
Manfred Frank

Die Grenzen

der Verständigung

edition suhrkamp

SV

es 1481
edition suhrkamp
Neue Folge Band 481

Der neue Essay von Manfred Frank nimmt Stellung zu einer unwirklichen Debatte – der über Dissens und Konsens, die zwischen Jean-François Lyotard und Jürgen Habermas zwar nicht stattgefunden hat, aber hier, in Form eines imaginären Gesprächs, nachgeholt wird. Es geht um etwas Grundsätzliches: um das Abtasten der Demarkationslinie, die den verständigungsorientierten Austausch von Argumenten trennt vom Beharren auf der Uneinigkeit und einheitslosen Pluralität von Äußerungen. Ist die Konsensus-Theorie zu harmonistisch, kann Harmonie-Streben Züge diskursiver Gewalt annehmen? Auf der anderen Seite: Läßt sich die These, Streit sei mangels universell akzeptierbarer Schlichtungsregeln unaufhebbar, widerspruchsfrei, d. h. ohne Erhebung von Geltungsansprüchen, durchführen? Fragen, an deren Beantwortung sich entscheidet, ob wir – wie Lyotard glaubt – den Deutungsreserven »des Abendlandes« (in seiner letzten Ausprägung als »Moderne«) unwiderruflich entwachsen sind oder ob die Moderne – wie Habermas annimmt – das Zeug dazu hat, ihre Lernfähigkeit bis zur Selbstkritik zu steigern.

Manfred Frank, geb. 1945, lehrt Philosophie an der Universität Tübingen. Von ihm erschienen in der edition suhrkamp: *Der kommende Gott* (es 1142), *Was ist Neostrukturalismus?* (es 1402) und *Die Unhintergebarkeit von Individualität* (es 1377).

Manfred Frank
Die Grenzen der Verständigung

Ein Geistergespräch zwischen
Lyotard und Habermas

Suhrkamp

3. Auflage 2015

Erste Auflage 1988

edition suhrkamp 1481

Neue Folge Band 481

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1988

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-11481-0

Vorbemerkung

Der folgende Essay nimmt Stellung zu einer unwirklichen Debatte: der, die zwischen Jean-François Lyotard und Jürgen Habermas über Dissens und Konsens hätte stattfinden sollen, aber nicht zustande gekommen ist. Es geht über die Konfrontation zweier resonanzträchtiger Positionen zeitgenössischer Philosophie hinaus um etwas Grundsätzliches: um das Abtasten der Demarkationslinie, die den verständigungsorientierten Austausch von Argumenten trennt vom Beharren auf der Uneinigkeit und einheitslosen Pluralität von Äußerungen. Ist die Konsensustheorie zu harmonistisch, kann Harmoniestreben Züge von diskursiver Gewalt annehmen? Auf der anderen Seite: Läßt sich die These, Streit sei mangels universell akzeptierbarer Schlichtungsregel unaufhebbar, widerspruchsfrei, d. h. ohne Erhebung von Geltungsansprüchen, durchführen?

Dies sind Fragen, mit denen auf den ersten Blick nur ein Meinungsstreit zwischen Philosophen resümiert wird. Auf den zweiten mag sich herausstellen, daß an ihrer Beantwortung sich entscheidet, ob wir – wie Lyotard glaubt – den Deutungsreserven »des Abendlandes« (in seiner letzten Ausprägung als »Moderne«) unwiderruflich entwachsen sind oder ob die Moderne – wie Habermas annimmt – das Zeug dazu hat, ihre Lernfähigkeit bis zur Selbstkritik zu steigern.

Als ein »Eingriff« in dieses »Geistergespräch« versteht sich mein Essay.

