; deshalb später dann auch (allerdings nun auf katholischer Seite) die Bezeichnung *theologia polemica*. Bis in die Buchform hinein sollten Streit und Glaubensspaltung sichtbar gemacht werden. Abbildung (2) zeigt eine Seite aus der *Collatio doctrinae pontificiorum et protestantium* (Jena 1696) von Johann Wilhelm Baier (1647–1695), einem lutherischen Theologen. Das Werk diente lange Zeit im Universitätsunterricht zur Unterweisung. Inhaltlich wird auf der abgedruckten

6 Für die folgenden Ausführungen vgl. Norbert Hinske, "Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts", *Archiv für Begriffsgeschichte* (16), 1972, pp. 48–59.

Seite übrigens die Frage diskutiert, ob es zur Schlichtung einer *controversia* einen Richter (iudex) brauche. Die Analogie der Anordnung ist augenfällig.

COLLATIONIS DOCTRINÆ
PONTIFICIORUM ET PROTESTANTIUM
DISPUTATIO III.
DE
JUDICE CONTROVERSIARUM FIDEI
ET RATIONE IPSA EAS DIJUDICANDI.

RESP. JOHANNE CHRISTOPHORO Wenzel/Martisuhlâ Thuringô

PONTIFICIORUM

THESIS. I.

STatuunt Pontificii, dari omnino, præter normam doctrinæ, etiam *judicem* aliquem *visibilem* controversiarum fidei & religionis, talem quidem, qui sensum verbi divini explicans, sententiam certam & *infallibiliter* veram, in alterutram partem contradictionis ferat; simul etiam *suâ auctoritate* compellat dissentientes, ut in latâ sententiâ ac decisione acquiescant. vid. Acta Colloq. Ratisb. Sect. IX. p. 270. seqq. & quæ à *Tum ero* illic prolixè disputantur.

THESIS II.

PUtant autem, necessarium esse talem judicem ad cognoscendas ac decidendas controversias; nempè ut finis sit controversiarum; & juxta analogiam Reipublicæ civilis, l. c.

THESIS III.

ITaque, quamvis concedant, Spiritum Sanctum post excessum Apostolorum non

PROTESTANTIUM

ANTITHESIS I.

PRotestantes credunt, non dari, post constitutum Scripturæ Canonem, Judicem controversiarum fidei, qui visibilis sit, & pro auctoritate (velut *prætoria*) ferat sententiam, quique vi auctoritatis suæ dissentientes obligare possit, ut in sua decisione, sine hæsitatione aut inquisitione ulteriore, acquiescant. Vidd. quæ à B. *Hunnio* prolixè allata fuerunt in Colloq. Ratisb. p. 270. seqq. Conf. B. D. Seb. *Niemanni* Disput. Inaug. de judice controv. fidei.

ANTITH. II.

NEgant autem, necessarium esse, ut detur talis judex; aut sperandum, ut controversiæ omnes, quoad λόγον ἔξω in hac vita componantur: aut ex conditione Reip. civilis, circa ea, quæ ad vitam & conversationem humanam pertinent, æstimari debere, quæ circa dogmata & sacra quælibet Ecclesiæ locum habere debeant, l. c.

ANTITH. III.

SEd quemadmodum nova dogmata post completum per Apostolos Scripturæ Canonem

B

Abb. 2: Protestantische Kontroverstheologie – Johann Wilhelm Baier, Collatio doctrinae pontificiorum et protestantium (Jena 1696)

In Abbildung (1) ist die erste Seite der ersten Antinomie der transzendentalen Ideen zu sehen. Die die kosmologische Tradition konstituierenden Thesen, die den Kampfplatz beherrschen, werden in die Form von Antinomien gebracht resp. als Antinomien rezipiert: als Antinomie zwischen Endlichkeit (Thesis) und Unendlichkeit (Antithesis). Die Pointe der Darstellung, die hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden kann, läuft (wie übrigens bei allen vier Antinomien) darauf hinaus, dass sich für beide Positionen einleuchtende "Beweise" vorbringen lassen. Daraus resultiert, so Kants Deutung, eine die Tradition beherrschende *Paralyse*, die in der Anordnung zum Ausdruck kommt. Eine Befriedung des Kampfplatzes ist nur möglich, wenn man eine von beiden geteilte unthematisierte Voraussetzung als unhaltbar darstellen kann, und das ist dann auch die Strategie von Kants Intervention.