Tübingen im September 87

Manfred Frank

I

Philosophische Auseinandersetzungen zwischen tonangebenden Tendenzen französischer und deutscher Gegenwartphilosophie sind immer noch selten – so selten, daß selbst die vorsichtige Wahl des Zeitadverbs noch für einen Euphemismus gehalten werden könnte. Es ist wahr: seit dem Ende der siebziger Jahre hat sich das Ungleichgewicht des wechselseitigen Ignorierens zugunsten der deutschen Seite verschoben: Die französische Revue *Critique* hat im Januar-Februar-Heft 1986 einen Band unter dem Titel *Confrontations philosophiques* herausgebracht, der (in der Reihenfolge des Erscheinungsdatums) meine Arbeit *Was ist Neostrukturalismus?* (1983), Axel Honneths *Kritik der Macht* (1985), Albrecht Wellmers *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* (1985) und Jürgen Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) als »deutsche Stellungnahmen zum französischen Denken« in einer Sammelbesprechung vorstellt (7–39).* Hinzuzufügen wäre die Sondernummer der *Revue Internationale de philosophie* (38^e année, 151, 1984) mit dem Titel *Herméneutique et Néo-structuralisme. Derrida-Gadamer-Searle*, die Teile der Konfrontation zwischen Gadamer und Derrida vom April 1981 im Goethe-Institut Paris präsentiert. Gadamer hat sich seither an verschiedenen Orten zu Derridas Heidegger- und Husserl-Rezeption ausgesprochen (z. B. in dem von

* Nicht erfaßt ist in der Rezension die Arbeit von Bernhard Waldenfels. *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/Main ²1986. Ausführlicher ist Emil Angehrns Sammelbesprechung *Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne* (in: *Philosophische Rundschau* 33 [1986], Heft 3/4, 161–209), die auch angelsächsische und französische Beiträge berücksichtigt.

Ernst Behler und Jochen Hörisch herausgegebenen Sammelband *Die Aktualität der Frühromantik* sowie in Diane Michelfelders und Richard Palmers Dokumentation *The Gadamer-Derrida Encounter*, beide 1988). Man mag den in diesen Texten gewählten Tonfall im einzelnen mißbilligen als unangemessen belehren-wollend, magistral, akademisch: der französische Neostrukturalismus ist jedenfalls im deutschen Sprachraum keine unbekannte Erscheinung mehr. Die Pariser philosophischen Mandarine verstehen dagegen im allgemeinen unter »deutscher Gegenwartsphilosophie« eher das Œuvre unserer Urgroßväter- und Großvätergeneration (repräsentiert durch Nietzsche, Freud, Husserl und Heidegger). Über jüngere Entwicklungen der Hermeneutik oder der Kritischen Theorie (zu schweigen von solchen der analytischen Philosophie deutscher Sprache) besteht nach wie vor blühende Unkenntnis – und wenn Gadammers, Apels und Habermasens Namen nicht mehr unbekannt sind, so beruht das eher auf persönlicher Präsenz der Genannten in Paris (in Form von Podiumsdiskussionen oder Vorträgen) als auf Kenntnis ihrer Werke.* Bei einem vom

* Gute Belege dafür sind Derridas Antworten an Gadamer (*Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans-Georg Gadamer*, in: *Revue Internationale de Philosophie* [*Néostrukturalisme et herméneutique*, éd. Manfred Frank], 38^e année, 151, 1984 – fasc. 3, 431–341–342) und an Apel (*Jacques Derrida: Antwort an Apel*, in: *zeitmischrift. Journal für Ästhetik*, hg. von Stefan Bollmann und Heinrich Niewöhner, Nr. 3 – Sommer 1987, Düsseldorf, 79–83). Beide Male wird die Kenntnis des Autors, dem die »Antwort« gilt, aus einem einzelnen Vortrag geschöpft, dessen französische Übersetzung Derrida vorlag und der – wohlbemerkt – in Paris stattfand. Der Gedanke, Derrida könnte seine Kenntnisse Gadammers oder Apels aus der Lektüre von deren publiziertem Werk schöpfen, muß für abwegig gelten. Das hindert Derrida nicht, unter einige sinnvolle Fragen an die Autoren den Vorwurf zu mischen, hier werde in pauschaler Weise von »Wellen« oder »Linien« poststrukturalistischer Philosophie gesprochen, ohne daß das an den Texten Derridas pünktlich belegt werde (der Vorwurf trifft auf Apel in der Tat zu, keineswegs auf Gadamer). Der performative Selbstwiderspruch, dessen Derrida Apel zum Schluß zieht (daß dieser nämlich von »Ethik der wissenschaftlichen oder philosophischen Kommunikation« spreche, »ohne deren elementarste Regeln zu respektieren« [l. c. 84]) –