Wie gesagt, das kann hier nicht im Detail vorgeführt werden. Das Gewicht liegt auf der *Form* dieser Intervention. Was hier stattfindet, kann man als Inszenierung verstehen: Der Kampflatz wird in stilisierter Form als eine Bühne inszeniert, auf der zwei Monologe stattfinden. Es wäre ein fast beckettsches Drama: Die Monologe finden nicht zu einem Dialog, stehen berührungslos nebeneinander wie windschiefe Geraden. Der Regisseur ist aber gleichzeitig der Richter, und insofern wird der Kampfplatz zu einem Gerichtssaal. Der Prozess, der den beiden gemacht wird, spricht beide zu gleichen Teilen schuldig und frei zugleich.

Es ist m. E. äusserst faszinierend, dass sich im Innern (und an zentraler Stelle) eines der ganz grossen Texte der Geschichte der Philosophie eine Auseinandersetzung findet, die auch die Frage nach der Legitimität der Darstellungsform stellt. Man muss das einmal so ansehen: Wie würde ein bei einem heutigen philosophischen *Journal* eingereichter Beitrag beurteilt werden, der mit solcher Kühnheit Form und Inhalt der eigenen Rede zusammenzubringen versuchte? – Damit wird das Beispiel zu einer Illustration der These, dass es auf dem "Kampfplatz endloser Streitigkeiten" nicht nur um unterschiedliche Thesen und ihre Wahrheitsansprüche geht, sondern auch um die immer zu ziehende Grenze zur "Literatur" – wobei der Begriff jetzt ebenso für alles Rhetorische wie für die Aspekte steht, die die Form der Exposition betreffen.

Die Philosophie mit ihrer Geschichte erscheint damit als Raum einer immer währenden Auseinandersetzung, als Arena einer Begegnung, als Agora.

"Weder sowohl als auch noch weder noch" ist eine scheinbar lose Aneinanderreihung von Partikeln. Sie beginnt sich in eine syntaktische Ordnung zu fügen, sobald man – als seien es Klammern in einer mathematischen Gleichung – Anführungszeichen setzt. Die Anführungszeichen fungieren als Mittel zur Hierarchisierung, so dass der lineare Fluss der Partikeln-Abfolge rhythmisiert wird. Die Hierarchisierung besteht darin, dass die in Anführungszeichen gesetzten Partikeln zu Wendungen zusammengefasst werden: weder (sowohl als auch) noch (weder noch). Die Bewegung, die man hierfür vollziehen muss, kann auch als Verräumlichung beschrieben werden. Die Formulierung wird mehrmals gelesen, die Linearität wird zurückgebogen, und die Anführungsstriche geben der Wendung eine Art Plastizität. Das Prekäre der Syntax wird dadurch stillgestellt, und in diesem Stillstand entsteht der Sinn. Die *Formel*, wie ich es im Sinne dieses stillgestellten Sinnes der Einfachheit halber nennen möchte, inszeniert damit auch das *Prekäre* des Ortes, eines Ortes zwischen Literatur und Wissenschaft.

3

Jürgen Habermas versucht in *Der philosophische Diskurs der Moderne* dieses prekäre Verhältnis durch eine bestimmte Thematisierung stillzustellen. Dabei kommen beide Figuren bei ihm vor. Er spricht einmal davon, dass Philosophie *sowohl* Wissenschaft *als auch* Literatur sei.[7] An anderer Stelle spricht er davon, dass Philosophie weder Wissenschaft noch Literatur sei.[8] Vorausgreifend möchte ich die Richtung meiner Lektüre festhalten: Habermas unternimmt diese Bestimmungen durch eine Festlegung dessen, was Sprache ist, insbesondere was Literarizität ist. Es sind dies Festlegungen, von denen er

7 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985, p. 235.