guten Willen aller Seiten getragenen, schwungvoll unter den Titel *Rencontres franco-germaniques* gestellten und auf hoher Ebene organisierten Treffen zwischen französischen und deutschsprachigen Philosophen – es fand im Februar 1986 im Centre Beaubourg vor überfülltem Auditorium statt – ließ der Kollaps des Meinungs austauschs über strittige Grundthemen (»Sinn«, »Subjekt«, »Rationalität«) nicht auf sich warten – nur war das Scheitern noch spektakulärer, als die Pessimisten befürchtet hatten. Im Publikum machte der Slogan die Runde: »Les Allemands sont grotesques, et les Français sont nuls.« Ans Prädikat der Groteske kamen die einen (ich darf es vermuten, denn ich leitete die Diskussion) durch eine missionarische, zuweilen naserümpfende Rhetorik, an das der Nullität die anderen durch manifeste Unkenntnis der Positionen ihrer Gesprächspartner; die Flucht nach vorn bestand in undifferenzierten Unterstellungen wie der von einem »Terrorismus des pragmatischen Konsensus à l'américaine«. Jean-François Lyotard, der im gedruckten Programm als Gesprächspartner angekündigt war, fehlte (aus übrigens zwingenden Gründen). Er hätte den Vorwurf, den hier stellvertretend Derrida erhob, tatsächlich verteidigen mögen. Im »Appendice svelte à la question postmoderne« (in: *Tombeau de l'intellectuel*, Paris 1984, 81) spricht er von der »terreur rationaliste (consensuelle) des philosophes d'origine parfois améri-

dieser Vorwurf trifft Derrida zuallererst, obwohl man ihm nicht nachsagen kann, eine Ethik der Öffnung für die Rede des Anderen zu praktizieren. Apel hat Derrida vielleicht pauschal und oberflächlich gelesen; dagegen wehrt sich Derrida mit Recht, ohne darum Apel bis jetzt in einer aus seinen Publikationen nachweisbaren Weise auch nur zur Kenntnis genommen zu haben. (Ich räume ein, daß das falsche Deutsch [»meines Erachtens nach«, S. 80; »prä-expressiv« als Bastard zwischen Derridas »pré-expressif« und Husserls »vor-ausdrücklich«, S. 79 und dgl. m.] und das Linkische der Übersetzung von Derridas »Antwort« weitere, unfreiwillige Beiträge zum Nichtverstanden-werden-Wollen liefern.)

caine mais surtout allemande«. Jürgen Habermas, der ebenfalls an der Tafelrunde fehlte, wirft den neueren Franzosen umgekehrt irrationalistische und neokonservative Neigungen vor. Man dürfe die positive Seite der Rationalisierung nicht verraten und mit der in der Tat schmutzigen Brühe des Badewassers nicht auch das Kind der Aufklärung und der Errungenschaften der Französischen Revolution ausschütten (vgl. Lyotards Gespräch mit Willem van Reijen und Dick Veerman mit dem Titel *Les lumières; le sublime; philosophie; esthétique*, in: *Social Philosophy/Philosophical Anthropology Group*, Reprint Series N° 1, University of Utrecht, 1987, S. 1).

Lyotards Abwesenheit von der Pariser Tafelrunde war in der Tat bedauerlich. Denn wenn es einen Denker aus dem (ich gebe zu: zu grobmaschig gewählten Fahndungsraster des) Neostrukturalismus gibt, dem Ignoranz angelsächsischer und selbst deutscher Positionen aktueller Philosophie nicht vorzuwerfen ist, so ist er es. In einem brillanten Forschungsbericht über die »Bedingungen des Wissens in den hochentwickelten Gesellschaften beim Eintritt in die Postmoderne« (*La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* [zit.: CP], Paris 1979, 7 und 9) sind zwei deutsche Positionen seine ständigen, meist impliziten, aber auch ausdrücklichen Gesprächspartner: die Systemtheorie Niklas Luhmanns und die Konsensus- bzw. kommunikative Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas.