8 Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 244.

suggeriert, dass sie dem "Kampfplatz endloser Streitigkeiten" entzogen wären. Die folgende kritische Argumentation ist demgegenüber bestrebt, das Prekäre des Un-Ortes in seiner Offenheit offenzuhalten.

Bei dem Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne* aus dem Jahre 1985 handelt es sich um eine Vorlesungsreihe. Die Distanz von 20 Jahren macht deutlich, dass die damalige Aufregung, deren Ausdruck der Text auch ist, sich etwas gelegt hat. Das Buch als Ganzes ist eine genealogische Rekonstruktion der Moderne und stellt einen Versuch dar, der "Herausforderung durch die neostrukturalistische Vernunftkritik" zu begegnen, wie es im Vorwort explizit heisst.[9] Es ist eine frühe (und dennoch bemerkenswert späte) systematische Rezeption dessen, was zusammenfassend im angelsächsischen Raum *French Theory* genannt wurde und einen Korpus darstellte, der in seiner angeblichen Homogenität erst durch die Rezeption selbst konstituiert wurde, wie François Cusset gezeigt hat.[10] Jacques Derrida hat, wie aus den Dialogen mit Elisabeth Roudinesco in *De quoi demain ...* hervorgeht, die Darstellung als unangemessen empfunden, weil Habermas "avec tant de méconnaissance que de violence" vorgegangen sei und sich vor allem auf die amerikanische Rezeption gestützt habe.[11]

Bei dem zu analysierenden Text handelt es sich um den umfangreichen 'Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur', der zwischen dem Derrida- und dem Bataille-Kapitel steht.[12] Zunächst soll, damit die Einsatzstelle der folgenden Kritik deutlich wird, der Gedankengang skizzenhaft rekonstruiert werden. Der philosophische Diskurs der Moderne, so der grosse Bogen des ganzen Buches, ist in den letzten 400 Jahren in eine Sackgasse geraten, und zwar deshalb, weil er die kommunikative, inter-

9 Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 7.

10 Vgl. François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.

11 Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain ... Dialogue*, Paris, Fayard, 2001, p. 37.

12 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., pp. 219–247.

subjektive Verfasstheit der Vernunft missachtet oder verdrängt hat. Daran ändert auch die Tatsche nichts, dass die Vernunftkritik immer radikaler wurde und in der Philosophie Heideggers und Adornos verschiedene Endpunkte erreicht hat. Um Sackgassen handelt es sich deshalb, weil jede Vernunftkritik noch auf Vernunft angewiesen ist; deshalb spricht Habermas von den "Aporien der Selbstbezüglichkeit": "Adornos 'Negative Dialektik' und Derridas 'Dekonstruktion' lassen sich als verschiedene Antworten auf dasselbe Problem verstehen. Die totalisierende Selbstkritik der Vernunft verstrickt sich in den performativen Widerspruch, die subjektzentrierte Vernunft nur unter Rückgriff auf deren eigene Mittel ihrer autoritären Natur überführen zu können."[13]

Der Name Derrida steht (mehr noch als derjenige Adornos, von dessen kritischem Frankfurter Potential Habermas zehrt) in mancher Hinsicht stellvertretend für eine bestimmte Strategie im Umgang mit diesen Aporien, also – immer in der Darstellung von Habermas – für einen bestimmten Versuch, aus der Sackgasse des performativen Selbstwiderspruches auszubrechen. Ausgangspunkt bildet die Beobachtung einer gewissen angeblichen Selbstimmunisierung jener Diskurse, um deren Kritik es geht. Derridas Strategie bestehe in der "Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Literatur und Philosophie". Einebnung bedeutet: faktisch Bestehendes wird im Rahmen einer bestimmten Strategie ignoriert. Derrida entziehe sich damit dem Gebot der Konsistenz, der Forderung der Widerspruchsfreiheit, "weil sich das dekonstruktive Geschäft nicht auf die diskursiven Verpflichtungen von Philosophie und Wissenschaft festlegen lässt."[14] Habermas spricht deshalb von "Selbstimmunisierung", weil eine Kritik, die sich am Ideal der Konsistenz orientiert, zwangläufig ins Leere stossen muss. Für Habermas ist das eine (zynische) Pseudolösung: Es ist, als würde man den Tod des Patienten als ein mögliches Mittel zu seiner Heilung vorschlagen. Man merkt dem Text eine gewisse Ohnmacht und Gereiztheit im Umgang mit der so wahrgenommenen Strategie an. Jetzt versteht man den Einsatz des Fazits im letzten Satz des Exkurses: "Die fal-

13 Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 219.
14 Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 222 sq.

sche Prätention, den Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur aufzuheben, kann aus der Aporie nicht herausführen."[15] Worin besteht dieser Gattungsunterschied?

Habermas unterscheidet, ausgehend von Jakob Bühler und Roman Jakobson, zwei sprachliche Grundfähigkeiten: die Problemlösungskapazität und die Kapazität zur Welterschliessung.[16] Derridas "Fehler" besteht in Habermas' Sicht darin, eine der Sprachfunktionen, nämlich die poetische ("Welterschliessung"), zu verabsolutieren und die pragmatische Seite ("Problemlösungskapazität) zu unterdrücken.[17] Zentral für Habermas' Gedankengang ist ein (von ihm zitierter) Satz von Jakobson: *"Jeder Versuch, die Sphäre der poetischen Funktion auf Dichtung zu reduzieren oder Dichtung auf die poetische Funktion einzuschränken, wäre eine trügerische Vereinfachung. Die poetische Funktion stellt nicht die einzige Funktion der Wortkunst dar, sondern nur eine* vorherrschende *und strukturbestimmende, während sie in allen anderen sprachlichen Tätigkeiten eine* untergeordnete, zusätzlich *Rolle spielt."*[18] Der den Textausschnitt strukturierende Gegensatz "vorherrschend"/"untergeordnet und "[...] bestimmend"/"zusätzlich" verweist auf die Logik der Supplementarität, die hier ihr bekanntes Spiel zu treiben beginnt: Der scheinbar harmlose Zusatz, das Supplement, wird zum Ort eines Überschusses, zum wirklichen Zusatz, von dem die Probleme ausgehen.[19] Offensichtlich besteht sowohl für Jakobson wie auch für Habermas die Vorstellung, man könnte entlang diesen Differenzen die Diskursarten einteilen – je nachdem, welche sprachliche Funktion bestimmend ist.

15 Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 246.

16 Die produktive Aneignung durch die bei den beiden Autoren nicht ausgesprochene Differenz, die Habermas hier als Scharnierstelle etabliert, wäre eine eigene Untersuchung wert.

17 Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 243.

18 Zit. n. Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 235. Das Zitat stammt aus dem Aufsatz Roman Jakobsons "Linguistik und Poetik" (1960), *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, p. 92.