Lyotards Schrift ist populär, und ihr Verfasser hat sich bei jeder Gelegenheit dagegen verwahrt, sie als Buch mit philosophischem Anspruch zu lesen:

La condition postmoderne n'est pas un livre de philosophie. C'est même un livre qui est quand même fortement marqué par la sociologie, par un certain historicisme et par l'épistémologie. Tel était le sujet qui m'avait été imposé [par le Conseil des

Universités auprès du gouvernement du Québec, à la demande de son président]. C'était de fournir un »rapport« sur l'état actuel des sciences dans les pays les plus développés. Sa base philosophique ne pouvait pas y être élaborée. C'est ce que j'écrivais du reste dans la petite Introduction à ce livre. Je pense que la base philosophique se trouve, directement ou indirectement, dans *Le différend* (*Les lumières* [...], 1).

Ich bringe die Grundthese des »Rapport« kurz in Erinnerung. Unter »Postmodernität« versteht Lyotard nicht – wie er's im Interview betont – die Anlehnung an einen Term, der in amerikanischer Literatur- und Kunstkritik, besonders in der Architektur, gängig geworden ist und einen Kehraus mit der Moderne im Sinn hat. Lyotard definiert »Postmodernität« als ein Nicht-mehr-Greifen aus der Neuzeit (aus der Moderne im Sinne der »Temps modernes«) tradierter Mittel, Gesellschaft zu legitimieren. Dabei arbeitet er mit einem Drei-Stufen-Schema. Danach hat das wissenschaftliche Denken eine Form gesellschaftlicher Selbstrechtfertigung überwunden, die am Anfang der Entwicklung stand. Am Anfang, also in der Prämodernität, haben sich die europäischen Zivilisationen durch Kohärenz fingierende Erzählungen, auch spekulative »récits« (z. B. Mythen, aber auch Epopöen und philosophische Romane wie die *Phänomenologie des Geistes*) gerechtfertigt. Diese Möglichkeit sei abgelöst worden durch den universalistischen – nicht mehr narrativ-mythischen, sondern rationalen – Rechtfertigungszwang, wie ihn die Einführung der wissenschaftlichen Rede mit sich brachte. Aber der Universalitätsanspruch des wissenschaftlichen »discours de légitimation« habe sich heute als brüchig erwiesen, weil er eine selbst nicht zu rechtfertigende Unterstellung ins Spiel bringe, nämlich die: es gebe einen philosophischen »métadiscours«, der alle einzelnen Redespiele überwölbe und zur Einheit

versammle. Der Verlust eines Absoluten in der Philosophie (seit der Romantik) finde seine Parallele in der »Grundlagenkrise« der sogenannten exakten Naturwissenschaften, wie sie von Kuhn und Feyerabend analysiert worden (vgl. das eben zitierte Interview, S. 4, sowie Lyotards Beitrag zum Sonderband der *neuen hefte für philosophie: Argumentation in der Philosophie*, Heft 26, 1987, 1–33, mit dem Titel *Grundlagenkrise*), aber schon seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in der Diskussion um die Rationalität der Mathematik, erst recht der empirischen Naturwissenschaften, den epistemischen Status von Raum und Zeit usw. aufgeflammt sei:

Ce qu'on appelle »crise des fondements« n'est quand-même pas quelque chose qu'on peut négliger au bénéfice du prétendu consensus argumentatif alors que ce consensus est précisément ce qui manque à l'intérieur des sciences disons »physiques«. Et bien loin d'en supprimer la possibilité, contrairement à ce qu'on pourrait croire cette absence de consensus n'a fait au contraire que leur permettre un plus rapide et plus impressionnant développement.

Man kann Lyotards Beobachtungen über die »Grundlagenkrise« zustimmen, ohne den dramatischen Folgerungen beizupflichten, die er daraus zieht, daß nämlich die Wissenschaft postmodern werden, sich für Unentscheidbarkeiten, Grenzen der Beherrschbarkeit, Quanta, Konflikte aus unvollständiger Information, »fracta«, Katastrophen und pragmatische Paradoxe zu interessieren und die Grenzen von Vernunft und »Paralogie« zu verwischen haben werde (*CP* 97). Rorty hat eingewendet, daß Lyotard die geregelte Kuhnsche Abfolge von Normalwissenschaften und revolutionärem Paradigmawechsel mit einer Art Gravitation der modernen Wissenschaften auf eine permanente Revolution hin verwechsle.