19 Vgl. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 203–234.

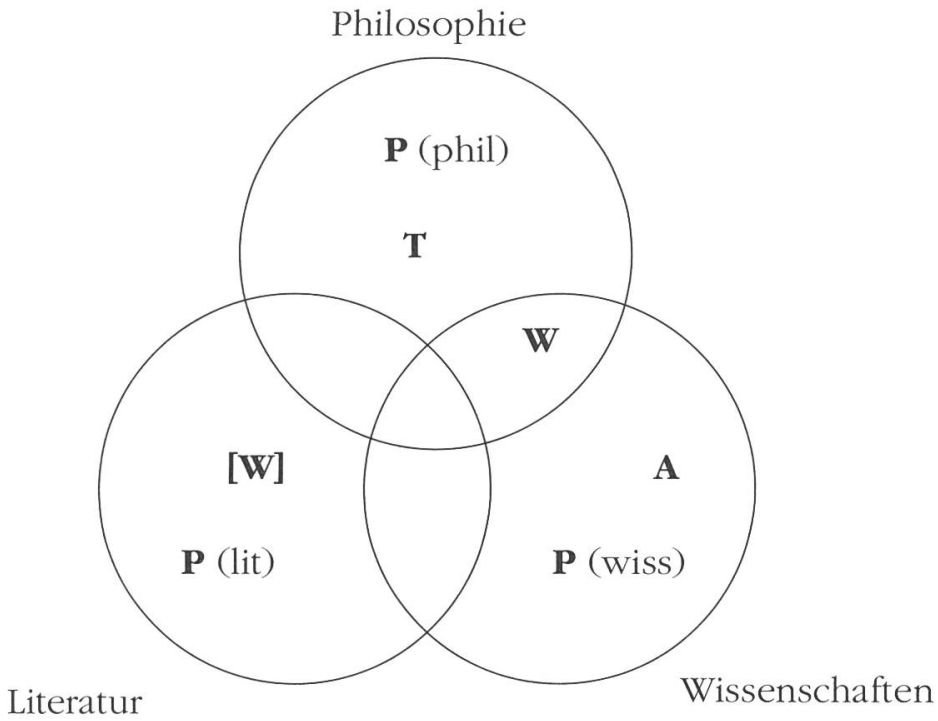

Abb. 3:

Philosophie, Wissenschaft, Literatur –
Schematische Darstellung ihrer Beziehung (nach Habermas)

P: poetische Funktion
W: Wahrheitsansprüche
[W]: Einklammerung der Wahrheitsansprüche und der illokutionären Kraft der Sprechakte
A: Ausdifferenzierung, Spezialisierung
T: Bezug zur Totalität der Lebenswelt

Die Unterscheidung führt Habermas jedenfalls zu der folgenden ersten Bestimmung der Philosophie (sie ist Ausdruck des "Sowohl-als-auch"): Der philosophische Diskurs teilt durch die Wirksamkeit der poetischen Funktion (P) diese mit Wissenschaften und Literatur. Ihr spezifisches Gepräge erhält sie durch die Gewichtung dieser Funktion im Zusammenspiel mit den anderen Funktionen. Die zweite Bestimmung (sie ist Ausdruck des "Weder-noch") situiert die Philosophie in Abgrenzung zu Wissenschaft und Literatur: Sie artikuliert – anders als die Literatur – Wahrheitsansprüche (W), und die illokutionäre Kraft ihrer Sprechakte ist nicht wie im Raum der Fiktion gewissermassen eingeklammert. Gleichzeitig unterhält sie – anders als die ausdifferenzierten Wissenschaften (A) –

bei aller Nähe zu jenen ein intimes Verhältnis "zur Totalität der Lebenswelt" (T) und zum "gesunden Menschenverstand",[20] weshalb sie einen von jenen unabhängigen Ort einnehmen muss. Fasst man diese Bestimmungen zusammen, so stellt sich die Lage schematisch wie in Abbildung (3) dar.

Die Grenzöffnungen und die Grenzziehungen, die Habermas damit vornimmt, sind mehrfach bestimmt: *1.* Literatur, Philosophie und Wissenschaften sind verwandt, was die Wirksamkeit der poetischen Sprachfunktion betrifft; sie unterscheiden sich aber hinsichtlich der Rolle dieser Sprachfunktion. *2.* Philosophie unterscheidet sich von Wissenschaft und Literatur auf unterschiedliche Weise: von den Wissenschaften durch den Bezug zum Ganzen der Rationalität und von Literatur durch die "Einklammerung" der Sprechakte. Die Position stellt sich damit in der formelhaften Redeweise so dar: *"sowohl als auch"* (P) *und "weder noch"* (T und W). Habermas wendet sich damit zwar gegen zwei mögliche Reduktionismen, nimmt aber die Spannungen, die damit entstehen, nicht wahr.