Dafür spreche gar nichts. Wohl aber gebe es Parallelen zwischen Lyotards Blick auf die Wissenschaften und Mary Hesses nach-empiristischer Wissenschaftstheorie, die die klassische Unterscheidung zwischen metaphorfrei-formalisiertem Diskurs der Wissenschaften und metaphorischem, alltagssprachlichem Reden haltlos nennt, da die Sprache der ersteren nichts anderes sei als eine theoretische Neuformulierung und Neudeutung dessen, was in vor-theoretischer Alltagssprache schon erschlossen gewesen sei. Freilich verwechsle Lyotard hier aufs neue die Korrektur eines unangemessenen, nämlich des empiristischen Diskurses *über* die Wissenschaften mit der Praxis der Wissenschaften selbst. »He thinks that science used to be what empiricism described him to be.«*

An der falschen Unterstellung eines universellen Metadiskurses habe, meint Lyotard weiter, auch der Strukturalismus teil mit den charakteristischen Universalitätsansprüchen, die wir in der Vulgatafassung von Saussures *Cours de linguistique générale*, erst recht bei Lévi-Strauss, antreffen. Das teilen sie mit Luhmanns »Systemtheorie« und Habermasens »Universalpragmatik«. Tatsächlich gebe es keine die einzelnen Sprachspiele übergreifende Universalpragmatik oder -grammatik; und also sei die Differenz oder Dissemination der symbolisch vermittelten »Lebensformen« pragmatisch unüberwindbar. Dem geschlossenen, aber universalistisch konzipierten System tritt das offene System – oder richtiger

* Richard Rorty, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, in: *Praxis international*, Vol. 4, N° 1 (1984), 32–44, hier 33/4. Vgl. Habermasens Entgegnung in der 4. N° desselben Heftes, 229–249, vor allem Kapitel I und II. Einen Bericht der Diskussion (mit weiteren amerikanischen Stellungnahmen) liefert Willem van Reijen, *Miss Marx, Terminal und Grand Récits oder: Kratzt Habermas, wo es nicht juckt?*, in: ders. und Dietmar Kamper (Hg.), *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt/Main 1987, 536–567, vor allem 550ff.

(denn der holistische Systembegriff verliert hier allen Sinn): die Pluralität von Systemen – gegenüber, die in keinem Metadiskurs zur Einheit gebündelt werden. Als einen solchen Metadiskurs interpretiert Lyotard auch die an der Schwelle zur Neuzeit zum machthabenden Paradigma entwickelte, in Naturwissenschaft und Philosophie nur verschieden aufgeführte Partitur der universalen Vernunft. In der Tat formuliert sie – über allen Einzelwissenschaften schwebend und deren Partikularität übergreifend – die reine Form der gerechtfertigten Rede als solche, an der alle Einzeldiskurse teilhaben, sofern sie selbst mit dem Anspruch auftreten, legitim zu sprechen: die Vernunft der Aufklärer, der absolute Geist der Idealisten, das Subjekt der Arbeiterklasse, Freges Begriffsschrift und die universale Wissenschaftssprache Husserls oder des Wiener Kreises, das System der Strukturalisten, der Transformationsgrammatiker und der Systemtheoretiker, der herrschaftsfreie und universale »Diskurs« der pragmatizistischen Konsensus-Theorie nach Peirce bei Apel und Habermas. Ihnen, die untereinander durchaus in ideologischer Opposition sich befinden, sucht Lyotard nachzuweisen, daß sie eine gemeinsame Voraussetzung teilen: den entfesselten Allgemeinheitsanspruch der Geltung und den ihm eingepägten Ehrgeiz, *ein* homogenes Medium vernünftiger Rede *über* allen Einzeldiskursen (also z. B. über allen Sprachspielen) zu verteidigen. Darin kommen, wie wir sahen, auch die nach Lyotards Ansicht bedeutendsten zeitgenössischen Widersacher, die Systemtheorie der Gesellschaft und die Kritische Theorie der jüngeren Frankfurter Schule, überein: Die erste arbeitet mit einem – am Paradigma der Evolutionsbiologie und der Selbstbezüglichkeit organischer Strukturen entwickelten – Code-Modell, das Erhalt und Stabilität des Systems