Somit rückt die Fussnote am Ende des Exkurses in den Blick, eine Anmerkung, die durch ihre Überlänge diesen gewissermassen ausufern lässt. Ihr auffälliger Umfang könnte alleine schon Anlass sein, diesen Demarkationslinien mit einer gewissen Skepsis zu begegnen. Der Exkurs zum Exkurs, das Supplement zum Supplement knüpft an den Ausgangspunkt des Exkurses an. Er bringt Adorno, Heidegger und Derrida auf eine gemeinsame Voraussetzung: Gemeinsam sei ihnen die Vorstellung von starken Begriffen von Theorie, Wahrheit, System. Gemeinsam sei ihnen auch ihr Feindbild, nämlich die Illusion eines Anhaltens der Metaphysik. Deshalb fährt Habermas fort:

> Wäre die Vernunft gehalten, bei Strafe ihres Untergangs, an diesen klassischen, von Parmenides bis Hegel verfolgten Zielen der Metaphysik festzuhalten; stünde die Vernunft als solche, auch nach Hegel noch, vor der Alternative, auf den starken Begriffen von Theorie, Wahrheit und System, wie sie in der großen Tradition üblich waren, zu bestehen –

20 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* op. cit., p. 244.

> oder aber sich selber aufzugeben; dann müßte eine *angemessene* Vernunftkritik tatsächlich so tief an die Wurzel greifen, daß sie der Paradoxie der Selbstbezüglichkeit kaum dürfte entgehen können.[21]

Der hypothetische Konditional drückt damit den Einsatz des ganzen Textes aus, resp. nennt den Faden, an dem er hängt. Es ist die These vom Ende der Metaphysik. Die Intervention verbindet sich damit mit einer Narration zur Geschichte der Philosophie resp. mit der Abbreviatur einer solchen Erzählung, die sich in der Linie von Parmenides bis Hegel entfaltet und in der Rede von der "großen Tradition" verdichtet. Weder die These noch die Narration werden allerdings weiter begründet, der Text fährt schlicht fort: "Heute liegt es aber auf der Hand ..." – die Betonung liegt auf dem antithetischen "Aber". Was liegt auf der Hand?

Habermas hat eine Depotenzierung hin zu einem "fallibilistischen Bewusstsein" im Blick. Dieses hat für ihn von den Wissenschaften auf die Philosophie übergegriffen ("ereilt") und besteht für ihn in einer "Kombination von starken Aussagen mit schwachen Statusansprüchen".[22] In der Metaphorik von Kants Beschreibung könnte man sagen: Es ist alles halb so wild, gestritten wird auf jenem Kampfplatz sowieso nur noch mit Plastikschwertern. Die Frage ist, ob ein solcher Fallibilismus aus dem prekären Ort hinausführt.

Zunächst ist festzuhalten, dass dieses "fallibilistische Bewusstsein" offenbar auch in Habermas' Augen nicht ganz so einfach zu haben ist, wie es scheint. Das hat unter anderem mit der grammatikalischen Struktur von Aussagesätzen, mit dem Behaupten zu tun.

> Heute liegt es aber auf der Hand, daß sich die Reichweite universalistischer Fragen [...] zwar in der grammatikalischen Form universeller Aussagen spiegeln muß, nicht aber in der Unbedingtheit der Geltung oder der "Letztbegründung" [...]. Mit diesem Fallibilismus verzichten wir, Philosophen und Nichtphilosophen, keineswegs auf Wahrheitsansprüche. Diese lassen sich in der performativen Einstellung der ersten Person gar nicht anders als in der Weise erheben, daß sie – als Ansprüche – Raum und Zeit transzendieren.[23]

21 Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 246 sq.
22 Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 247.
23 Jürgen Habermas, *ibid.*, p. 247.