gegen die semantisch-materialen Umwidmungen seiner Funktionen (als Anpassungsleistung an veränderte Umweltbedingungen) imperativ durchsetzt und die Gleichartigkeit von input und output sicherstellt, so daß das mechanische Funktionieren über der Frage nach dem möglichen (normativen) Sinn der (Gesamt-)Veranstaltung steht; die zweite bindet die Sinnfrage an einen sozialen Konsensus, der um seiner Vernunftgemäßheit willen zugleich als universell gedacht werden muß, was zum Vorgriff auf eine Art regulativer Idee zwingt, die der Verschiedenartigkeit der einzelnen Sprachspiele Gewalt antut, in deren irreduzibler Vielfalt wir unser privates und öffentliches Leben artikulieren. In diesem Zusammenhang äußert Lyotard einen Wunsch, den wir zunächst nicht als Argument, wohl aber als Bekundung einer Welthaltung ernst nehmen wollen: nämlich den nach Innovation, d. h. nach Veränderung verkrusteter Codes; und er fügt hinzu, daß der Dissens der innovativen Sinn-Veränderung günstigere Voraussetzungen biete als der universelle »consensus obtenu par discussion«.

Wenn der »merkwürdig zwanglose Zwang des besseren Arguments« keine Schlichtungsinstanz für divergierende Geltungsansprüche mehr darstellt, wenn diskursive Ordnungen von einer nicht zu bändigenden und nicht zu totalisierenden Regelvielfalt (»disseminaler Natur«) sind, dann werden Anleihen bei Vitalismus und Sozialdarwinismus unvermeidlich. Faktische Entscheidungen sind dann nicht mehr vernunftausgewiesen, sondern Effekte einer rechtfertigungslosen und auch nicht rechtfertigungsbedürftigen Übermächtigung. Der philosophische Vitalismus deutet den Vernunftkonsensus als eine Verschwörung des »Pöbels«, der Zahlreichen und Schwachen, gegen die weniger zahlreichen, starken, »vornehmen« und nicht-moralischen, aber dem Willen

zur Macht Rechnung tragenden Individuen. Nicht die vorgebliche (deskriptive) Wahrheit oder (normative) Richtigkeit, sondern die faktische Mächtigkeit – durchaus im »physiologischen«, im lebensbewahrenden und generativ steigernden Sinne –, die *Kraft* eines Arguments bestimmt deren mögliche Anerkennbarkeit, die dann Wahrheit oder Richtigkeit genannt wird. Nietzsches Zarathustra läßt den »blinzelnden Pöbel« die Ideale der Französischen Revolution karikieren mit den Worten: »Ihr höheren Menschen (...), es gibt keine höheren Menschen, wir sind alle gleich, Mensch ist Mensch, vor Gott – sind wir alle gleich!« (»Gott« oder »Vernunft« sind hier gleichgeltende Chiffren der metaphysischen Hinterwelt, die Lyotard mit der Fiktion eines universellen Méta-récit identifiziert.) Worauf Zarathustra erwidert: »Vor Gott! – Nun aber starb Gott. Vor dem Pöbel aber wollen wir nicht gleich sein« (Vierter Teil, »Vom höheren Menschen«).* Der vorgeschobene Wille zur

* Vgl. die wegen ihres symptomatischen Charakters hochinteressante, zitatenreiche Arbeit des Sozialdarwinisten Alexander Tille, *Von Darwin bis Nietzsche*, 1895, 225 im Kontext. Allgemein zum Thema: Hans Günter Zmarzlik, *Der Sozialdarwinismus in Deutschland als geschichtliches Problem*, in: *Vierteljahreshefte zur Zeitgeschichte*, 11. Jg. 1963, 246–273.; ferner Kurt Bayertz, *Darwinismus als Ideologie. Die Theorie Darwins und ihr Verhältnis zum Sozialdarwinismus*, in: *Dialektik* 5, hg. von H. H. Scholz u. a., Köln 1982, 105–120; Ted Benton, *Social Darwinism and Socialist Darwinism in Germany: 1860 to 1900*, in: *Rivista di Filosofia* 22/3 (1982), 79–121, vor allem Yvette Conry, *L'introduction du darwinisme en France au XIX^e siècle*, Paris 1974 und dies., *Le darwinisme social existe-t-il?* in: *Raison présente* 1983, no. 66, 17–44 (beide Arbeiten mit Hinweisen auf die agonal konzipierte *Sprachtheorie* des 19./20. Jahrhunderts). Es wäre in der Tat höchst lohnend, die Begriffsgeschichte des Ausdrucks »agonaler Diskurs« in den historischen Kontext kompetitiver Sozialkonzepte von der Sophistik bis in den Frühliberalismus/ Sozialdarwinismus genau zu erforschen. Schon Herbert Spencer, der den Nietzscheschen Gedanken der Steigerung ins Konzept der Evolution einbrachte, hat in seinen Entwürfen zu einer »bio-organismischen« Sozialtheorie die Idee des Konkurrenzkampfes der Individuen zum Motor des Fortschritts gemacht, den er als »agonales Bewegungsprinzip« bezeichnet (vgl. Zmarzlik, 249/50). Besonders interessant die agonistischen Sprachkonzepte in Darwinischer Nachfolge, wie sie Yvette Conry für Frankreich belegt hat und wie sie in

Wahrheit/Richtigkeit wird – diskursstrategisch – entlarvt als eine besonders listige Abform des Willens zur Macht. Die Sprachhandlungstheorie – auf Peirce und Wittgenstein zurückgehend – hatte ihrerseits geltend gemacht (wie Derrida in seiner Auseinandersetzung mit Searle betont), daß Argumente Handlungen sind, denen eine gewisse (»illokutionäre« oder »performative«) *Kraft* (»force«) innewohnt – auch Frege sprach von der »behauptenden Kraft« einer Assertion –, eine Kraft, die nicht zunächst in Kategorien der Wahrheit oder

Deutschland vor allem durch August Schleicher sich durchgesetzt haben (*Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft*, Weimar 1863, ders.: *Über die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte des Menschen*, Weimar 1865). Ich verdanke diese letzteren Hinweise der ausgezeichneten und ausführlichen Seminararbeit von Alexander Weber (Tübingen, WS 1987/8) mit dem Titel *Agonistik bei Lyotard und den Sozialdarwinisten* (im Anhang detaillierte Bibliographie). Weber resümiert die Parallelen zwischen beiden auf S. 40/41 in folgenden Worten: »Welche kulturellen Phänomene sich auf Kosten der anderen durchsetzen, ist hier [bei Woltmann] nicht mehr an den physiologischen Daseinskampf ihrer Träger gebunden. Dieser Kampf ist innerkulturell und (...) innersprachlich. Hier sind die Sozialdarwinisten Lyotards Bürgerkrieg der Sprache mit sich selbst greifbar nahe. Interessant ist, daß die Ausgangspunkte zwar verschieden, Methode und Ergebnis dagegen ganz ähnlich erscheinen. Nicht von ungefähr wurde gegenüber der Forschung zum Sozialdarwinismus hier der Akzent auf die Paradigmenübernahme von der Gesellschaft in die Natur et vice versa gelegt. Beglaubigt wurde der Daseinskampf für die Sozialdarwinisten erst im Rückgriff auf die Natur. Der Monismus rückte sie ins Zentrum einer universalen Welterklärung. Nicht anders aber verfährt Lyotard mit der Sprache. Sie bildet den Ausgangspunkt seiner Theorie des Widerstreits, die dann auf alle erdenklichen Bereiche übertragen wird. Sie kann nur reüssieren, weil sie durch die Sprache beglaubigt ist. Wie der Kampf ums Dasein wird der Widerstreit in den Rang einer Universaltheorie erhoben. Solche Reduktion der vielfältigsten Fächer auf ein einzelnes Theorem wird von einem sprachwissenschaftlichen Monismus (im weiteren Sinn) sanktioniert. Ein agonistisches Prinzip beherrscht die Natur und die Sprache. Folglich bekämpfen die Sozialdarwinisten und Lyotard den Anthropozentrismus: der Mensch ist nicht mehr als das Objekt eines ihm übergeordneten agonistischen Prinzips, dem er auch dasjenige verdankt, was er selbst hervorzubringen glaubt und in seiner Eitelkeit sich selbst zuschreiben möchte. Der Mensch wird des Hochmuts überführt, Natur und Sprache gebe es nur um seinetwillen. Er wird aus der angemäßen zentralen Stellung vertrieben und statt seiner das ewige Gesetz der Agonistik inthronisiert, vor dem der Mensch zur ›Welle im Daseinsstrom‹ herabsinkt. Die Welt wird, wie der Sozialdarwinismus gezeigt hat, im ganzen Bedeutungsumfang des Wortes deshumanisiert.«