Das heisst: "Wahrheitsansprüche" werden "hier und jetzt" erhoben, aber wir rechnen mit der trivialen Möglichkeit, dass sie an einem anderen Ort "revidiert" werden. Aus meiner Sicht ist die Betonung dabei nicht (wie Habermas das tut) auf die zweite Hälfte des Satzes zu legen, sondern auf die erste: Wahrheitsansprüche haben die grammatikalische Form universeller Aussagen und transzendieren durch die performative Form der ersten Person (qua Ansprüche) Raum und Zeit. Die Tatsache, dass Wahrheitsansprüche trivialerweise auf Kritik stossen, bestätigt m. E. vielmehr die These vom Kampfplatz; vor allem dann, wenn man die Frage nach dem Massstab ins Zentrum stellt, wie dies Kant und Habermas explizit tun.

Man müsste jetzt zeigen, dass mit jener "totalisierenden Vernunftkritik" (wie Heidegger, Adorno und Derrida von Habermas kühn auf einen Nenner gebracht werden) nicht die Statusansprüche im Visier sind. Vielmehr kommt darin die Einsicht in die polyphone Verfasstheit der Vernunft selber zum Ausdruck. Fallibilismus hin oder her, in der Struktur des (philosophischen) Redens sind Raum und Zeit transzendierende Wahrheitsansprüche impliziert. Bei deren Zusammentreffen mit anderen Wahrheitsansprüchen fehlt eine Instanz, die die Situation nachhaltig zu beherrschen vermöchte.

4

Ich habe versucht, die Philosophie als einen prekären Ort zu bestimmen – irgendwo zwischen Wissenschaft und Literatur. Es ist kein fester Ort, sondern ein Un-Ort, der sich dadurch auszeichnet, dass die Grenzen, die ihn konstituieren, immer wieder neu bestimmt werden. Die Grenze zwischen dem Rhetorischen und dem Logischen ist deshalb nicht fest, weil die Bestimmungen des Rhetorischen und des Logischen nur auf diesem Ort selber, also nicht ausserhalb oder vorgängig, vorgenommen werde können. Kants Wendung aus der Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft* diente mir dazu, die Struktur dieses Un-Ortes näher zu beschreiben – vor allem im Hinblick auf das, was man *Agonalität* des philosophischen Diskurses nennen könnte.[24]

24 Das weitergehende Interesse meiner Arbeit richtet sich darauf, welche Funktion philosophiehistorische Narrationen und Selbstsituierungen im

Abstract

A phrase at the beginning of Immanuel Kant's *Critique of Pure Reason* (philosophy as an arena of endless contests) serves as a key for a deeper understanding not only of how philosophy is linked to its history but also of how the rhetoric and the literary form of the philosophical text are an essential part of these contests. The special exposition of the antinomies in the tradition of controverse theology in the age of Reformation is interpreted as Kant's attempt to produce typographically the philosophical arena. Jürgen Habermas' considerations about the differences between philosophy and literature (in his book *The Philosophical Discourse of Modernity*) are thoroughly analysed and criticized for not being able to give an adequate understanding of the complex interplay between the philosophical claims and the form of their exposition. The series of particles in the intranslatable title of the contribution "weder sowohl als auch noch weder noch" (neither both and nor neither nor) gives a hint of how precarious all definitions of this interplay must be.

Hinblick auf diese Agonalität zugeschrieben bekommen. Die historische Dimension, die in Kants Wendung "Kampfplatz endloser Streitigkeiten" im "endlos" enthalten ist, stellt nämlich die Frage nach ihrer Vergegenwärtigung in den Auseinandersetzungen selber. Die Narrationen haben, so die These, einen stark konstruktiven Charakter; dieser lässt sich nur auf dem Hintergrund und in Abhängigkeit von Interventionsstrategien auf diesem "Kampfplatz" verstehen.