Falschheit, der Richtigkeit oder Unerlaubtheit, sondern in denen der Stärke oder Schwäche sich artikuliert. Wir nennen ja in der Tat Argumente (auch logische) selten – höchstens in philosophischen Seminaren – »wahr« oder »falsch«, sondern eher »schwach« oder »stark« oder gar »schlagend«. Daraus folgert Lyotard:

Cette dernière observation conduit à admettre un premier principe qui sous-tend notre méthode: c'est que parler est combattre, au sens de jouer, et que les actes de langage relèvent d'une *agonistique générale*. (...) Cette idée d'une agonistique langagière ne doit pas cacher le second principe qui en est le complément et qui régit notre analyse: c'est que le lien social observable est fait des »coups« de langage. En élucidant cette proposition, nous entrons dans le vif du sujet (CP 23/4, von mir hervorgehoben [MF]).

Diese grundlegende Realität des Kampf- und Streitcharakters jedes sprachlichen Handelns (das auf Durchsetzung, nicht auf Rechthaben aus ist) sieht Lyotard in allen Konzepten der Soziologie, die mit dem Modell eines sich selbst regulierenden Organismus arbeiten, mißachtet, bei Luhmann etwa,* wo die Harmonie der Kräfte der Machtlegitimation des Systems dient und ihr Erhalt über alle Innovation gestellt ist. Ebenso innovationsfeindlich sei aber auch der Konsens der *scientific community*, die dem machthabenden Paradigma unerwünschte Spielzüge neutralisiert:

Plus un »coup« est fort, plus il est aisé de lui refuser le consensus minimum justement parce qu'il change les règles du jeu sur lesquelles il y avait consensus (CP 102/3).

So nimmt der Konsensus »terroristische« Züge an, wo-

* Zu Unrecht: denn eben Luhmanns Anleihe bei der Biologie der Systemerhaltung verpflichtet seine Theorie demselben Paradigma: Vernunft ist kein systemexterner Regulator, sondern ein Funktor der Systemerhaltung. Carl Schmitt steht hier näher als Kant, Hegel oder Apel/Habermas.

bei Lyotard unter »Terror« versteht »l'efficience tirée de l'élimination ou de la menace d'élimination d'un partenaire hors du jeu de langage auquel on jouait avec lui« (l. c., 103). Das klingt wie Empörung über die machtverhängte Ausschließung individueller Sinnschöpfungsenergien oder Bewegungsfreiheit, kann aber in Lyotards Konzept so nicht verstanden werden. Denn wer argumentative Durchsetzung auf Macht gründet, kann dem herrschenden Konsens nicht widerspruchsfrei vorwerfen, individuelle Innovation durch nackte Macht zu unterdrücken. Der Entwurf einer Gerechtigkeit (als »reconnaissance de l'hétéromorphie des jeux de langage« mit der Auflage, Konsensbildungen »lokal« zu halten und nicht zu universalisieren) kann sich selbst nur als universalistische Maxime formulieren und hebt sich so auf (l. c., 107).

Der Luhmannschen Systemtheorie gegenüber erkennt Lyotard der Marxschen Theorie des Klassenkampfes unübersehbare Vorzüge zu. Sie werde aber – ein im heutigen Deutschland schwer verständlich zu machender Gedanke – durch ihre utopisch-harmonistische (auf Ausgleich bedachte) Haltung geschwächt und de-radikalisiert: der Klassenkampf ist für Marx und erst recht für den Neomarxismus der Frankfurter Schule (die den Gesichtspunkt möglicher Versöhnung in den Vordergrund stellt und den zielblinden »struggle for life« als Forschungshypothese überhaupt ablehnt) nur ein transitorischer Zustand, der sich – wie die Hegelsche Differenz – zugunsten einer neuen, nicht mehr agonalen Totalität aufheben muß. Die Idee einer solchen Totalität ist aber eine Erbschaft der Neuzeit: für ein Denken unter Bedingungen der Abgeschlossenheit der Moderne – für ein postmodernes Denken also – hat sie keine Geltung mehr. Größere Anziehung üben Konzepte der Sophistik, die